BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN • BAND 22

DIE ISLAMISCHE WELT ZWISCHEN MITTELALTER UND NEUZEIT

FESTSCHRIFT FÜR HANS ROBERT ROEMER ZUM 65. GEBURTSTAG

HERAUSGEGEBEN
VON
ULRICH HAARMANN
UND
PETER BACHMANN

BEIRUT 1979
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG • WIESBADEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000001

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000003

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000004

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000005

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000006

DIE ISLAMISCHE WELT ZWISCHEN MITTELALTER UND NEUZEIT

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000007

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM

ORIENT-INSTITUT

DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 22

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000008

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000009



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000010

DIE ISLAMISCHE WELT ZWISCHEN MITTELALTER UND NEUZEIT

FESTSCHRIFT FÜR HANS ROBERT ROEMER ZUM 65. GEBURTSTAG

HERAUSGEGEBEN
VON
ULRICH HAARMANN
UND
PETER BACHMANN

BEIRUT 1979
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG • WIESBADEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000011

ISBN 3-515-01845-x
ISSN — 0067-4931

Orient-Institut
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
Beirut/Libanon, B.P. 2988

Mit Mitteln des Bundesministers für Forschung und Technologie
gedruckt in der Imprimerie Catholique, Beirut.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000012

VORWORT

Der Plan, Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag am 18. Februar 1980 eine Festschrift zu widmen, geht in das Jahr 1975 zurück. All denen, die der Einladung zu einem Beitrag gefolgt sind, sei an dieser Stelle herzlich gedankt. Walther Hinz, Hans Robert Roemers Lehrer und enger Freund, hat das Unternehmen von Anbeginn mit größtem Wohlwollen begleitet und es bedauert, sich nicht mit einem eigenen Aufsatz beteiligen zu können. Der Mitherausgeber, Peter Bachmann (Göttingen), damaliger Direktor des Orient-Instituts in Beirut, hat das Werk in die Reihe „Beiruter Texte und Studien" aufgenommen und mit den Vorarbeiten für den Druck begonnen. Von Freiburg und von Beirut aus wurden die Beiträge in den vergangenen Monaten redigiert. Daß das Buch termingerecht erscheinen konnte, ist in erster Linie das Verdienst aller Mitarbeiter am Beiruter Orient-Institut, die wegen der schwierigen politischen Lage im Libanon über die reguläre Drucküberwachung hinaus den größten Teil der Autorenkorrekturen bewältigen mußten; Bernd Radtke, Reinhard Weipert, Anton Heinen, Rainer Degen und Barbara Kellner-Heinkele, den Referenten des Jahres 1979, sei für ihre mühevolle Arbeit aufs wärmste gedankt. Bert Fragner verdanken wir die deutsche Übersetzung des persisch abgefaßten Beitrags Iraj Afshars. Frau E. Constantinovici hat im Frühstadium des Projekts vom Sekretariat des Freiburger Orientalischen Seminars aus diskret wertvolle Hilfe geleistet. Besonderen Dank schulden wir der Imprimerie Catholique in Beirut, deren Direktor und Mitarbeiter uns freundschaftlich dabei geholfen haben, trotz knapper Termine und mißlicher äußerer Bedingungen das Werk rechtzeitig zu vollenden.

Beirut, im November 1979

Ulrich Haarmann

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000013

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000014

INHALTSVERZEICHNIS

Seite

Vorwort IX

Inhaltsverzeichnis XI

Einleitung XV

Iḥsān ᶜAbbās (Beirut): Ḫair ad-Dīn ar-Ramlī's *Fatāwā*. A New Light on Life in Palestine in the Eleventh / Seventeenth Century 1

Iraj Afshar (Teheran): Neuere Archivstudien in Iran. Übersicht und Bibliographie 20

Peter Antes (Hannover): Religiöse Erziehung in Iran 35

Peter Bachmann (Göttingen): Ein arabischer Schriftsteller im Schwarzwald: ᶜAbd al-Ġaffār Mikkāwīs Erzählung *Fī l-ġābati s-saudāᵓ* 44

Heribert Busse (Kiel): Herrschertypen im Koran 56

Konrad Dilger (Hamburg): Das Schweigen des Gesetzgebers als Mittel der Rechtsfortbildung im Bereich des islamischen Rechts 81

Wilhelm Eilers (Würzburg): Schiitische Wasserheilige 94

Josef van Ess (Tübingen): Anekdoten um ᶜAḍudaddīn al-Īǧī ... 126

Abdoldjavad Falaturi (Köln): Die Vorbereitung des iranischen Volkes für die Annahme der Schia 132

Bert Fragner (Freiburg): Sowjetmacht und Islam. Die Revolution von Buchara 146

Erika Glassen (Freiburg): Krisenbewußtsein und Heilserwartung in der islamischen Welt zu Beginn der Neuzeit 167

Richard Gramlich (Freiburg): Zur Ausdehnung der Zeit und Verwandtem 180

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000015

Heinz GROTZFELD (Münster): *Al-Laᶜb bil-ḥamām* 193

Ulrich HAARMANN (Beirut): Der Schatz im Haupte des Götzen .. 198

Theodor HANF (Frankfurt): Die Hochschulen in den gesellschaftlichen Konflikten des Libanon 230

Anton HEINEN (Beirut): Ibn al-Haiṭams Autobiographie in einer Handschrift aus dem Jahr 556 H. / 1161 A.D. 254

Gottfried HERRMANN (Göttingen): Zur Entstehung des *ṣadr*-Amtes 278

Rolf HERZOG (Freiburg): Deutsche Ärzte in Kairo 1831-62 296

Heribert HORST (Mainz): Über die Römer 315

Asᶜad E. KHAYRALLAH (Freiburg): Faraḥ Anṭūn and Nietzsche . 338

Burkhart KIENAST (Freiburg): Zur Herkunft der achämenidischen Königstitulatur 351

Tunca KORTANTAMER (İzmir): Die rhetorischen Elemente in der klassischen türkischen Literatur 365

Donald P. LITTLE (Montreal): Notes on Aitamiš, a Mongol Mamlūk 387

Josef MATUZ (Freiburg): Vom Übertritt osmanischer Soldaten zu den Safawiden 402

Michel M. MAZZAOUI (Salt Lake City): Šāh Ṭahmāsb and the Diaries of Marino Sanuto (1524-1533) 416

Fritz MEIER (Basel): Die *ṣumādiyya*, ein zweigorden der *qādiriyya* in Damaskus 445

Hans MÜLLER (Freiburg): Mit Olearius in Persien: Paul Fleming 471

Elke NIEWÖHNER-EBERHARD (Schiras): Einige Quellenwerke zur Geschichte Bagdads in osmanischer Zeit 483

Katharina OTTO-DORN (Los Angeles): Die Landschaftsdarstellung in der seldschukischen Malerei 503

Rudi PARET (Tübingen): Innerislamischer Pluralismus 523

Martiniano P. RONCAGLIA (Beirut): Les Franciscains et les langues grecque et orientales au XIIIe siècle 530

Annemarie SCHIMMEL (Cambridge, Mass.): Gedanken zu zwei Porträts des Mogulherrschers Šāh ᶜĀlam II. ‚Āftāb' 545

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000016

Rudolf SELLHEIM (Frankfurt): Die Gelehrtenfamilie Ibn al-Bailūnī 562

Otto SPIES (Bonn): Drei arabische Lügengeschichten 583

Anton SPITALER (München): واو عمرو und Verwandtes 591

Bertold SPULER (Hamburg): L'Islam et les minorités 609

Udo STEINBACH (Hamburg): Der Europäisch-Arabische Dialog — ein Beitrag zum Frieden im Nahen Osten 620

Fritz STEPPAT (Berlin): Die Entwicklungskraft der ländlichen Gesellschaft. Ein Versuch vergleichender Geschichtsbetrachtung 642

Ewald WAGNER (Gießen): Neues Material zur Ausa-Chronik ... 657

Stefan WILD (Bonn): Muslim und Maḏhab. Ein Brief von Tokio nach Mekka und seine Folgen in Damaskus 674

Hans Robert ROEMER: Bibliographische Angaben 691

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000017

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000018

EINLEITUNG

VON

ULRICH HAARMANN

Die Geschichte der deutschen Nachkriegsorientalistik ist aufs engste mit dem Namen HANS ROBERT ROEMERS verbunden. Als Professor in Mainz und Freiburg, als Geschäftsführer und Vorsitzender der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, als Pionier der Islamwissenschaft am Deutschen Archäologischen Institut in Kairo, vor allem aber als Gründer und erster Direktor des Orient-Instituts der DMG in Beirut hat er wie kaum ein anderer Gelehrter jetzt schon drei Jahrzehnte lang zum Gedeihen unseres Faches und seiner Vertreter beigetragen. Es ist uns eine besondere Freude, in der von ihm selbst begründeten Reihe „Beiruter Texte und Studien" eine Festschrift zu seinem fünfundsechzigsten Geburtstag zu veröffentlichen. Einige seiner engsten Freunde, Schüler und Kollegen aus dem In- und Ausland haben sich an diesem Vorhaben beteiligt. Die meisten unter ihnen und viele andere, die nicht dabei sein können, stehen in oft vielfältiger Weise in seiner Schuld.

Das Thema der Festschrift, die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit im islamischen Vorderen Orient, ist HANS ROBERT ROEMERS besonderes Forschungsgebiet. Seit seiner Göttinger Dissertation über die iranischen Wirren nach dem Tode des Safawiden Ismāʿīl II. ‚Apostata' aus dem Jahre 1938 hat ihn das Thema der Grundsteinlegung des modernen Persien nicht mehr losgelassen. Das sechzehnte Jahrhundert, in dem die schiitischen Safawiden das traditionelle, konfessionelle und politische Gleichgewicht in den islamischen Kernlanden zerbrachen, in dem die Osmanen durch die Annexion Südosteuropas und des Mamlukenstaates endgültig zur Welt- und zur islamischen Führungsmacht aufstiegen und in dem sich der Beginn der europäischen Neuzeit wenigstens technologisch und wirtschaftlich auch im Vorderen Orient bemerkbar machte, ist aber nicht das einzige Zeitalter des Umbruchs, für das sich der Jubilar begeistern ließ und läßt. Auch frühere und spätere Krisenzeiten islami-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000019

scher Geschichte haben es ihm angetan: Die zweite Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts, in der der Ordo des Abbasidenkalifats endgültig unterging und sich auf dem Boden des alten Reiches der konservative und zugleich so fremdartige Mamlukenstaat einerseits und das anfänglich noch ganz und gar nach außerhalb der *Dār al-islām* liegenden Zentren orientierte Ilḫānreich andererseits etablierten. Unter den großen Staatsmännern des islamischen Spätmittelalters gehört dem Eroberer Timur ebensolches Interesse wie dessen bewahrenden und kultivierten Nachfahren und Erben. Oder denken wir an das achtzehnte Jahrhundert, in dem der safawidische Gottesstaat an seinen inneren Widersprüchen, vor allem dem heute wieder so dramatisch aktuellen Kampf des Herrschers um Legitimität in einem zwölferschiitischen Staatswesen, zerbrach. Auch die im Motto der Festschrift anklingende wichtige methodische Frage nach der Möglichkeit historischer Periodisierungen zieht sich als roter Faden durch seine Schriften und die von ihm angeregten Arbeiten. Sind wir berechtigt, die europazentrische Perspektive vom Beginn der Neuzeit um das Jahr 1500 auf die islamische Welt zu übertragen? Erika Glassens Aufsatz geht auf diese Frage ein und verdient darum besondere Beachtung. Oder ist der Begriff Neuzeit im islamischen Kontext erst nach dem Einbruch Europas in den islamischen Orient gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts und im neunzehnten Jahrhundert sinnvoll?

Die meisten Beiträge der Festschrift fallen in den von Hans Robert Roemers Hauptinteressen ausgefüllten zeitlichen Rahmen von 1250 bis 1800. Einige Aufsätze islamwissenschaftlicher oder philologischer Fragestellung reichen in die vom Jubilar immer mit einer gewissen skeptischen Distanz betrachtete klassische Früh- und Glanzzeit islamischer Kultur zurück. Die Beiträge zur Moderne stehen für sein Engagement in Gegenwartsfragen. Die beiden Einzelbereiche, in die er sich besonders vertieft hat, das islamische Persien, ein Stiefkind islamhistorischer Forschung auch heute noch, und die islamische Diplomatik, sind in erfreulich zahlreichen Aufsätzen vertreten.

Der Jubilar hat ein Verzeichnis seiner Schriften zur Verfügung gestellt. In ihm spiegeln sich seine eigenen Forschungsleistungen, seine Lehrerfolge und seine Verdienste um die deutsche Hochschulorientalistik. Wir alle wünschen ihm von Herzen viele weitere gesunde und erfolgreiche Jahre!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000020

ḪAIR AD-DĪN AR-RAMLĪ'S *FATĀWĀ:* A NEW LIGHT ON LIFE IN PALESTINE IN THE ELEVENTH/SEVENTEENTH CENTURY

BY

IḤSĀN ᶜABBĀS

1. Introduction

Among the primary sources for a certain era, the *fatwās* are still the least consulted compared with the documents, the historical and geographical works, the books of travel and the biographical dictionaries, not to mention other types of sources. Sometimes the collections of *fatwās* are rather disappointing, either because of their hypothetical nature or because, in concentrating on the answers given by the *muftī*, they tend to ignore the realistic contents in the questions posed. This shortcoming cannot be attached to *al-Fatāwā al-Ḫairīya* by the Palestinian *faqīh* Ḫair ad-Dīn ar-Ramlī of the eleventh/seventeenth century. His *fatwās* abound with rich information about his times and, with the help of other sources,[1] can give a clear picture of Palestine in that age. The manuscript which I used of his *Fatāwā* is the one found in the Garrett Collection, Princeton University Library, No. 432. It was copied by Muḥammad b. ᶜAbd ar-Raḥmān at-Tāğī in 1095/1685 from the original copy which was given its final form by Ibrāhīm al-Ğīnīnī (d. 1108/1696), the student of ar-Ramlī.[2]

---

[1] One should mention among these sources the books of travel: William Lithgow: *The Rare Adventures*. Glasgow 1906; al-ᶜAyyāšī: *The Riḥla*. I-II. Fez n.d.; Evliyā Çelebi: *Seyahatname*. Istanbul 1935 (esp. III and IX); Henry Maundrell: *A Journey from Aleppo to Jerusalem*. In: *Early Travels in Palestine*, edited by T. Wright. London 1848, 383-513. Dictionaries of biographies include: Muḥibbī: *Ḫulāṣat al-Aṯar*. I-IV. Cairo 1284; Ḫafāğī: *Raiḥānat al-Alibbā'*. I-II. Cairo 1967; Muḥibbī: *Nafḥat ar-Raiḥāna*. I-V and its *Ḏail* by the same author. Cairo 1967-1971.

[2] See R. Mach: *Catalogue of Arabic Manuscripts (Yehuda Section) in the Garrett Collection*. Princeton University Press 1977, 110 (Serial No. 1237). For information about al-Ğīnīnī see Murādī: *Silk al-Durar*. Cairo 1874-83, I, 7-9.

2. The Author

Ḫair ad-Dīn b. Aḥmad b. Nūr ad-Dīn ᶜAlī al-Fārūqī of Ramla (993-1081/1585-1671)[3] was the third among three brothers, the elder being ᶜAbd an-Nabī and the second Šams ad-Dīn who joined al-Azhar in Cairo, and was still a student there when his youngest brother joined the same academy.

Ḫair ad-Dīn started his primary education in his native town, Ramla, under the guidance of Šaiḫ Mūsā b. Ḥasan al-Qubbī,[4] a Šāfiᶜī *faqīh* of strong sufi tendencies, who brought up Ḫair ad-Dīn's mother as his step-daughter (*rabība*). There, he studied the reading of the Qurᵓān, the rules of its recitation and gained some elementary knowledge of certain Šāfiᶜī doctrines. The boy soon won the admiration and love of his old master, and it was this master, in all probability, who advised Ḫair ad-Dīn's elder brother, ᶜAbd an-Nabī, to help the boy pursue his studies. Accompanied by ᶜAbd an-Nabī, Ḫair ad-Dīn left Ramla for Cairo in 1007/1598-99 perhaps a little before, but most probably after, the death of his *šaiḫ*.

Ḫair ad-Dīn felt a great awe towards the new center of learning. This awe was reflected on a certain *darwīš* he met there, called Fāyid,[5] who used to take his seat always at the entrance of al-Azhar. Fāyid, who was highly venerated by eminent people in Egypt so that the vizier himself used to kiss his hand, denied the new-comer the honour of kissing his hand and drove him away. Ḫair ad-Dīn was hurt and the hurt feelings lurked in him for some time. One day, however, the youth heard the *darwīš* call, "*Šaiḫ al-Islām, Šaiḫ al-Islām*, come here !" There was no reason for Ḫair ad-Dīn to think that he was meant by the call. But when he turned his head to see this *Šaiḫ al-Islām*, the *darwīš* confirmed the fact

---

[3] For the biography of Ḫair ad-Dīn ar-Ramlī I depend mostly on the first 16 folios of the Princeton MS which contains the most detailed biography written by his student al-Ġīnīnī. (This same biography was summarized by al-Muḥibbī: *Ḫulāṣa*. II, 134-139). Two other biographies were added in the MS, one from Fayyūmī's *Taḏkira* (*Muntazah al-ᶜUyūn*) and the other from *Ḏail ar-Raiḥāna* by Ibn Qaḍīb al-Bān. On the margin a part of a third biography was taken from Muḥibbī's *Nafḥa* (See II, 254-263). See also al-ᶜAyyāšī: II, 311-13.

[4] *Ḫulāṣa*. IV, 435. Šaiḫ Mūsā died on the 11th of Šawwāl, 1007/7th of May, 1599.

[5] *Ḫulāṣa*. III, 254. Fāyid died ca. 1016/1607-1608.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000022

that he himself was meant by his call by beckoning to Ḫair ad-Dīn himself. The youth approached him, kissed his hand and won his blessings. From that time onwards, this "prophecy" of Fāyid's, if so we may call it, was going to direct the steps of Ḫair ad-Dīn and the seat at the entrance was going to become a center of attraction for him. The sittings at the feet of the 'saint' became lengthy and the blessings increased. Fāyid, who was himself an experienced barber, taught Ḫair ad-Dīn his profession and gave him two razors and a whetstone which Ḫair ad-Dīn kept as a significant gift until the end. Sufism, or rather darwishism, whether checked by *fiqh* or not, was the strongest current in those days. It is true that Ḫair ad-Dīn was going to play the role of the real *faqīh*, but in his personal behaviour he was not going to be a stranger to sufism.

After the self-comfort brought by the blessings of Fāyid, a new uneasiness started to trouble the quietness of Ḫair ad-Dīn. He disputed with his brother about the field of specialization he was going to follow; whereas his brother urged him to study Ḥanafī *fiqh*, he insisted on sticking to Šāfiᶜī *fiqh*. It is clear that the choice of his brother was connected with the vocational prospects for Ḫair ad-Dīn in the future. To be a Ḥanafī *faqīh* guaranteed, then, a much desired place in the government.[6] Ḫair ad-Dīn's sufi inclinations, his primary studies in Ramla and his idealism at that age, however, all stood strongly against such an early imposition of worldly incentives to shape a career. The matter was finally decided by certain Azharites who advised the youth to visit Šāfiᶜī's shrine, to lay the problem in written form on the surface of Šāfiᶜī's tomb and to expect the answer in a dream. The generalized answer of Šāfiᶜī, "Both of us are on the right path" was easily interpreted by the advisors as a license from Šāfiᶜī to Ḫair ad-Dīn to study the Ḥanafī doctrines.

During the six years he spent at al-Azhar, Ḫair ad-Dīn studied *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *ḥadīṯ*, *qirāᵓāt* (the various Qurᵓānic recitations) and grammar. Among his teachers were Šāfiᶜīs, Mālikīs as well as Ḥanafīs. Two of his teachers, with whom Ḫair ad-Dīn had special connections need be mentioned here. The first was ᶜAbdallāh b. Muḥammad an-Niḥrīrī al-

[6] Cf. AL-ᶜAYYĀŠĪ: II, 308. "Most of the people who follow the Ḥanafī school in this time and since a long time ago, do so for such purposes" (i.e. to get high ranks).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000023

Ḥanafī,[7] to whom Ḫair ad-Dīn was strongly attached and with whom he studied most of the important Ḥanafī sources. An-Niḥrīrī further moved Ḫair ad-Dīn as well as his brother to his resort in Barqūqīya[8] and there gave them private lessons. The second was Ḫair ad-Dīn's colleague, Ibrāhīm al-Laqānī (d. 1041/1631-32),[9] who not only shared with Ḫair ad-Dīn his studies in grammar under the guidance of Abū Bakr aš-Šinwānī (d. 1019/1610-11),[10] but held private lessons for Ḫair ad-Dīn.

The intensive study and uninterrupted diligence were at last fruitful and after getting the deserved certificates, *iǧāzas*, from his masters, Ḫair ad-Dīn found himself ready to return home. For part of the way, he was accompanied by many of his colleagues, all led by their great *šaiḫ* an-Niḥrīrī. When the colleagues decided to go back, an-Niḥrīrī alone insisted on going on a further distance with his disciple; he did not return until he was entreated to do so by Ḫair ad-Dīn. The moment of departure was rather sad, with the teacher exclaiming, "I feel, Ḫair ad-Dīn, as if I am being separated from my soul". In Gaza, on the way to Ramla, Ḫair ad-Dīn was well received by the *ʿulamāʾ* and the Governor, Aḥmad Pāšā b. Riḍwān Pāšā.[11] He arrived in Ramla in Ḏū l-Ḥiǧǧa 1013/May 1605.

Looking back at the Azharite period of ar-Ramlī's career, one notices that ar-Ramlī could, in a relatively short period, acquire an early accomplished scholarly maturity. He copied many books for himself and for others. He was asked, while still a student, to give his legal opinions, *fatwās*, about certain problems. It is clear that he could quickly gain the confidence of his teachers; at the time of his graduation, they obviously considered him a well-equipped scholar in his field. The influence of those teachers who were either moderate sufis or attached to a sufi background must have had a deep impact on the young *šaiḫ* so that he never

---

[7] He is not mentioned in *Ḫulāṣat al-Aṯar*.

[8] A madrasa which was established by aẓ-Ẓāhir Barqūq (d. 801/1398) in the Cairine quarter called Bain al-Qaṣrain.

[9] *Ḫulāṣa*. I, 6-9.

[10] *Op. cit.* 79.

[11] *Op. cit.* I, 187-89. Ibn Riḍwān died in 1015/1606-07. He was a governor for about thirty years and Gaza was a prosperous town during his days.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000024

tried to seek an established post. He felt that, as an Azharite, his life must have a scholarly orientation, that it should be a continuation of the mission of his teachers.

In his native-town, ar-Ramlī dedicated himself to teaching, giving *fatwās* and creating a standard of good behaviour. Before long he became a well-known teacher around whom thronged many students from different provinces and towns such as Gaza, Jerusalem, Damascus, Ḥiğāz, Anatolia and even Maġrib. In Palestine itself, he revived a great interest in learning which almost stamped the whole century. Among his students and those who sought his *iğāza* were notable *ᶜulamāᵓ*, *muftīs*, teachers and famous writers. He was visited by pāšās, vālīs and other high government officials, expressing their wishes for his blessings. He was prompt in answering every question directed to him. The great number of the *fatwās* which he wrote in one day must have astonished the Maġribī traveller, AL-ᶜAYYĀŠĪ and prompted him to say, "I sat all day long with him while the *fatwās* (questions) were flowing to him from the different parts of *Diyār aš-Šām*, and he used to answer them without any charge.... In front of him sat his son-in-law, Muḥammad b. Tāğ ad-Dīn of Ramla; he copied the questions and the *šaiḫ* wrote the answers."[12]

The renown which ar-Ramlī won was not only due to his wide knowledge but also to certain distinguished traits in his character. The fair, reddish-faced, rather tall *šaiḫ*, whose face looked always as if radiating with light, was friendly and kind in treating the people. He was generous to the *ᶜulamāᵓ*, the students and to any other guests. He looked paternally after his students and used his influence to protect them. Though humble to all those who were below him, he was awe-in-spiring to vālīs, judges and politicians. Ramla witnessed during his life its golden days. His legal *šarᶜī* judgments were highly respected and through their implementation justice prevailed. If we were to believe what his student, al-Ğīnīnī, tells us, we can say that the nearby towns of Jerusalem, Gaza and Nablus and adjacent villages, beside Ramla, came to feel the effect of this justice. Whenever his *fatwā*, so al-Ğīnīnī says, contradicted the judgment of a *qāḍī*, the *fatwā* was passed. Accord-

[12] AL-ᶜAYYĀŠĪ: II, 311.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000025

ing to him also, when ar-Ramlī's *fatwā* used to arrive to the beduins, who usually did not heed *šarīᶜa*, they accepted it without argument. Thus many beduins from Karak, Maᶜān, Šarāt and other places came to him seeking his advice. His word was never disputed and his intercession never failed. It is true this could have been due to ar-Ramlī's great moral influence. However, there can be no doubt that his sound opinions together with his good deeds won him that superior charisma. In spite of that, it is not easy to believe that in almost lawless conditions, one man alone could be the sole protector of the law. Even the general atmosphere of the *fatwās* stand against such claims of al-Ğīnīnī.

When ar-Ramlī chose the life of a scholar who spends most of his days in gratuitous teaching, writing free of charge *fatwās* or consulting his sources, he knew well that he was in need of a stable income. After his return from Egypt, he started a plan which could make him self-sufficient economically. One must admit that such a plan could have been unsuccessful had he not had the money to buy, or had he not inherited, some tracts of land. He turned those tracts into orchards of different kinds of fruit-trees and olives, all of which he himself planted. By the time AL-ᶜAYYĀŠĪ met him (1065/1655), he had planted one hundred thousand trees.[13] The harvest of these orchards enabled him to buy more estates until he became, at a certain time, the owner of most of the *ḫāns* and many other buildings in Ramla. The model of these plantations was soon imitated by the people of the town and Ramla, in a short period, became full of orchards and groves competing with other towns and villages of the coastal plain in producing fruits.[14] Ar-Ramlī's income, which amounted to more than one hundred qurušes daily, was managed by his son and his nephews. Taking what might enable him to live decently, Ḫair ad-Dīn spent whatever remained of his income in restoring mosques, helping the needy and copying and binding books. His library contained more than 1200 volumes. His librarian was his son Muḥyī ad-Dīn (d.1071/1661), who took care of hiring book-binders and of classifying the books according to subjects. It is interesting to know that the books were not arranged standing but in

[13] AL-ᶜAYYĀŠĪ: II, 311.

[14] *Ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000026

heaps and whenever Muḥyī ad-Dīn or anyone wanted a book it was taken out after raising all the books that were above it.

The death of this great beneficent person was received with deep sorrow in which the Christians and the Jews took part. Prayers in absence were held on his death in Gaza, Nablus, Ǧīnīn, Damascus, Aleppo, Damietta and several other places.

3. Remarks About Life in Palestine as Reflected in the *Fatāwā*

Ar-Ramlī wrote some commentaries and books about certain problems and a volume of poetical works;[15] but the most important among them is *al-Fatāwā al-Ḫairīya* which represents almost a life-time activity in dealing with the problems of a sector of the Muslim community. These *fatwās* reflect Ḫair ad-Dīn's dependence on a huge number of sources. Most of them deal with the problems of the common man. Those related to cultural matters are very few. Some problems date back to periods prior to the eleventh/seventeenth century. Although ar-Ramlī adheres to the doctrine of the Ḥanafī school, he sometimes finds his answers in the doctrines of other schools. He was extremely happy about two rulings, one decreed by the Sultan and one set by the Ḥanafīs. Every legal case falls out automatically after fifteen years, so the Sultan decreed, except for the legal cases related to the rights of the orphans, the *waqfs*, and the man in absentia.[16] If a certain legal case was not stipulated for precisely by the Ḥanafī legislators, so the Ḥanafī *ᶜulamāᵓ* said, the *muftī* should resort to the doctrines of the Mālikī school because the basic principles of the two schools, the Ḥanafī and the Mālikī, are very close.[17] Judgments according to *ᶜurf* (customary law) are permissible too. The *ᶜurf* in Lydda and Ramla, for instance, considered the shepherd not responsible for any loss in the cattle after driving the herd into town because he was not supposed to bring every part of it to the house of its owner (*Fatāwā*. fol. 321 a). Outside these spheres of partial freedom, adherence to the Ḥanafī doctrines is imper-

---

[15] For some of the extant works of ar-Ramlī see Mach: Nos. 1072, 1094, 1096, 1165, 1198, 1235, 1236, 1238, 1239, 4193, 5249.

[16] Al-ᶜAyyāšī: II, 311 and *Fatāwā*. fol. 261 b.

[17] Al-ᶜAyyāšī: II, 311.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000027

ative. If a man swore three times in one sitting by the divorce of his wife the repudiation is irrevocable. Ar-Ramlī quotes aš-Širbīnī, "It is related that al-Ḥaǧǧāǧ b. Arṭāt, some Šīʿīs and some Ẓāhirīs considered such a repudiation revocable. This opinion was picked by a certain worthless person (most probably he meant Ibn Taimīya) of a later date and this person was imitated by those led astray" (fol. 33 b).

Only once did ar-Ramlī allow himself to express his personal feelings. He was asked if a woman had the right to prevent her neighbour, another woman, from using a baking-oven (*ṭābūn*) situated in the latter's house. After stating that the owner was free in dealing with his own property even if it caused some tolerable harm to other persons in this case, he said, "Most of the neighbours tolerate the smoke of the *ṭābūn*; even *we* suffer from it" (fol. 374 b).

Some information about Palestinian towns is furnished by the *fatwās*. In Nablus, we hear of a certain mosque called as-Saṭūr (fol. 93 a). A problem about the mosques in that town was raised by an astronomer who claimed that all the *miḥrābs* in those mosques were not set in the correct direction of the *qibla* (fol. 5 b). In Jerusalem, the *dizdārs* of the fortress were still working under constraint (fol. 13 b). The monastery of the Franks and all the rooms next to it were in ruins, although the Sultan gave his orders that they should be restored (fol. 73 a). In Lydda, the church was exposed to certain exhortations, although this was also against the orders of the Sultan (fol. 352 a). There are scattered hints about the *iskalas* (ports) of Jaffa and Haifa which tell that they were still functioning (fols. 71 b, 285 a, 352 b). But this is only a partial picture which has to be completed from other sources.

If we were to believe some of these sources, especially LITHGOW's and MAUNDRELL's travels, we find that, early in the century, according to the former, Acre "hath yet some indifferent trade of Merchandize", that Caipha (Haifa) "hath nothing but the remnants of an ancient Abbay", that Caesarea "reserveth but only the memory of ruines" and that Japhta (Jaffa) "is a Sea port of small Bark, but the decaied Towne contayneth not one dwelling house, save only a high Tower".[18] Around the end of the century the picture was almost the

[18] LITHGOW: 205.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000028

same. Acre, according to MAUNDRELL, had nothing but a large *ḫān* in which the French factors have taken up their quarters, and a mosque, and a few poor cottages."[19] Nablus (or Naplosa) was "in a very mean condition."[20] Ǧīnīn was "a large old town", with an old castle and two mosques.[21] Nazareth was "an inconsiderable village."[22]

AL-ᶜAYYĀŠĪ who started his journey in Palestine, significantly enough, from the south, has something quite different to say. Gaza around 1065/1655 was a beautiful large town with a market full of commercial articles and low-priced fruits, though always threatened by beduins raiding the adjacent villages and devastating their farms. The mosque of the town was high and spacious, with a courtyard paved with marble and carved stones. Next to the mosque, towards the south, was a school. Most of the inhabited area, composed of palaces, mosques, *ribāṭs* and shrines, lay between the great mosque and the palace of the governor. Around the town, there were orchards and gardens which extended almost to the city of Ascalon.[23] AL-ᶜAYYĀŠĪ's information about Gaza agrees with what was written about it by Evliyā Çelebi, who visited it in 1649, about sixteen years before AL-ᶜAYYĀŠĪ.[24] In Ramla, the activity in cultivation and building was great, as was alluded to above.

Comparing this information with the information provided by LITHGOW and MAUNDRELL, one can conclude that in the eleventh/seventeenth century, the southern coastal parts of Palestine were more prosperous than its northern parts, both of the coast and the interior. The dividing line that one can draw between those two zones is the one running from the north of Jaffa eastward up to Ǧīnīn and Nablus. The mountainous areas between Ḫān Leb(b)an and Beer(e) — as described by MAUNDRELL — were the continuation of the coastal cultivated areas. In these areas, the farmers built lines of stones to prevent the earth from being washed down and "formed beds of excellent soil rising gradually one above another, from the bottom to the top of the moun-

---

[19-22] MAUNDRELL: 428, 434, 476, 477.

[23] AL-ᶜAYYĀŠĪ: II, 304, 305, 309.

[24] The Turkish traveller mentions that the city had seventy mosques (in eleven of them Friday prayer was held), 600 shops, 1300 houses and 7000 vineyards. *Seyahatname*. III, 130.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000029

tains."[25] This is further strengthened by AL-ᶜAYYĀŠĪ's report about villages between Ramla and Jerusalem where "to the right and to the left the villages had orchards."[26]

The deterioration in the prosperity of the country might be attributed to several reasons, two of which loom paramount in the *fatwās*, namely the lack of security and the disruption in the bureaucratic structure.

Security was always exposed to violation due to the huge number of fire-arms in the hands of the peasants and the beduins.[27] The latter notorious group was a threatening danger to the settlers in villages and towns and to Muslim as well as Christian pilgrims. The definite opinion of ar-Ramlī as well as that of many *muftīs* before him, with regard to these beduins, was that they were complete non-believers and that those people who, though able to check their atrocities, remained totally inactive against them, committed a bigger sin than the beduins themselves (fol. 70 a). The *fatwās* make it clear that such beduins as the Saᶜādina, Banū ᶜAṭīya and others had anti-Islamic beliefs and practices such as taking a divorced woman in marriage before her waiting period (ᶜ*idda*) was over. If a woman quarrelled with her husband and resorted temporarily to a beduin with whom she had the slightest relation, her host would slaughter a lamb, invite his friends to a banquet and consider the woman his own wife. Furthermore, those beduins did not give the right of inheritance to females but rather considered them as part of the inheritance itself. It is related that they did believe in the prophethood of Muḥammad but denied life after death, that they did not perform the prayers and did not pay the alms-tax (*zakāt*). They were not curbed by any religious feelings in killing Muslims, robbing them or taking them as captives then selling the captives, claiming that they were nothing but their

---

[25] MAUNDRELL: 437.

[26] AL-ᶜAYYĀŠĪ: II, 315.

[27] About fire-arms and the ways of smuggling them and how they were bound to increase lawlessness, see URIEL HEYD: *Ottoman Documents on Palestine 1552-1615.* Oxford 1960, 79-89. The *fallāḥīn* in Sanjak Ṣafad alone in 1581 had seven thousand muskets (p. 88). In the *fatwās* some incidents tell how the musket was a very important commodity (fol. 33 a), though it was given in a pawn for one quruš (fol. 363 b). There is a mention of a Hungarian kind of muskets (fol. 367 a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000030

own peasants (*fallāḥīn*) whom they were free to sell or give as a pawn (fol. 87 a).

Even if this picture is a little exaggerated, it reflects the fright that was spread around by those beduins and the deep hatred the settlers felt towards them. In certain cases, the beduins were assisted by some elements among the settlers themselves.[28] The feuds between the Qaisīs and Yamanīs in different parts of the country made the cooperation between the beduins and one faction or another more feasible.[29] This explains why ar-Ramlī invalidated the testimony of the Qaisī against the Yamanī and vice versa (fol. 231 a). The fact that such a cooperation was sometimes a mere claim in the hot climate of feuds repudiates the testimony but does not negate the existence of this cooperation totally (fol. 224 a). Under such circumstances, the need of travellers and pilgrims for protection was very urgent. For such a purpose, the government exempted some of the holders of *ziᶜāmets* in both Jerusalem and al-Ḫalīl (Hebron) from certain duties in return for their escorting the pilgrims to Mecca and haẓreti (Nabī) Mūsā for a certain distance.[30] The caravan of Christian pilgrims from Jerusalem to the Jordan River, in which MAUNDRELL took part, though escorted by soldiers led by the *mutasallim* of Jerusalem, was not safe from attempts at robbery.[31] In the *fatwās* one reads the following significant question, "A man, driven by longing to visit the holy places in Jerusalem and al-Ḫalīl, leaves his town followed by a group of Muslims and non-Muslims who want to feel secure about the safety of their souls and their properties. They accompany him to avoid being attacked by an unjust person or a highway robber. Is that deed of his subject to censure?" (fol. 73 b).

The results of disruption in the bureaucratic structure touched almost every aspect of social and economic life in Palestine during the eleventh/seventeenth century. Suffice it here to examine these results in two fields: the *waqfs* (religious endowments) and the agricultural life.

---

[28] HEYD: 85.

[29] *Ibid.*

[30] *Ibid.* 76. The *firmān* was issued in 1614. For the word *ziᶜāmet* some explanation will come below.

[31] MAUNDRELL: 448 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000031

The two aspects usually become one when the *waqf* is merely a piece of cultivated land.

The *fatwās* refer to several *waqfs* and types of *waqfs* most of which were endowed before the eleventh/seventeenth century.[32] The Egyptian *waqfs* (*al-auqāf al-miṣrīya*), refer, in all probability, to those pious foundations endowed by some Ayyubids and/or Mamluks (fol. 152). There were *waqfs* for the mosque of Jerusalem (fol. 117) for Ibrāhīm's tomb in al-Ḫalīl and *waqfs* for *al-Ḥaramain aš-Šarīfain* (Mecca and Medina), located in Gaza, Jerusalem, Lydda, Ramla and Nablus and included houses, shops, baths and gardens (fol. 143). The Egyptian *waqfs* had a general *nāẓir* (administrator), while the local *waqfs* for *al-Aqṣā* and the tomb of Ibrāhīm had private administrators, in both cases appointed by the Sultan. A certain *waqf* called *irṣādī* is mentioned (fol. 82) and the only identification of it present there is that it is connected with the name of the Sultan. The general context in which this *waqf* occurs suggests that it was a well defined kind of *waqf*, though not in conformity with Qadrī Pāšā's definition of it. Qadrī Pāšā states, "if a tenant of *waqf* spent a sum of his private money on repairing a part of the *waqf* or erected a new establishment in it, by the permission of the *mutawallī* of the *waqf*, because, at that time, the *waqf* did not have enough revenue, his deed was called *irṣād*. In this case the tenant had no right to sell the establishment or his debt but he could ask the *nāẓir* to deduct his debt from the lease of the establishment or to regain it from the revenue of the *waqf*."[33]

It is important to remember that *waqf*-land used to pay *ᶜušr* (tithe) (fol. 79 a) by the leaser (fol. 81 a). Sometimes a village was divided between two *waqfs*, with a *nāẓir* for each division (fol. 173 a). In other cases, half of the village was alloted as *waqf* and half as *sulṭānī*-land (fol. 81 a). The *firmāns* of the previous century (tenth/sixteenth century) tend to show a greater official concern for *waqf* properties than

---

[32] One of the important *waqfs* in Jerusalem in the tenth/sixteenth century (1552) was the *ᶜimāret* or free kitchen for the poor and students founded by Rolexana, wife of Sultan Sulaimān I and it was endowed with landed property in various parts of the country (HEYD: 139).

[33] MUḤ. QADRĪ PĀŠĀ: *Qānūn al-ᶜAdl wa-l-Inṣāf*. Cairo 1928, article no. 461. I should thank Qāḍī Muḥammad al-Muġarbil of Beirut who drew my attention to this source.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000032

for state lands.[34] The question, "what has happened to the *waqfs* of *al-Aqṣā* and those of Ibrāhīm's tomb" in the *fatwās* (fol. 117 a-b) represents a cry of worry. The deterioration in the state of these foundations must have been strongly felt. It seems that the authority of the general administrator and that of the private one had to come to a clash at one point. The general administrator was most of the time away from his office and unable to carry out his responsibilities. There was also a tendency to increase the number of officials sustained by the *waqfs* and to create new posts contrary to the conditions of the donor. This took place in the *waqfs* of *al-Aqṣā* and the tomb of Ibrāhīm (fol. 117). If what the questioner mentioned was true, *al-Aqṣā* had to meet the demands of a numerous host of servants, *muṣaddarīn*, *waqqādīn* (kindlers of lamps), assistants of imams and orators, porters, clerks, custodians, muezzins and policemen. Most of these posts were held on the expense of the maintenance of the mosque, parts of which were in dire need of repair. The fate of some schools was also the same. It is natural that the *waqf* of a certain *madrasa* could not afford payment for two teachers (one Ḥanafī and one Šāfiᶜī), two administrators, three managers (*mutawallīs*), a secretary, a supervisor (*mušrif*), three revenue collectors, a deputy-*nāẓir*, a janitor and a muezzin (fol. 132 b). To have an idea about the revenue of *waqfs*, one can mention here that all the *waqfs* of the *Ḥaramain* were leased in one year for 700 qurušes (fol. 143 b).

Although the *firmāns* seemed to have been very concerned about the peasants in *waqf*-lands,[35] these were sometimes badly treated by *waqf*-administrators. In the *fatwās*, it is reported that the *nāẓir* of the *waqfs* of Ibrāhīm's tomb ill-treated and imprisoned some of the peasants. When *ḥākim-i ᶜurf* intervened and ordered both parties to go to court, the administrator staunchly refused (fol. 85 b). Some administrators resorted to a device called *faṣl* which was sometimes practised by other land-holders. *Faṣl* meant the allotting of certain amounts of wheat, barley, cotton and the like on each peasant, haphazardly appraised, regardless of what the harvest might yield (fols. 79 b - 80 a). Since the grievances of the peasants in *waqf*-lands were suffered by the general body

[34] Heyd: 139-40.

[35] *Ibid. firmān* no. 92.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000033

of the peasants, one can proceed to the second point, i.e. the effects of the disruption of the bureaucratic structure on agricultural life.

The *fatwās* refer to all the lands in Palestine as *ḫarāǧ-muqāsama* lands (fol. 78 b), whether they were *waqf*, *sulṭānī* or private ownership (fol. 80 b). This term defines the relation between the peasant and the land-holder or land-lord. If a peasant cultivated a piece of land he had to pay a portion of its revenue, specifically the third, the fourth or the fifth to its holder or owner. If the portion were found to be overestimated, it could be reduced because *ḫarāǧ-muqāsama* depended on the productive power of the land. On the other hand, all the *sulṭānī* land was considered by the state a tax-farm (*iltizām*). It was given to *tīmār* holders on condition that they pay a certain tax. The *tīmāriot*, however, could keep the revenues he collected for himself in return for services he offered to the state. There were three groups of *tīmārs*: the regular *tīmārs* that yielded no more than 19,999 akçes per year, the bigger *tīmārs* which were called *ziᶜāmets* (*zaᶜīm* being the title of the holder) and produced between 20,000 and 99,999 akçes per year and the third group called the *ḫāṣṣes* which produced more than 100,000 akçes per year.[36] The number of regular *tīmārs* and *ziᶜāmets* in eleventh/seventeenth century Palestine is disputed. ᶜAIN-I ᶜALĪ, early in that century, mentions 7 *ziᶜāmets* and 105 (or 108) regular *tīmārs* in the Sanjak of Gaza, 7 *ziᶜāmets* and 47 *tīmārs* in the Sanjak of Nablus and 8 *ziᶜāmets* and 161 *tīmārs* in the Sanjak of Jerusalem.[37] The peasant had no right in the *tīmār* except the right of cultivation. He could not sell the land or give it as a pawn or a donation (*hiba*). He even could not legally lease it to another peasant, though that was practised often by farmers (fol. 74 b - 75 a). On the other hand, if a *tīmāriot*, usually a *sipāhī*, was given a land planted with olives or any other kind of trees, he had no right to uproot the trees

---

[36] STANFORD J. SHAW: *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. Cambridge University Press 1967, I, 125; for the words *zaᶜīm* and *ziᶜāmet* and *tīmār* in the *Fatāwā*, see fols. 61 b, 74 a, 78 b, 80 b. The akçe (little silver piece) was used up to the end of the seventeenth century. It was at first over a third of a dirham then it suffered a fall almost to half its value.

[37] ᶜAIN-I ᶜALĪ: *Qavānīn-i āl-i ᶜOṣmān der ḫulāṣa-i meżāmīn-i defter-i dīvān*. Istanbul 1280 H; quoted by HEYD: 75, no. 3, 5, 6. Forty of the *tīmāriots* of Jerusalem were exempted in partaking of any war outside their country for the protection of the pilgrims (*Ibid.* 76 and see above).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000034

even if he thought that by doing so he could make the land more productive (fol. 80 b). If a peasant introduced a *kirdār* in the land, i.e. built a house or planted trees or covered it with a new soil, and then voluntarily left it, he could claim no right to that *kirdār* (fol. 342 a).

It is not stated in the *Fatāwā* if the peasant could choose the plants he wanted to grow, but since the interest of both the *tīmāriot* and the peasants was to get the highest yield, the decision of what to grow depended on the nature of the land as well as on the profit to be gained. In one case, a lessee promised to plant peas and then he changed his mind and planted cotton (fol. 294 b). The numerous references to cotton may tell how wide-spread its plantation was (fols. 340 b - 348 b), while *tütün* (tobacco) is rarely mentioned.

The extra duties imposed on the peasants might explain why many villagers abandoned their villages. In addition to *ᶜawāriż-i dīvānīye* and other *takālīf* which were exacted in times of emergency, the peasant had to meet different kinds of local impositions. STANFORD SHAW states that the peasants had to give their *tīmāriot* "a certain amount of free labour, as well as loads of fodder, hay and wood,"[38] but the *Fatāwā* furnishes a much longer list. Ar-Ramlī was asked about two villages which were deserted because of injustice and the imposition of levies for *yāziǧīya* (scribes), *mubāšira* (ushers), *kayyāla* (corn-measurers), *qahwaǧīya* (coffee makers), *qawwāsa* (guards), *ṭabbāḫa* (cooks), *suyyāsa* (*ḥukkām-i siyāsa*) and other innumerable kinds of injustices that had no basis, neither in law nor in *ᶜurf* (fol. 80 b). Other impositions included certain fixed monthly payments (*mušāhara*), the cost of a robe of honour (*ḫilᶜa*), the cost of wood (*ḥaqq ḥaṭab*), a gift on Bayram (*ᶜīdīya*), Thursday gifts (*ḫamīsīya*) and what was called *fatḥ minǧal* which could mean either something paid to allow reaping or to offer part of the early harvest (fols. 200 b - 309 a).

Such were then some of the unjust impositions that made the peasants leave their villages. As it happened, though, if the *sipāhī* found those fugitive peasants even after the lapse of thirty years, he forced them to go back to his service or exacted a tax on them for disrupting cultiva-

[38] SHAW: 125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000035

tion, a tax called *kasr al-faddān* (*çift bozan resmi*) (fols. 357 b, 358 a, 329 b). Ar-Ramlī asserts that such unjust procedure was prevalent (fol. 358 a). On the whole, the word *fallāḥ* came to mean, in general, someone similar, if not more miserable than, the feudal serf. One statement points out that a *fallāḥ* could be enslaved by the land-holder who had the full freedom to sell him and lay his hand on anything that belonged to him, including his family (fol. 70 a). The *fallāḥs* are sometimes classed with the beduins as people who preferred custom to Islamic Law and who did not abstain from anti-Islamic behaviour especially in marriages (fol. 70 a). In spite of this gloomy picture, AL-ᶜAYYĀŠĪ must have had a comparatively different outlook when he said, "The *fallāḥs* of Diyār aš-Šām are all known for generosity, truthfulness and faithfulness."[39]

The villagers had to deal with many officials below the *sipāhī*. Some of them are too well known to be mentioned here. However, the following terms are still in need for exact definitions: *al-ᶜarīf*, the *ustāḏ* of the village, *ḥākim-i ᶜurf* and *ḥākim-i siyāsa* (fols. 39 a, 47 b, 69 a, 69 b). The *šaiḫ* of the village is classed, together with the *ᶜarīf* and tax-collector, among those whose testimony should not be accepted (fol. 223 a).

Compared to agriculture, the information about trade in the *Fatāwā* is quite scanty. The commodities vary between agricultural products, cattle, beasts of burden (e.g. horses, mules, donkeys) and certain manufactures. Cotton, soap, olive-oil, sesame-oil and molasses were common and must have formed, together with wheat, the main exports. Gowns, yarns and a kind of spinning called *fallāḥī* (peasant-styled) are also mentioned.[40] Imports included, beside smuggled muskets, rice that was most probably brought from Egypt to the port of Jaffa (fols. 285 a, 328 a). Silk was imported from Tripoli. Haifa port must have encouraged with its activity certain people, called the *ḍāmināt*, who took upon themselves the payment of a specific *ᶜušr* regardless of their profit and also of the money levied on commodities brought to Haifa port by sea and land traders (fol. 352 b). A *qinṭār* of ginned cotton was sold for 38 qurušes, a *mudd* of wheat for three and a calf for four. Many other examples occur

---

[39] AL-ᶜAYYĀŠĪ: II, 249.

[40] Evliyā Çelebi saw in Gaza glass works, the making of wollen dresses, handkerchiefs and large and small towels, *Seyahatname*. III, 130.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000036

in the *Fatāwā*, but the facts here do not have much significance since they are not connected with dates. The currency used composed of the *asadī* qurušes and the Egyptian coins (*qiṭaᶜ*, literally pieces).[41]

Besides beduins, peasants and traders, the *Fatāwā* talks but little about other groups in the society such as Christians, Jews and Druzes. On the other hand, the sufis, as a group, occupy a much more clearly defined place. In spite of ar-Ramlī's sufi inclinations mentioned above, he stood firmly against sufi extravagances. Among the *nāẓirs* of certain saint-shrines, there must have been a number of sufis either because they had certain relations with the sufis buried in those tombs or because they were brought up as sufis. This group lived on what was offered to the shrine by way of vows (*nuḏūr*). Ar-Ramlī states strongly, "This unanimously forbidden action is being performed by a certain group who call themselves sufis and who represent the ideal for their disciples. They go to extremes in demanding offers from the vower, and, if the vower hesitated or refused to give them what they wanted, they take him to court, assisted by the police and *ḥukkām-i siyāsa*. But even this does not satisfy them; they make a deal with tax-collectors of those *nāḥiyas* where the vows take place and agree with them on a fixed sum of money. The tax-collector does what is required of him, gives the fixed sum to the sufi *nāẓir* and keeps the surplus of the money for himself, considering it a blessing (*baraka*) from the *šaiḫs*. These sufi-*šaiḫs*, though quite rich, claim that to levy that money is not permissible for others because the money belongs to one of their grandfathers. They would indeed take anybody who practises it to court, accusing him of committing a major sin" (fol. 14 a). It is not strange, therefore, that ar-Ramlī stood against religious endowments (*waqfs*) for the sufis, although he did allow it for another group, namely the ᶜAlawids of Jerusalem (fols. 124 b - 125 a). The sufi sects mentioned in the *Fatāwā* are the *Qādirīya*, the *Saᶜdīya* and the *Muṭāwiᶜīya*, but the question about them there came specifically from Damascus (fol. 352 b). Another question from that same city dealt with old problems related to sufis such as dancing and

---

[41] Called *asadī* (*esedī*) because they bore the effigy of a lion. It was a silver coin from Flemish or Dutch origin. The Egyptian coins must mean the paras (called medin by the Europeans). (GIBB and BOWEN: *Islamic Society and the West*. Oxford University Press 1957, I, part II, 39, 49-59).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000037

listening to songs (fol. 352 a). In reality, the sufi sects were very numerous and the problems related to them were, more or less, common; but no questions to this effect seem to have come from Palestinian towns or villages. In a third question whose source is not mentioned, the sufis or *fuqarāᵓ* were accused of doing many things against Islamic rules, of distinguishing themselves with a certain dress and of being ignorant of the essential principles in Islamic worship (fol. 350 b). One tends to believe that such questions were sent by certain *faqīhs* and not by the common people. Ar-Ramlī was not, in principle, against sufism. He believed that the *Ṭarīqa* of Ǧunaid was the most correct one because it was free from innovations and based on full submission to God (fol. 352 b).

Connected with sufism in a way was the belief of the professionals that, if anyone of them did not know the patron of his profession, he was going to be insignificant, had no right to practise this profession and was forbidden to get any pay for it. Every tailor should know that Idrīs was his patron. The patron of the carpenters was Noah, of the barbers Salmān al-Fārisī and of the grooms Qanbar, the servant of ᶜAlī. The initiation of any new professional in his trade was called *šadd*, when all professionals of the village or the quarter were invited to a banquet offered by the new novice. The master of the profession was given a robe of honour for granting a certificate to the new graduate (fol. 400 a). These rituals were certainly created before the eleventh/seventeenth century. The practice was still in vogue although it was not much welcomed because of its heavy expenses.

Some details about family relations are clarified in the *Fatāwā*, mainly through marriage and divorce cases. The dowery offered to a woman ranged between 25 and 200 qurušes (fols. 24, 26). It is important to remember that the minimum amount of dowery according to Islamic Law is 10 dirhams. Sometimes the named dowery was high while the real one was much lower just for the sake of prestige (fol. 22 a). Part of the dowery was taken by the girl's father. In one case, the dowery comprised of 85 qurušes for the father, twenty dresses for the girl and five for her paternal uncle (fol. 22 a). It sounds rather strange not to mention the share of the maternal uncle in the *Fatāwā*. At the preliminary stages of the betrothal, the man used to pay something called *milāk* and some money for

the family of the girl to spend on preparing food (fol. 21). When marrying a virgin, the man had to send a fixed sum of money called *šurūṭ* (conditions), which was spent as both expenses in buying *ḥinnāʾ* and as a payment for the woman hair-dresser (*māšiṭa*). Another fixed sum was paid for upholestering the bride's bed linen and covers and for white-washing brass utensils. On the evening of the marriage festival, the bridegroom had to send prepared food (fol. 23 b). It seems that marriage by elopement, to avoid all these and other demands, was not uncommon especially among the peasants (fol. 67 b). The eloper, in one case, took the girl to another village where the *šaiḫ* was the husband of the girl's aunt. The eloper was well received by the *šaiḫ* who gladly agreed to accomplish the rituals of marriage claiming that the ties between him and the girl's family gave him that right. The punishment suggested by the *muftī* was hard beating and prolonged imprisonment for the two men, which may amount in the end to killing (fol. 70 a). The obligations on the bridegroom were sometimes imposed through any man claiming that the bride was his peasant, *fallāḥa*, and that marriage would not take place if the bridegroom did not give that man a robe of honour (fol. 22 a). In the case of divorce, the woman had the right for adequate support from her ex-husband. If the man claimed to be in straightened circumstances (*muᶜsir*), the support did not exceed two shirts, one for the winter and one for the summer, two head-dresses (*ḫimārs*) and one set of bed linen (*milḥafa*). *ᶜUrf* was the ultimate reference to define the *muᶜsir*, and in Palestine, then, the *muᶜsir* was the one who lived on barley or corn bread and oil and who could not afford better than coarse cotton dress (*darārīᶜ*) (fol. 58 b). The support of a certain divorcee during six years was estimated as forty-two qurušes: these could supply her with two coarse cotton dresses, two shirts, two head caps (*ṣimāda*), one waist-sash (*zunnār*), one head-cover (*šunbar*), one under-wear trousers (*libās*) and two slippers (*bābūǧ*) (fol. 61 a).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000039

NEUERE ARCHIVSTUDIEN IN IRAN
ÜBERSICHT UND BIBLIOGRAPHIE

VON

IRAJ AFSHAR

Professor Hans Robert Roemer machte mich während seines ersten Besuches in Iran vor mehr als zwanzig Jahren zum ersten Mal auf die Bedeutung unveröffentlichter Urkunden und anderer Archivalien aufmerksam. Roemer, Herausgeber des als *Šarafnāma* bekannten Inšā'-Werkes des ʿAbdallāh Marwārīd[1], sagte mir damals, die wissenschaftliche Darstellung der Geschichte des islamischen Persiens, vor allem die Erforschung sozialer und administrativer Sachverhalte, sei schlechterdings unmöglich, solange nicht historische Urkunden und Dokumente systematisch gesammelt und wissenschaftlich-kritisch publiziert würden.

Wenige Zeit später griff der Jubilar diesen Gedanken erneut auf und trug ihn im Rahmen des 23. Internationalen Orientalisten-Kongresses zu Cambridge (1954) einem größeren Forum von Fachkollegen vor; durch Vermittlung von Heribert Horst gelang es mir, des Textes seines Vortrages habhaft zu werden: Alsbald veranlaßte ich die Veröffentlichung seiner Übersetzung ins Persische in der Zeitschrift *Farhang-i Īrān-zamīn*[2]. In den Anmerkungen zu dieser Übersetzung verwies ich auf einige diplomatische Studien und Urkundenpublikationen aus der Feder iranischer Historiker. Jedenfalls erweckte Roemers Artikel das Interesse mehrerer iranischer Geschichtsforscher, und ich selbst wandte mich

---

[1] Hans Robert Roemer: *Staatsschreiben der Timuridenzeit. Das Šarafnāmä des ʿAbdallāh Marwārīd in kritischer Auswertung.* Akad. d. Wiss. u. d. Lit. Veröffentlichungen d. Orient. Komm. Bd. 3. Wiesbaden 1952. Vgl. den Kommentar hierzu aus der Feder des Verfassers dieser Zeilen in der Zeitschrift Mihr 8 (1331 š.), 640-644.

[2] Hans Robert Roemer: *Vorschläge für die Sammlung von Urkunden zur islamischen Geschichte Persiens.* In: ZDMG 104 (1954), 362-370. (Pers.:) *Gardāwarī-yi mukātabāt-i tārīḫī-yi Īrān.* In: Farhang-i Īrān-zamīn 4(1335 š.), 145-158.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000040

bald nach seiner Veröffentlichung mit zunehmender Begeisterung der Suche nach unentdeckten historischen Dokumenten zu. Im Maße meiner Erfahrungen auf diesem Gebiete wuchs auch meine Erkenntnis über die Wichtigkeit und Vielseitigkeit dieser Quellengattung. Demgemäß ist es durchaus gerechtfertigt, den Beginn iranischer Studien auf dem Gebiet der Diplomatik und Archivkunde mit der Veröffentlichung der persischen Version von Roemers Vortrag anzusetzen; nunmehr, da durch die Initiative seiner Freunde und Schüler die vorliegende Festschrift herausgegeben wurde, erscheint es als angemessen, den orientalischen Kollegen in aller Welt über den heutigen Stand diplomatischer Sammel- und Publikationstätigkeit in Iran zu berichten[3].

In vergangenen Jahrhunderten wurden Kompendien und Auszüge verschiedener Urkunden wie Erlässe, Rechtsentscheide u. ä. vor allem unter literarischen und rhetorischen Gesichtspunkten angefertigt und beurteilt[4]. Ihre Benutzer waren demgemäß zunächst vor allem Stilisten und Kanzleibeamte. Urkundensammlungen und Inšāʾ-Werke dieser Art dienten zu ihrer Entstehungszeit und noch in späteren Jahrhunderten als Lehrmittel und didaktische Behelfe für die Ausbildung angehender Korrespondenten und Sekretäre. Heute ziehen sie unser Interesse hingegen vor allem unter inhaltlichen Aspekten auf sich. Sie gelten in erster Linie als Quellen für historische und administrative Fakten. Unter den schon vor einiger Zeit veröffentlichten, sozusagen klassischen Inšāʾ-Werken sind zu nennen:

Muʾayyad ad-Daula ʿAlī Ğuwainī: *ʿAtabat al-kataba.* Teheran 1329 š.

Bahāʾ ad-Dīn Muḥammad al-Baġdādī: *At-tawassul ilā t-tarassul.* Teheran 1315 š.

Maulānā Muḥammad Abarqūhī: *Mukātabāt-i Rašīdī.* Lahore 1947.

---

[3] In der vorliegenden Übersicht ist nicht von denjenigen persischen Urkunden die Rede, die sich außerhalb Irans befinden. Gleichfalls wurde davon abgesehen, auf nichtiranische Veröffentlichungen zur persischen Diplomatik einzugehen. Hierzu darf allenfalls darauf verwiesen werden, daß in nächster Zeit ein bibliographisches Verzeichnis bisher veröffentlicher originaler persischer Herrscherurkunden von Bert Fragner zu erwarten ist, vgl. Rāhnamā-yi kitāb 18 (1354 š.), 738-740.

[4] Vor allem existieren zahlreiche solche Sammelbücher (*ğung*) aus der Ṣafawīdenzeit. Hierzu: Muḥammad Taqī Dāniš-pažūh: *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī-yi kitābḫāna-yi markazī-yi Dānišgāh-i Tihrān.* XVI. In derartigen Sammelwerken finden sich neben Gedichten und Briefen auch Texte von Erlässen und anderen Urkunden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000041

ᶜIMĀD AD-DĪN MAḤMŪD GĀWĀN: *Riyāḍ al-inšāᵓ*. Ḥaidarābād (Dekkan) 1948.

Jedes dieser Werke birgt zahllose Details zu verschiedenen Perioden iranischer Geschichte und liefert dem Historiker wertvolles Material[5]. Jüngst war es dem Schreiber dieser Zeilen vergönnt, ein weiteres Inšāᵓ-Werk in Faksimile zu veröffentlichen:

-: *Al-muḫtārāt min ar-rasāᵓil*. Teheran 2535 šš. (Anǧuman-i āṯār-i millī).

Die Publikation beruht auf einem Unikum, das sich in der Wazīrī-Bibliothek (Masǧid-i ǧāmiᶜ) zu Yazd befindet. Dieses Inšāᵓ-Werk stellt ein hervorragendes Spezimen dieser Literaturgattung dar und ist — ungeachtet seines ursprünglich beabsichtigten literarischen Charakters — eine inhaltsreiche Quelle zur Seldschuken- und Īldegüzidengeschichte; vor allem enthält es Texte zahlreicher Urkunden dieser Perioden[6].

Jüngere Urkunden-Sammelwerke sind *Maḫzan al-inšāᵓ* (Steindruck nach Schriftvorlage von MĪRZĀ RIŻĀ KALHUR. Teheran 1286 h.q.), die *Munšaᵓāt-i Mīrzā Mahdī Ḫān Astarābādī* aus der Zeit Nādir Šāh Afšārs, die Sammlungen (Munšaᵓāt) von QĀᵓIM-MAQĀM FARAHĀNĪ, MUᶜTAMAD AD-DAULA NAŠĀṬ IṢFAHĀNĪ, MAḤMŪD ḪĀN MALIK AŠ-ŠUᶜARĀᵓ ṢABĀ, FARHĀD MĪRZĀ MUᶜTAMAD AD-DAULA und ŠAIḪ AR-RAᵓĪS ḤAIRAT QĀĞĀR. Zu den Inšāᵓ-Werken der Qāğārenzeit zählt schließlich MĪRZĀ MUḤAMMAD MUNŠĪ NĀᵓĪNĪS Kompendium *Safīnat al-inšāᵓ* (entstanden 1266/beg. 17. November 1849)[7].

Schließlich gibt es auch Inšāᵓ-Bücher, deren Autoren weniger Verwaltungsbeamte, sondern vielmehr Dichter oder Gelehrte waren: RAŠĪD AD-DĪN WAṬWĀṬ, SANĀᵓĪ, ĠAZĀLĪ und ḪĀQĀNĪ. Auch diese literarisch sehr bedeutsamen Briefsammlungen sind für den Historiker

---

[5] Es sei hier auf eine Reihe von Aufsätzen MUḤAMMAD TAQĪ DĀNIŠ-PAŽŪHS verwiesen, die unter dem Titel *Dabīrī wa-niwīsandagī* in der Zeitschrift Hunar wa-mardum (Nr. 114 bis 118, 1351 š.) erschienen sind. Darin stellt der Autor eine Anzahl wichtiger veröffentlichter Inšāᵓ-Werke vor.

[6] Die meisten Urkundentexte dieses Werkes betreffen die Atabekszeit in Āẕarbāyğān und die Seldschukenherrschaft in Iṣfahān. Urkunden zu beiden Perioden waren bisher unbekannt. Vgl. hierzu: ĪRAĞ AFŠĀR: *Turbat-i Nizām wa-turbat-i Bahāᵓī dar Iṣfahān*. In: Yaġmā 29 (2535 šš.), 670-674, und ders.: *ᶜAhdnāmaᵓī az Atābak Muḥammad Īldaguzī*. In: Tārīḫ 2(2536 šš.), 82-90.

[7] Die Veröffentlichungen dieser Munšaᵓāt sind bei ḪĀNBĀBĀ MUŠĀR: *Fihrist-i Kitābhā-yi čāpī-yi fārsī* nachzuschlagen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000042

von inhaltlichem Wert und legen Zeugnis von Ereignissen und gesellschaftlichen Zuständen der Lebenszeiten ihrer Verfasser ab.

In unseren traditionellen Chroniken war es bedauerlicherweise kaum üblich, Texte inhaltlich relevanter Urkunden zu inserieren oder zu zitieren. Solche Fälle kommen nur selten vor, wie zum Beispiel im *Ǧāmiᶜ-i Mufīdī* des Muḥammad Mufīd Mustaufī Bāfqī. Im dritten Band bringt der Autor im Zusammenhang mit seiner Selbstbiographie auch den Text zweier Erlässe vom Typus *nišān*[8].

Zur Qāǧārenzeit kam überdies der Brauch auf, gefällige Schriftstücke kalligraphisch begabter Prominenter auf Karton zu kaschieren und in dieser Form aufzubewahren. So kam es, daß eine Reihe originaler Briefschaften, Fermane etc. aus der Feder ᶜAbbās Mīrzās, Qāᵓim-Maqāms, des Qāǧārenschahs Muḥammad, Amīr Niẓām Garūsīs und Mīrzā ᶜAlī Ḫān Amīn ad-Daulas bis heute erhalten sind. Schließlich muß noch betont werden, daß auch die *tarassul* Handbücher, die Leitfäden des Kanzleistils, Texte von Erlässen, Briefen, Verfügungen und dergleichen enthalten, die allerdings kaum als historische Quellen heranzuziehen sind. Ihre Autoren hatten sie zumeist als Muster für Kanzleilehrlinge verfaßt, und selbst wenn sie sich ihrerseits echter Vorlagen bedient haben sollten, so ist dennoch anzunehmen, daß es sich dabei um Kurzfassungen oder Paraphrasen handelt, in denen der ursprüngliche Sachverhalt allenfalls nur entstellt erhalten ist.

I. Die traditionelle Aufbewahrung der Urkunden und der Plan der Gründung eines Nationalarchivs.

Noch zur Qāǧārenzeit war es üblich, daß hohe und höchste Verwaltungsbeamte wichtige Dokumente und Schriftstücke, die unter ihrer Ägide ausgefertigt wurden oder sie dienstlich betrafen, persönlich, das heißt an ihrer privaten Wohnstätte, verwahrten. So konnte es geschehen, daß zahlreiche amtliche Dokumente innerhalb verschiedener Familien vererbt wurden. Wurde nicht gleichzeitig auch das betreffende Amt weitervererbt, gingen in der Folge viele dieser Schriftstücke verloren. Anderenfalls blieben sie zwar im Familienbesitz erhalten, waren später

[8] Muḥammad Mufīd Mustaufī Bāfqī: *Ǧāmiᶜ-i Mufīdī*, ed. Īraǧ Afšār, Teheran 1340 š., 752-754, 759-760.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000043

jedoch nur selten der Öffentlichkeit zugänglich. Noch heute befinden sich auf diese Weise bewahrte qāǧārische Urkunden in großer Zahl in Privatbesitz. Beispielsweise besaß die Familie Mīrzā Ḥasan Ḫān Mustaufī al-Mamāliks bis vor kurzem eine Sammlung von Dokumenten der staatlichen Finanzverwaltung aus drei Generationen (aus der Zeit von Nāṣir ad-Dīn Šāh bis Aḥmad Šāh), die jüngst durch den Urkundensammler Mūsawī angekauft wurden. Diese Sammlung stellt in der Tat das Finanzarchiv Irans aus der späten Qāǧārenzeit dar. Hier sind auch die Urkunden Waǧīhallāh Mīrzā Sipahsālārs zu erwähnen, die in mehreren Gruppen zum Verkauf angeboten wurden; ein Teil davon konnte von der Zentralbibliothek und Zentralstelle für Urkundensammlung der Universität Teheran (*Kitābḫāna-yi markazī wa-markaz-i asnād-i Dānišgāh-i Tihrān*) erworben werden. Angesichts der Tatsache, daß Waǧīhallāh mehrere Jahre hindurch als Statthalter in verschiedenen Provinzen tätig und auch mit militärischen Belangen befaßt war, sind diese Dokumente von einiger Wichtigkeit, vor allem derjenige Teil, der sich auf die Vorgeschichte der Bestallung des qāǧārischen Reformpolitikers Mīrzā Ḥusain Ḫān Sipahsālār bezieht. Der gleichen Institution überließ ein Nachkomme Farruḫ Ḫān Amīn ad-Daula Ġaffārīs das umfängliche Archiv dieses Staatsmannes, dessen Urkunden vor allem für die Erforschung der Kämpfe um Harāt zur frühen Herrschaftszeit Nāṣir ad-Dīns unumgänglich sind.

Die Dokumente derjenigen Institutionen, die in der Folge der Verfassungsrevolution von 1907 entstanden, sind bis heute in den Archiven eben dieser Einrichtungen — Parlament, Ministerien, verschiedene Organisationen und Ämter — aufbewahrt. Das amtliche Archivwesen moderner Prägung wurde vor allem während der Regierungszeit Riżā Šāhs entwickelt und ausgebaut.

Vor etwa 20 Jahren kam der Gedanke der Gründung eines National-Archivs (*āršīw-i millī*) auf, als die UNESCO ihre nationalen Komitees aufforderte, Sonderkommissionen für die Einrichtung derartiger nationaler Archive ins Leben zu rufen. Auch in Iran wurde eine solche Kommission eingesetzt[9]. Im Verlaufe einiger Jahre entwickelte sie einen

[9] Ihr gehörten als Vertreter der Verwaltung Allāhyār Ṣāliḥ, Sayyid Ḥusain Šahšahānī und ʿAbd al-Ḥusain Miftāḥ, die Urkundensammler Maḥmūd Farhād Muʿtamad und Aṣġar Mahdawī sowie die Bibliothekare Muḥammad Taqī Dānišpažūh und Īraǧ Afšār an. Den Vorsitz führte der Archivar Dr. Muḥsin Ṣabā.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000044

Plan für die Anlage eines National-Archivs und leitete ihn den zuständigen staatlichen Stellen zur Beschlußfassung über die entsprechenden gesetzlichen Grundlagen zu. Das Fehlen eines National-Archivs in Iran bewog mich anläßlich der Überlassung eines Kompendiums von Dokumenten und Handschriften über Sayyid Ǧamāl ad-Dīn Afġānī an die Parlaments-Bibliothek (*Kitābḫāna-yi maǧlis-i šūrā*) durch die Familie Mahdawī[10], einen Artikel unter dem Titel *Dīwān-i asnād* zu verfassen, in dem ich die Bemühungen um das Entstehen einer solchen Einrichtung verteidigte[11].

Bald darauf akzeptierten auch die staatlichen Stellen zunehmend den Gedanken der Gründung eines National-Archivs. Schließlich wurde im Jahre 1970 das Gesetz über ein solches Archiv angenommen. Eine nationale Stelle der Urkundenforschung (*Sāzimān-i asnād-i millī-yi Īrān*) wurde ins Leben gerufen; sie entstand als eine der dem Amt des Premierministers angeschlossenen Verwaltungsorganisationen. Zur Zeit obliegt dieser Organisation die Sammlung, Identifikation und Ordnung von Urkunden.

II. Zur Zeit existierende Zentren der Urkundensammlung.

Die heute in Iran vorhandenen Urkunden sind in zwei Gruppen zu teilen: Solche, die an staatlichen Stellen gesammelt und aufbewahrt werden, und diejenigen, die sich nach wie vor in privatem Besitz befinden. Die öffentlichen Sammelstellen und Archive, in denen historische Urkunden (meistens qāǧārischer Herkunft) aufbewahrt werden, sind im folgenden gemäß ihrer Wichtigkeit im einzelnen aufgeführt:

1) *Uṭāq-i asnād* („Urkundenkammer"), eine Aufbewahrungsstelle von Herrscherurkunden, noch aus der Qāǧārenzeit herstammend. Sie untersteht der Hofverwaltung, ist bisher nicht geordnet und verfügt auch

---

[10] Auf seinen beiden Reisen nach Iran (1304/beg. 30. September 1886 und 1307/beg. 28. August 1889) brachte Afġānī jeweils seine persönliche Bibliothek und sein Privatarchiv mit sich. Nach seiner Verbannung verblieben seine Bücher und Schriften im Hause seines Gastgebers Muḥammad Ḥasan Amīn-i Dār aż-żarb; diese Sammlung von Dokumenten verblieb in Familienbesitz seiner Nachkommen, bis sie Dr. Aṣġar Mahdawī der Parlamentsbibliothek überließ. Vgl. Īraǧ Afšār: *Sayyid Ǧamāl ad-Dīn Afġānī*. In: Mihr 13 (1343 š.), 332-337, und ders.: *Sawād wa-bayāż*. I. Teheran 1344 š. und vor allem: Īraǧ Afšār und Aṣġar Mahdawī: *Maǧmūᶜa-yi asnād wa-madārik-i čāp našuda dar bāra-yi Sayyid Ǧamāl ad-Dīn Mašhūr ba-Afġānī*. Teheran 1342 š.

[11] In: Yaġmā 16 (1342 š.), 529-534. Ferner *Īraǧ Afšār*: *Sawād wa-bayāż*. II, 179-186.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000045

über keinen Katalog. Anscheinend wurden die meisten ihrer Urkunden unter Nāṣir ad-Dīn Šāh ausgefertigt.

2) *Wizārat-i umūr-i ḫāriǧa* (Ministerium für Auswärtige Angelegenheiten), das zwei Gruppen qāǧārischer Urkunden besitzt. Die erste enthält Urkunden, die von Anbeginn im Außenministerium abgelegt wurden. Sie sind als *Bāygānī-yi rākid* (Ablagearchiv) bekannt. Die zweite Gruppe bilden jene Urkunden, die auf Befehl Riżā Šāhs vom Hof an das Außenministerium abgetreten und gebunden wurden. Sie werden bis heute in der Ministeriumsbibliothek (*Kitābḫāna-yi wizārat-i umūr-i ḫāriǧa*) aufbewahrt. Ihre Bindung geht zum Teil noch auf eine Anordnung Nāṣir ad-Dīn Šāhs zurück[12]. Die Katalogisierung der Urkunden des Außenministeriums wurde von ʿALĪ AṢĠAR ḤIKMAT im Jahre 1332 š. begonnen, allerdings nicht abgeschlossen. In jüngster Zeit wurde sie wieder aufgegriffen und in wesentlichen Teilen zu Ende geführt[13].

3) *Sāzimān-i asnād-i millī-yi Īrān*: Wie schon oben erwähnt, ist 1970 diese gesamtstaatliche Sammelstelle für Urkunden ins Leben gerufen worden. Bis heute wurde an ihr eine größere Anzahl ṣafawidischer, afšāridischer und qāǧārischer Urkunden zusammengetragen. Wie nicht anders zu erwarten, ist die Zahl der ṣafawidischen und afšāridischen Urkunden begrenzt, im Gegensatz zum qāǧārischen Archivmaterial. Die wichtigsten Urkundensammlungen aus qāǧārischer Zeit, die in letzter Zeit erworben wurden, sind diejenigen von ʿAlāʾ ad-Daula und Iḫtišām ad-Daula[14].

---

[12] Einige dieser Bände erfuhren kuriose Schicksale (vgl. Literaturangaben in Anmerkung 13).

[13] Näheres hierzu ist an folgenden Stellen zu finden: ĠULĀMʿALĪ WAḪĪD-MĀZANDARĀNĪ: *Ganǧīnaʾī girānbahā*. In: Suḫan 24 (1354 š.), 1201-1205. ĪRAǦ AFŠĀR: *Muʾtaman al-Mulk Anṣārī wa-asnād-i ū*. In: Suḫan 25 (2535 šš.), 111-113. Eine Anzahl von Dokumenten des Außenministeriums ist verzeichnet bei: ĪRAǦ AFŠĀR: *Fihrist-i asnād-i qāǧārī dar kitābḫāna-yi wizārat-i umūr-i ḫāriǧa*. In: Našrīya-yi kitābḫāna-yi markazī-yi Dānišgāh-i Tihrān 3 (1342 š.), 105-117. Fihrist-i nāmahā-yi mubādala-yi bain-i pādišāhān wa-sarān-i kišwarhā-yi ǧahān bā darbār-i Īrān az tārīḫ-i 18 žānwiya 1807 mīlādī tā tārīḫ-i 4 mārs 1926 mīlādī. Našrīya-yi šumāra-yi 1 markaz-i barrasī wa-tanẓīm-i asnād-i wizārat-i umūr-i ḫāriǧa. Teheran 1352 š. Ferner: Fihrist-i baḫšī az asnād wa-ʿahdnāmahā wa-safarnāmahā wa-risālahā-yi daura-yi Qāǧārīya. Našrīya-yi šumāra-yi 2 markaz-i barrasī wa-tanẓīm-i asnād-i wizārat-i umūr-i ḫāriǧa. Teheran 1354 š.

[14] SĪRŪS PARHĀM: *Sāzimān-i asnād-i millī-yi Īrān*. In: Rāhnamā-yi kitāb 13 (1349 š.), 658-662. Ders.: *Taʾsīs-i sāzimān-i asnād-i millī-yi Īrān*. In: Māhnāma-yi sāzimān-i umūr-i idārī wa-istiḫdāmī-yi kišwar 11 (Ḫurdād 1349 š.), 1-5. Ders.: *Introduction and*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000046

4) *Kitābḫāna-yi markazī wa-markaz-i asnād-i Dānišgāh-i Tihrān* (Zentralbibliothek und Zentralstelle für Urkundensammlung der Universität Teheran): Dort befinden sich zahlreiche Urkundensammlungen. Ihre Beschreibung ist zum Teil in dem Handschriftenkatalog dieser Bibliothek (Muḥammad Taqī Dāniš-pažūh: *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī-yi kitābḫāna-yi markazī wa-markaz-i asnād-i Dānišgāh-i Tihrān.* I-XVI. Teheran 1330 - 1345 š.) enthalten, einige dieser Sammlungen sind jedoch noch nicht aufgenommen. Die Mikrofilm-Sammlung der Zentralbibliothek enthält viele Aufnahmen von Urkunden aus anderen Sammlungen und Archiven meist privater Natur. Ein gemeinsames Projekt dieser Bibliothek und des *Sāzimān-i asnād-i millī* (siehe oben) besteht darin, die Archivalien der Stiftungsbehörde (*Sāzimān-i auqāf*) und der Provinzialverwaltungsbehörden Irans photographisch aufzunehmen. Bis jetzt wurden diese Vorhaben in den Regionen Gurgān, Šāhrūd, Simnān und Dāmġān realisiert.

5) *Sāzimān-i auqāf* (Behörde für die Verwaltung frommer Stiftungen): Diese Behörde ist dem Amt des Premierministers angeschlossen. In den meisten Provinzen und Distrikten des Landes verfügt sie über Filialen. Erwartungsgemäß befinden sich in ihren Archiven vor allem Originale und Abschriften von Stiftungsurkunden.

6) *Kitābḫānahā-yi maǧlis-i šūrā-yi millī wa-maǧlis-i sinā* (Bibliotheken des Parlaments und des Senats): Die dort aufbewahrten Dokumente sind teils gebunden, teils in losen Blättern erhalten. Ein bemerkenswertes Urkundenkompendium der Parlamentsbibliothek geht auf eine Schenkung von Dr. Aḥmad Matīn-Daftarī zurück[15], wichtig sind ferner die

---

Law of Establishment of Iran National Archives. In: Archivum 20(1970), 179. Herbert E. Angel: *Archives in Developing Countries: Iran as a Case Study.* In: The American Archivist 35 (1972) Nr. 2, 173 f. Bisher veröffentlichte Urkundenverzeichnisse dieser Institution: *Fihrist-i asnād-i Ḥišmat ad-Daula.* I-II. Teheran 1352 und 1353 š. *Fihrist-i asnād-i ʿAlāʾ ad-Daula.* I-II. Teheran 1351 und 1352 š. *Fihrist-i asnād-i nuḫustwazīrī* (1290-1305). Teheran 1350 š. Īraǧ Afšār: *Asnād-i sāzimān-i asnād-i millī-yi Īrān.* In: Rāhnamā-yi kitāb 17(1353 š.), 409-414.

[15] Aḥmad Matīn-Daftarī ist ein Enkel Mīrzā Hidāyats, des Vaters von Muḥammad Muṣaddiq. Mīrzā Hidāyat war wazīr-i daftar, in welcher Funktion er unter dem *mustaufī al-mamālik* lange Zeit hindurch mit Fragen der Staatsfinanzen beschäftigt war. Teile seiner Fiskalurkunden blieben im Familienbesitz; Matīn-Daftarī überließ sie der Parlamentsbibliothek. Zum Kanzleiwesen der traditionellen staatlichen Finanzverwaltung: Aḥmad Matīn-Daftarī: *Asnād-i dīwānī-yi ʿahd-i Qāǧār.* In: Rāhnamā-yi kitāb 9 (1345 š.), 31-35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000047

Sayyid Ğamāl ad-Dīn Afġānī betreffenden, dort befindlichen Dokumente. Auf die Urkunden über Ẓill as-Sulṭāns Statthalterschaft in Iṣfahān, die in der Senatsbibliothek verwahrt werden, sei gleichfalls verwiesen.

7) *Wizārat-i dārā'ī* (Finanzministerium): In diesem Ministerium ist eine größere Anzahl von Finanzdokumenten aus der Qāğārenzeit erhalten, die zur Zeit im Ministerialarchiv aufbewahrt sind.

8) *Marākiz-i asnād-i Pahlawī* (Zentralstellen zur Sammlung von Dokumenten der Pahlawī-Ära): Anläßlich des fünfzigjährigen Bestehens der Pahlawī-Dynastie wurde festgelegt, daß an den oben genannten Institutionen eigene Abteilungen zur Sammlung und Bewahrung von Urkunden aus ihrer Herrschaftzeit einzurichten seien.

9) Es ist ferner zu erwähnen, daß auch eine Reihe von Stadtbibliotheken in den Provinzen über besondere Urkundendepartements verfügen (*Kitābḫāna-yi millī-yi Tabrīz*, *Kitābḫāna-yi Wazīrī* in Yazd, *Kitābḫāna-yi Astāna-yi quds* in Mašhad).

Die privaten Urkundensammlungen sind leider weitgehend unbekannt oder unerforscht. Ihre Besitzer sind meistens kaum bereit, ihre Urkunden der Öffentlichkeit vorzustellen. Jedenfalls ist davon auszugehen, daß in denjenigen Familien, deren Angehörige während der Qāğārenzeit von Bedeutung und Einfluß waren, historische Urkunden in erheblichem Maße vorhanden sind. Es sei hier auf die Familien und Nachkommen der qāğārischen Staatsmänner Qawām as-Salṭana, Wuṣūq ad-Daula, Ḥasan Mušīr ad-Daula, Muʾtaman al-Mulk, Mustašār ad-Daula, Muʿayyir al-Mamālik, Niẓām as-Salṭana und anderer verwiesen.

Eine Anzahl von Personen wandte sich während der letzten dreißig Jahre privater Urkunden-Sammeltätigkeit zu, sei es, weil das gesammelte Material in ihren Augen zunehmenden Antiquariatswert aufwies, sei es aus wissenschaftlichem Interesse. Durch fortgesetzte Käufe und Akquisitionen gelang es einigen von ihnen, in den Besitz beachtlicher Sammlungen zu kommen.

Die wichtigsten privaten Sammler vor allem qāğārischer Urkunden sind:

1) *Dr. Aṣġar Mahdawī*: Er verfügt über ein wohlgeordnetes Familienarchiv, das aus etwa 1 000 000 Urkunden und Briefen besteht. Bei den

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000048

Briefen handelt es sich zum Teil um die Korrespondenzen, die zwischen Ḥāǧǧ Muḥammad Ḥasan Amīn-i Dār aż-żarb und seinen zahlreichen Handelsagenten in den Provinzen Irans, aber auch fremden Städten wie Moskau, Marseille oder Wien ausgetauscht wurden, ferner um Schriftstücke seines Sohnes Ḥāǧǧ Ḥusain Āqā Amīn aż-żarb. Vater und Sohn zählten vor 70 bis 80 Jahren zu den wichtigsten Trägern des iranischen Handels- und Wirtschaftswesens, waren in eine Reihe politischer Affären verstrickt und korrespondierten mit vielen prominenten Persönlichkeiten Irans zu jener Zeit[16].

2) *Mūsawī*: Seine Kollektion zählt zu den besten privaten Urkundensammlungen Irans.

3) *Maḥmūd Farhād Muᶜtamad*: Er hat viele Urkunden und Steuerdokumente von Farhād Mīrzā Muᶜtamad ad-Daula und dem Heeresminister (*wazīr-i laškar*) Mīrzā Mūsā ererbt. Weitere Dokumente brachte er durch Ankauf in seinen Besitz. Der Wert seiner Urkunden ist an seinem zweibändigen Werk über Sipahsālār-i aᶜẓam zu ermessen, das er auf der Grundlage einiger Kompendien seiner eigenen Archivalien verfaßt hat[17]. *Maḥmud Farhād Muᶜtamad* verschied im Jahre 1354 š., seine Kollektion befindet sich heute im Besitze seiner Erben.

4) *Sayyid Ḥusain Šahšahānī*: Der vor nicht allzu langer Zeit Verstorbene war vor allem mit der Sammlung von Urkunden aus der Zeit der Qara Qoyunlu, Aq Qoyunlu und Ṣafawiden befaßt. Eine Anzahl seiner Urkunden wurden in verschiedenen Publikationen Jean Aubins veröffentlicht. Es existiert ein Katalog eines Teiles seiner Sammlung[18].

5) *Ibrāhīm Dihgān*: Der in Arāk wohnhafte Sammler verfügt über eine Kollektion, die Urkunden vom 9./15. bis zum 12./18. Jahrhundert miteinschließt.

---

[16] Asghar Mahdavi: *Les archives Aminozzarb, source pour l'histoire économique et sociale de l'Iran (fin XIXᵉ-début XXᵉ siècle)*. In: Le monde iranien et l'islam 4 (1976-1977), 195-222.

[17] Maḥmūd Farhād Muᶜtamad: *Tārīḫ-i siyāsī-yi daura-yi ṣadārat-i Mīrzā Ḥusain Ḫān Mušīr ad-Daula*. II. Teheran 1325 š. Erneut veröffentlicht unter dem Titel: *Tārīḫ-i rawābiṭ-i siyāsī-yi Īrān wa-ᶜUṯmānī*. Teheran o. J.

[18] Ġulāmriżā Farzānapūr: *Fihrist-i asnād wa-farāmīn wa-mukātabāt-i tārīḫi-yi maǧmūᶜa-yi Āqā-yi Ḥusain Šahšahānī*. In: Nāšrīya-yi kitābḫāna-yi markazī-yi Dānišgah-i Tihrān 1 (1340 š.), 228-270.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000049

6) *Muᶜāwin ad-Daula Ġaffārī*: Seine Sammlung besteht vor allem aus Urkunden Farruḫ Ḫān Amīn ad-Daulas und seines eigenen Vaters Muḥammad Ibrāhīm Ḫān Muᶜāwin ad-Daula; ihr Besitzer hat sie vor einiger Zeit mit der Auflage, sie zu veröffentlichen, der Zentralbibliothek der Universität Teheran überlassen. Inzwischen sind mehrere Bände seiner Urkunden erschienen[19].

III. Urkundenarten.

Die wichtigeren Urkunden, die wir heute kennen, können nach folgenden Gruppen unterteilt werden:

Rechnungsbücher (*Kitābča-yi dastūr al-ᶜamal*) über Staats- und Provinzhaushalte (Einnahmen und Ausgaben)

Steuerveranlagungen (*kitābča-yi mālīyatī*) für die Fiskalverwaltung auf gesamtstaatlicher und provinzieller Ebene

Demographische Statistiken (*Kitābča-yi iḥṣāᵓ-i nufūs*)

Dīwānurkunden: Erlässe, Handschreiben, Diplome, Bekanntmachungen, Verordnungen, amtliche Telegramme u. dgl. (*farmān, dastḫaṭṭ, nišān, manšūr, miṣāl, ruqᶜa, ḥukm, iblāġ, tiligrāfāt*)

Stiftungsurkunden (*waqfnāma*) und Erlässe über herrscherliche Stiftungen

Steuer- und Gehaltsabrechnungen

Privaturkunden (Kaufverträge, Heiratsurkunden[19a], Rechtsgutachten)

Haupt- und Rechnungsbücher privater Handelsunternehmungen.

Korrespondenzen und Briefwechsel prominenter Persönlichkeiten.

Unter dem Gesichtspunkt ihres Quellenwertes verdient eine Urkundengattung besonders hervorgehoben zu werden, wenngleich es sich nicht um Archivalien im eigentlichen Sinne handelt: Gemeint sind auf Stein gemeißelte oder in Fliesen gezeichnete Inschriften, die Urkundentexte wenigstens inhaltlich wiedergeben. Sie finden sich oftmals an

---

[19] Hierzu vgl. die Einleitung von K. Iṣfahāniyān und Q. Raušanī (Hrsg.): *Maḫzan al-waqāᵓiᶜ*. Teheran 1344 š. Bis jetzt sind vier Bände der *Maǧmūᶜa-yi asnād wa-madārik-i Farruḫ Ḫān Amīn ad-Daula* erschienen (Hrsg. waren für Bd. I. K. Iṣfahāniyān und Q. Raušanī, für die weiteren Bände K. Iṣfahāniyān). Die Publikation der 4 Bände erfolgte unter der Aufsicht Ḥusain Maḥbūbī-Ardakānīs (Teheran 1346-1355 š.).

[19a] Im Nigāristān-Museum (Teheran) wurde jüngst eine Ausstellung von Heiratsurkunden veranstaltet. Vgl. *Qabālahā-yi izdiwāǧ-i sada-yi 13 wa-14 dar mūza-yi Nigāristān*. Teheran 2535 šš. Āydīn Aġdāšlū: *Qabālahā-yi nikāḥ*. In: Rāhnamā-yi kitāb 20 (2536 šš.), 643-649.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000050

Freitagsmoscheen oder anderen öffentlichen Baulichkeiten, und beziehen sich oft auf baugeschichtliche Sachverhalte (Erbauungsbefehle, Stiftungsurkunden) und Steuersachen von öffentlichem Interesse. Der erste iranische Historiker, der ihnen seine Aufmerksamkeit zuwandte, war ẒABĪḤ BIHRŪZ. Er veröffentlichte im Jahre 1304 š. zwei epigraphisch erhaltene Fermane aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, die sich auf die Aufhebung von Steuern für öffentliche Bäder, Barbierstuben, Bäckereien und Metzgereien bezogen[20].

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die systematische photographische Aufnahme derartiger epigraphisch überlieferter Urkunden für die Forschung sehr wichtig ist. Beachtliche Aktivitäten fanden auf diesem Gebiet während der letzten fünfzehn Jahre statt, ihre Ergebnisse fanden besonders in Veröffentlichungen architekturgeschichtlichen Inhalts Eingang[21].

Die wissenschaftlich-kritische Veröffentlichung von Urkundentexten hat in Iran keine allzulange Tradition. Zu ihren Begründern zählt wohl M. M. QAZWĪNĪ, der mit seiner Publikation des Schreibens Tīmūrs an Karl VI. von Frankreich zum ersten Mal wissenschaftlich-diplomatische Methoden der Urkundenveröffentlichung in Iran anwandte[22]. Zwar hatte man auch schon früher dem Gegenstand Interesse entgegengebracht, jedoch stets unter Außerachtlassung wissenschaftlicher Grundsätze.

---

[20] Unter dem Titel *Du farmān-i sangī*. In: Maǧalla-yi ʿulūm-i ʿāliya wa-iqtiṣād 2(1304 š.) Nr. 1-2, 67-71.

[21] Die wichtigsten epigraphischen Sammelwerke aus Iran sind:

MASĪḤ ẒABĪḤĪ und MANŪČIHR SUTŪDA: *Az Āstārā tā Astārbād*. Bis jetzt 5 Bände erschienen. Teheran 1349-2536.

AḤMAD IQTIDĀRĪ: *Diyār-i šahryārān*. I-II. Teheran 1353 š.

ḤUSAIN MUDARRISĪ-ṬABĀṬABĀʾĪ: *Turbat-i pākān*. Qum 2535 šš.

LUṬFALLĀH HUNARFAR: *Ganǧīna-yi āṯār-i tārīḫī-yi Iṣfahān*. Iṣfahān 1344 š.

ĪRAǦ AFŠĀR: *Yādgārhā-yi Yazd*. I-II. Teheran 1348-1354 š.

ḤAMĪD ĪZADPANĀH: *Āṯār-i bāstānī wa-tārīḫī-yi Lūristān*. I-II. Teheran 1350 š.

PARWĪZ WARǦĀWAND: *Sarzamīn-i Qazwīn*. Teheran 1349 š.

ḤASAN NARĀQĪ: *Āṯār-i tārīḫī šahristānhā-yi Kāšān wa-Naṭanz*. Teheran 1348 š.

ʿABD AL-ʿALĪ KĀRANG: *Āṯār-i bāstānī-yi Āẕarbāyǧān*. I. Teheran 1351 š.

SAYYID ĞAMĀL TURĀBĪ-ṬABĀṬABĀʾĪ: *Āṯār-i bāstānī-yi Āẕarbāyǧān*. II. Teheran 2535 šš.

[22] MĪRZĀ MUḤAMMAD QAZWĪNĪ: *Nāma-yi Amīr Tīmūr Gūrkān ba-Šarl-i šišum pādišāh-i Farānsa*. In: Kāwa — daura-yi ǧadīd 2(1339 h.q.), 3-6 und in: *Bīst maqāla-yi Qazwīnī*. Bombay. I, 39-48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000051

Den Ergebnissen solch früher Publikationstätigkeit ist demgemäß kaum zu trauen [23].

Jedenfalls widmeten sich in der Nachfolge Qazwīnīs zahlreiche iranische Historiker der Veröffentlichung von Urkundentexten, insbesondere Erlässen und Briefschaften, in zahlreichen Periodica des Landes. Bibliographische Angaben hierzu sind dem nunmehr auf drei Bände angewachsenen Index Iranicus (*Fihrist-i maqālāt-i fārsī*) zu entnehmen [24]. Urkundentexte wurden und werden regelmäßig in den Zeitschriften *Āyanda*, *Armaġān*, *Mihr*, *Yādgār*, *Yaġmā*, *Farhang-i Īrān-zamīn*, *Rāhnamā-yi kitāb*, *Waḥīd*, *Ḫāṭirāt-i Waḥīd* und vor allem in *Barrasīhā-yi tārīḫī* veröffentlicht.

Glücklicherweise wurde es während der letzten beiden Jahrzehnte in Iran allgemein üblich, daß Historiker in wachsendem Ausmaß Urkundensammlungen und -Kompendien veröffentlichen. Vor allem geht es ihnen dabei um die Publikation von ganzen Urkundengruppen, die sich inhaltlich auf bestimmte Personen, Vorfälle oder Sachverhalte beziehen, wodurch große Fortschritte in der Aufbereitung von Quellen für künftige historische Untersuchungen erzielt wurden. Anschließend soll eine Übersicht der wichtigsten diesbezüglichen Veröffentlichungen in chronologischer Reihenfolge gegeben werden.

ᶜAbd al-Ḥusain Nawāʾī: *Asnād wa-mukātabāt-i siyāsī az Tīmūr tā Šāh Ismāᶜīl*. Teheran 1341 š. 751 S.

Īraǧ Afšār und Aṣġar Mahdawī: *Maǧmūᶜa-yi asnād wa-madārik-i čāp našuda dar bāra-yi Sayyid Ǧamāl ad-Dīn mašhūr ba-Afġānī*. Teheran 1342 š. 165 S. und 217 Abb.

Ẓ. Šābitiyān: *Asnād wa-nāmahā-yi tārīḫī wa-iǧtimāᶜī-yi daura-yi Ṣafawīya*. Teheran 1343 š. 394 S.

Muḥammad ᶜAlī Hidāyatī: *Āstāna-yi Rayy. Maǧmūᶜa-yi asnād wa-farāmīn*. Teheran 1344 š. 133 S.

Muḥammad Taqī Dāniš-pažūh: *Asnād-i āstāna-yi Darwīš Tāǧ ad-Dīn Ḥasan Walī Darnyāk*. Teheran 1344 š. 168 S.

---

[23] Zum Beispiel sei hingewiesen auf Mīrzā Ismāᶜīl Hamadānī und Āqāmīrzā ᶜAbd al-ᶜAlī: *Āṯār ar-Raḍawīya min muntaḫabāt aṣ-Ṣadīqīya*. Mashad 1317 h.q. (Waqf-urkunden aus Mashad, die auf Befehl Mīrzā Muḥammad Riżā Ṣadīq ad-Daulas kompiliert wurden). Vgl. M. T. Dāniš-pažūh: *Fihrist-i nusḫahā-yi ḫaṭṭī*. X, 1899-1913.

[24] Īraǧ Afšār: *Index Iranicus*; das ist: *Fihrist-i-maqālāt-i fārsī*. I-III. Teheran 1340 š. — 2536 šš.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000052

ᶜALĪ MUᵓAYYAD ṢĀBITĪ: *Asnād wa-nāmaha-yi tārīḫī az awāᵓil-i daurahā-yi islāmī tā awāḫir-i ᶜahd-i Šāh Ismāᶜīl Ṣafawī.* Teheran 1346 š. 462 S.

KARĪM IṢFAHĀNIYĀN und QUDRATALLĀH RAUŠANĪ: *Maǧmūᶜa-yi asnād wa-madārik-i Farruḫ Ḫān Amīn ad-Daula.* 4 Bände. Teheran 1346-54 š.

ᶜABD AL-ḤUSAIN SIPANTĀ: *Maǧmūᶜa-yi auqāf-i Iṣfahān.* Iṣfahān 1346 š. 438 S.

IBRĀHĪM ṢAFĀᵓĪ: *Asnād-i siyāsī-yi daurān-i Qāǧārīya.* Teheran 1346 š. 486 S.

IBRĀHĪM ṢAFĀᵓĪ: *Guzārišhā-yi siyāsī-yi ᶜAlāᵓ al-Mulk.* Teheran 1347 š. 188 S.

ᶜABD AL-HUSAIN NAWĀᵓĪ: *Šāh Ismāᶜīl Ṣafawī. Asnād wa-mukātabāt-i tārīḫī hamrāh bā yāddāšthā-yi tafṣīlī.* Teheran 1347 š. 419 S.

IBRĀHĪM ṢAFĀᵓĪ: *Asnād-i mašrūṭa.* Teheran 1348 š. 192 S.

ǦAHĀNGĪR QĀᵓIM-MAQĀMĪ: *Yakṣad wa-panǧāh sanad-i tārīḫī az Ǧalāyiriyān tā Pahlawī.* Teheran 1348 š. 432 S.

IBRĀHĪM ṢAFĀᵓĪ: *Nāmahā-yi tārīḫī.* Teheran 1348 š. 180 S.

IBRĀHĪM ṢAFĀᵓĪ: *Asnād-i nau-yāfta.* Teheran 1349 š. 256. S.

ĪRAǦ AFŠĀR: *Sawād wa-bayāż. Ǧild-i duwwum. Qismat-i sanad wa-tārīḫ.* Teheran 1349 š., 158-511.

MUǦTABĀ MĪNUWĪ und ĪRAǦ AFŠĀR: *Waqfnāma-yi rabᶜ-i Rašīdī (al-waqfiya ar-Rašīdīya).* Teheran 1350 š.

IBRĀHĪM ṢAFĀᵓĪ: *Panǧāh nāma-yi tārīḫī.* Teheran 1350 š. 185 S.

IBRĀHĪM ṢAFĀᵓĪ: *Asnād-i bar guzīda az Sipahsālār, Ẓill as-Sulṭān, Dabīr al-Mulk.* Teheran 1350 š. 160 S.

IBRĀHĪM ṢAFĀᵓĪ: *Barghā-yi tārīḫ.* Teheran 1350 š. 151 S.

ᶜABD AL-ḤUSAIN NAWĀᵓĪ: *Šāh Ṭahmāsp-i Ṣafawī. Maǧmūᶜa-yi asnād wa-mukātabāt-i tārīḫī hamrāh bā yāddāšthā-yi tafṣīlī.* Teheran 1350 š. 546 S.

ĪRAǦ AFŠĀR: *Ḫāṭirāt wa-asnād-i Ẓahīr ad-Daula.* Teheran 1351 š. 75 und 523 S.

ḤUSAIN MUDARRISĪ-ṬABĀṬABĀᵓĪ: *Farmānhā-yi turkamānān-i Qarā-Qoyūnlū wa-Aq-Qoyūnlū.* Qum 1352 š. 166 S.

IBRĀHĪM ṢAFĀᵓĪ: *Yakṣad sanad-i tārīḫī.* Teheran 1352 š. 225 S.

ᶜABD AL-ḤUSAIN NAWĀᵓĪ: *Šāh ᶜAbbās. Maǧmūᶜa-yi asnād wa-mukātabāt-i tārīḫī hamrāh bā yaddāšthā-yi tafṣīlī.* 2 Bände. Teheran 1352 š. 286 und 319 S.

ḤUSAIN MUDARRISĪ-ṬABĀṬABĀᵓĪ: *Miṣālhā-yi ṣudūr-i Ṣafawī.* Qum 1353 š. 66 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000053

ĞAHĀNGĪR QĀʾIM-MAQĀMĪ: *Asnād-i fārsī wa-ᶜarabī wa-turkī dar āršīw-i millī-yi Purtaġāl dar bāra-yi Hormūz wa-Ḫalīğ-i Fārs*. I. Teheran 1354 š. 290 S.

MASĪḤ ẒABĪḤĪ und MANŪČIHR SUTŪDA: *Az Āstārā tā Astārbād*. VI-VII. Teheran 2535 šš.

IV. HISTORISCHE PERIODICA, HISTORISCHE FORSCHUNGSZENTREN.

Eines der ersten iranischen Periodica in persischer Sprache, in denen ausschließlich historische Quellenmaterialien und Aufsätze veröffentlicht wurden, ist eine Zeitschrift, die von IBRĀHĪM ṢAFĀʾĪ im Rahmen des „Anğuman-i tārīḫ" gegründet wurde[25]. Außerdem gab der iranische Generalstab die Zeitschrift „Barrasīhā-yi tārīḫī" heraus, die bis heute regelmäßig erscheint und bereits eine Vielzahl bisher unpublizierter Urkunden veröffentlicht hat[26]. Die Iranische Akademie für Literatur und Kunst (*Farhangistān-i adab wa-hunar-i Īrān*) hat im Jahre 1353 š. eine besondere Abteilung für Geschichtsforschung (*Anğuman-i tārīḫ*) eingerichtet. Es handelt sich dabei um eine offizielle Institution, zu deren Obliegenheiten auch das Sammeln und die Publikation von bisher unveröffentlichten Urkunden zählt[27].

Die zur Zeit jüngste Unternehmung auf diesem Gebiet ist die Gründung der Zeitschrift „Tārīḫ" seitens des Departements für Geschichte an der Universität Teheran[28].

ĞAHĀNGĪR QĀʾIM-MAQĀMĪ legte mit seiner Monographie *Muqaddimaʾī bar šināḫt-i asnād-i tārīḫī* (Teheran 1350 š.) eine sehr nützliche Einführung in die Grundlagen der persischen Diplomatik vor. Weitere Erwähnung verdient auch das jüngst verfaßte Werk von ḤASAN ANWARĪ: *Iṣṭilāḥāt-i dīwānī-yi daura-yi Ġaznawī wa-Salğūqī* (Teheran 2535 šš.), mit dessen Hilfe viele terminologische Schwierigkeiten, wie sie bei persischen diplomatischen Studien überreich auftreten, bewältigt werden können. Die beiden genannten Schriften enthalten wichtige Leistungen auf dem Gebiete diplomatischer Forschung in Iran.

---

[25] Diese Zeitschrift änderte mehrmals ihren Titel (Našrīya-yi anğuman-i tārīḫ, Nuktahā-yi bar-guzīda-yi tārīḫ, Pažūhiš-nāma-yi anğuman-i tārīḫ. Vom Murdād 1349 š. bis zum Isfand 1352 š. wurden zwölf Hefte veröffentlicht).

[26] Die Zeitschrift wurde im Jahr 1345 š. gegründet.

[27] Gegenwärtig werden im Rahmen des Anğuman-i tārīḫ persische Urkunden aus türkischen Bibliotheken veröffentlicht.

[28] Diese Zeitschrift existiert seit dem Jahr 2535 šš.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000054

RELIGIÖSE ERZIEHUNG IN IRAN

VON

PETER ANTES

Der Jubilar, den diese Festschrift ehrt, hat sein Leben in den Dienst der Erforschung des islamischen Orients gestellt. Besonderes Interesse fand hierbei vor allem Persien, seine Geschichte, Kultur und Religion. Bei allen theoretischen Studien und Interessen aber bewahrte Professor Roemer stets einen klaren Blick für die Realitäten des Lebens in Iran. Theorie und Praxis waren für ihn nie Gegensätze, sondern komplementäre Aspekte ein und derselben Wirklichkeit. Es dürfte daher angebracht sein, ihm einige Beobachtungen zu widmen, die sich auf islamische Religionsbücher, wie sie gegenwärtig in Irans Schulen im Gebrauch sind, beziehen.

Schulbücher beschreiben die idealen Vorstellungs- und Denkweisen des Volkes, die die Lehrer mit den Schülern einüben sollen. Sie geben daher Auskunft über Werte und Ideale, die der einzelne nach Meinung der Herausgeber dieser Bücher — und dies heißt im Falle Irans: nach Meinung der Regierung — anerkennen und anstreben soll. Diese Werte und Ideale sind folglich die Ziele der erwünschten Erziehung und müssen deshalb nicht den tatsächlichen Vorstellungen der gegenwärtigen Mehrheit der Bevölkerung entsprechen. Ja, eine gewisse Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit ist wohl immer gegeben. Diese Diskrepanz zu überwinden unt trotz anderer Wirklichkeit die Ideale dem Schüler dennoch erstrebenswert erscheinen zu lassen, ist Aufgabe des Lehrers. Je deutlicher die Diskrepanz spürbar ist, desto größer müssen entsprechend die pädagogischen und didaktischen Fähigkeiten des Lehrers sein. Über all dies aber sagen die Schulbücher selbst natürlich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000055

nichts aus.[1] Ihre alleinige Absicht ist es, die Ideale vorzustellen, und in kaum einem anderen Medium lassen diese sich ähnlich deutlich fassen. Da sie kindgemäß formuliert werden müssen, erfreuen sich Schulbücher einer beachtenswert einfachen Darlegung, die sichere Aussagen und Urteile zuläßt. Zusätzlich ist ihre Breitenwirkung bedeutsam. Lediglich Rundfunk, Film und Fernsehen erreichen eine ähnlich große Wirkung bzw. übertreffen sie oft noch.

Schulbuchanalysen können daher wichtige Beiträge zum besseren Verständnis der Erziehungsideale eines Landes leisten und dies, obwohl noch sehr viele methodische Fragen ungeklärt sind.[2] Es ist erfreulich, daß neben die Abhandlungen zum Erziehungswesen im Orient[3] inzwischen auch erste Schulbuchanalysen für einzelne arabische Länder und die Türkei getreten sind.[4] Dem bisherigen Mosaik soll nun ein neues Steinchen hinzugefügt werden. Anhand islamischer Religionsbücher aus Irans Volksschulen sollen wenige allgemeine Beobachtungen gemacht, einige Aspekte der Glaubensunterweisung beleuchtet und schließlich der Unterschied zwischen Schia und Sunna angesprochen werden.

---

[1] Hierüber geben gewöhnlich die Beihefte für den Lehrer Auskunft. Im Falle Irans stand mir keines zu den untersuchten Büchern zur Verfügung.

[2] Vgl. hierzu WOLFGANG MARIENFELD: *Schulbuchanalyse und Schulbuchrevision: Zur Methodenproblematik.* In: Internationales Jahrbuch für Geschichts- und Geographieunterricht. XVII, Braunschweig - 7 (1976), 47-54.

[3] Zum Erziehungswesen im islamischen Orient vgl. hinsichtlich der geschichtlichen Entwicklung AHMAD SHALABY: *History of Muslim Education.* Beirut 1954; A.S. TRITTON: *Materials on Muslim Education in the Middle Ages.* London 1957 und mit Blick auf die Gegenwart u.a. A.L. TIBAWI: *Islamic Education. Its Traditions and Modernization into the Arab National Systems.* London 1972 und JOSEPH S. SZYLIOWICZ: *Education and Modernization in the Middle East.* Ithaca, N.Y. 1973 (vgl. dort vor allem S. 387-439 zu Iran).

[4] Zu Tunesien für die Jahre 1956-1969 vgl. MICHEL LELONG: *Le Patrimoine musulman dans l'enseignement tunisien.* Thèse de Doctorat présentée devant l'Université de Provence I, le 20 février 1971. Für die Zeit nach 1969 ders.: *Les évolutions récentes de l'enseignement islamique en Tunisie.* In: IBLA 133 (1974-1), 179-189. Zu Ägypten vgl. OLIVIER CARRÉ: *Enseignement islamique et idéal socialiste. Analyse conceptuelle des manuels d'instruction musulmane en Egypte.* Beyrouth 1974. Zu Ägypten, Jordanien, Syrien und Türkei vgl. MICHAEL WINTER: *Prinzipien religiöser Erziehung im heutigen Islam.* In: Drei Wege zu dem einen Gott. Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen, hrsg. von A. FALATURI, J.J. PETUCHOWSKI und W. STROLZ. Freiburg-Basel-Wien 1976, 141-161. Zur Türkei allein vgl. OĞUZ KARAGÖZ: *Der Islam im Widerstreit. Religionspolitik und Nationalismus in der Schulerziehung der Türkischen Republik 1923-1960.* Phil. Diss. Freiburg i. Br. 1976.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000056

1. *Allgemeine Beobachtungen*

Religionsunterricht ist in Irans Schulen ordentliches Lehrfach. Er wird nach Religionen getrennt erteilt, so daß es de facto islamischen und christlichen Religionsunterricht gibt, wobei letzterer hier völlig unberücksichtigt bleibt.

Der Religionsunterricht vermittelt religiöses Grundwissen und legitimiert dadurch offensichtlich eine relativ säkularisierte Unterweisung in den anderen Schulfächern, die sich kaum von der, wie sie in den Schulen der Länder Europas üblich ist, unterscheidet. So enthalten die Lehrbücher[5] für das Fach „Persisch" etwa kaum religiöse Inhalte. Lediglich ein Bekenntnis zu Gott als Schöpfer,[6] der mehrfache Dank für Gottes Gaben[7] und einige Hinweise auf den Propheten und den Koran[8] lassen an eine islamische Umgebung denken. Wie wenig dies letztlich ist, fällt auf, wenn man bedenkt, wie viele Texte und Bilder beispielsweise dem Schah[9] und der kaiserlichen Familie[10] gewidmet sind. Auch bei den Schilderungen der Feste und Feiertage[11] nehmen die zu Ehren der kaiserlichen Familie und des Landes Iran einen unvergleichlich breiten Raum ein. Der Leser hat fast den Eindruck, als gäbe es überhaupt nur für Iran typische Feste, praktisch aber keine allgemeinislamischen Feiertage.

Europäisch mutet das Familienbild der „Persisch"-Lehrbücher an.

---

[5] Sämtliche Lehrbücher, die hier zur Sprache kommen, wurden herausgegeben vom Ministerium für Unterricht und Erziehung (*wezārat-i āmūzeš wa-parwareš*) in Teheran. Im Fach „Persisch" tragen sie den Reihentitel „*Fārsī*" (zit. F) und gelten für folgende Klassen: *Awwal-i dabestān* 1354 (= I); *Dowwom-i dabestān* 1353 (= II); *Sewwom-i dabestān* 1353 (= III); *Čahārom-i dabestān*) 1353 (= IV); *Pangom-i dabestān* 1353 (= V).

Im Fach „Religion" tragen sie den Reihentitel „*Taᶜlīmāt-i dīnī*" (zit. D) und gelten für folgende Klassen: *Čahārom-i dabestān* 1354 (= IV); *Pangom-i dabestān* 1348 (= V); *Šešom-i dabestān* 1348 (= VI). Hinzu kommt noch das *Kitāb-i tarbiyat wa-taᶜlīm-i dīnī. Sāl-i dowwom-i ibtidāᵓī* 1345 (zit. D II).

[6] F I, 86.

[7] F II, 2; III, 1; IV, 1, 16; V, 1.

[8] F I, 102 f.

[9] Vgl. F I, 87; III, 39f. Alle Bücher haben als erste Seite ein Bild des Schah.

[10] Vgl. F I, 88. In F II, III und IV folgen auf das Bild des Schah am Anfang des Buches weitere von Mitgliedern der kaiserlichen Familie.

[11] Vgl. F II, 11ff, 139ff; III, 134f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000057

Die Familie, die hier vorgeführt wird, hat gewöhnlich zwei Kinder.[12] Geschlechtsspezifische Rollenverteilung liegt vor, wenn der Junge bastelt und ein Gewehr als Spielzeug erhält, während das Mädchen der Mutter beim Kochen und bei der Hausarbeit hilft und mit einem Spielball beschenkt wird. Jungen und Mädchen aber schreiben diesen Lehrbüchern zufolge Briefe und decken auch beide den Tisch, um die Mutter zu entlasten.[13] Darüber hinausgehende thematische Aussagen oder Hinweise zur Stellung der Frau[14] in der heutigen oder künftigen Gesellschaft Irans, zu Polygamie und Geburtenkontrolle fehlen in den hier untersuchten „Persisch"- und Religionslehrbüchern völlig.[15] Erstaunlicherweise fehlen in diesen „Persisch"- und Religionslehrbüchern auch Äußerungen zu den Sufis.[16]

Betrachtet man die Religionslehrbücher allein, so zeichnen sie sich durch eine einfache, keineswegs überschwengliche Sprache aus. So sind die Erzählungen über das Leben der Propheten und Imame etwa sympathisch, aber nicht schwärmerisch. Rein äußerlich unterscheiden sich die Religionslehrbücher von den Lehrbüchern im Fach „Persisch" durch das Fehlen bildlicher Darstellungen,[17] die in den letzteren vielfältig und farbenfroh sind. Inhaltlich dienen die Religionslehrbücher ausschließlich der Glaubensunterweisung und geben oft konkrete Praxisanleitungen, wie etwa hinsichtlich der richtigen Gebetshaltungen. Die genannten Bücher entsprechen folglich der Konzeption, die die deutsche Religionspädagogik bis in die jüngste Vergangenheit vertreten hat. Bekanntlich sind hierzulande inzwischen andere Konzeptionen entwickelt worden. Diese machen weniger die Aussagen der religiösen Botschaft als

---

[12] Vgl. die Bilder F I, 5, 14-16 und den Text F I, 40ff. Hierbei handelt es sich jeweils um einen Jungen und ein Mädchen. F I, 74 hat der Onkel von Sārā ebenfalls nur zwei Kinder, und zwar zwei Töchter. Lediglich in der Geschichte „der kleine Bruder" (F II, 48f) ist dieser das dritte Kind.

[13] Zu den Beispielen vgl. F I, 41-52.

[14] Eine Ausnahme bildet vielleicht die Lebensbeschreibung der Fāṭima (D V, 81f), wo ihre Tätigkeit als Mutter und Hausfrau hervorgehoben und eigens angemerkt wird, daß sie nichts „ohne die Erlaubnis ihres Gemahls" (S. 82) unternahm.

[15] Dies ist in Jordanien z.B. anders, vgl. WINTER a.a.O. 149ff.

[16] Lediglich F II, 149-154 erzählt eine religiös belanglose Derwischgeschichte.

[17] Ausnahmen sind lediglich die schematischen Darstellungen der Waschungen vor dem Gebet in D II, 65-67 und die Schwarzweißphotos von den Gebetshaltungen in D IV, 22-24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000058

vielmehr die Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft und Welt (= problemorientierter Unterricht) oder die Fragen der Schüler (= schülerorientierter Unterricht) zum alleinigen Auswahlkriterium für Lehrinhalte. In der Praxis bedeutet dies eine weitgehende Säkularisierung des Religionsunterrichtes oder, wie STEN RODHE es einmal formuliert hat, den Übergang „von der christlichen Unterweisung zum Unterricht über Religionen".[18] Vergleicht man mit solchen Konzeptionen den Religionsunterricht in Iran, so ist er uneingeschränkt islamische Unterweisung.

2. *Islamische Glaubensunterweisung*

Gottes Existenz wird als gegeben vorausgesetzt. Die Frage: „wer ist Gott?" ist rein rhetorisch und soll lediglich die Erklärung einleiten, weshalb man vor und nach dem Essen beten soll.[19] Nicht Gottes Existenz, sondern Unsichtbarkeit, ist das eigentliche Problem, wie auch die einfachen Gottesbeweise zeigen.[20] Sprachlich bemerkenswert ist hierbei, daß in diesen Religionslehrbüchern das arabische *Allāh* stets mit *ḫodā* (=Gott) und das arabische *Rabb* (=Herr) gewöhnlich mit *parwardegār* übersetzt wird.[21]

Psychologisch interessant ist die Aussage, daß der Mensch einen Wegweiser begehrt. Sowenig wie Kinder ohne Eltern und Lehrer den rechten Weg finden, sowenig gelingt dies der Menschheit insgesamt ohne die Propheten.[22] Der Vergleich unterstreicht die große Bedeutung, die diese Bücher dem Wissen im allgemeinen zumessen.[23] Im religiösen Bereich zeigt er, daß der Mensch auf die Belehrung durch die Propheten letztlich angewiesen ist. So ergeben sich auch die drei Ziele der islamischen Religionsunterweisung: sie umfassen die Grundlagen der Religion (d.h. den Glauben an Gott, seine Gesandten und den Tag des Gerichtes), die religiösen Pflichten (d.h. Gebet, Fasten etc.) und das

---

[18] So der Untertitel seines Aufsatzes: *Der Unterricht über Religionen. Von der christlichen Unterweisung zum Unterricht über Religionen. Ein Diskussionsbeitrag aus Schweden.* In: Informationen zum Religionsunterricht. III (1971, Heft 4), 1-7.

[19] D II, 3f.

[20] Vgl. D II, 9-13; IV, 3.

[21] Vgl. z.B. D II, 3; V, 20; zu *Allāh* = *ḫodā* auch D IV, 22 ff.

[22] D II, 15f.

[23] D IV, 46; ähnlich auch F IV, 21. Dem entspricht auch der Wahlspruch „Wissen ist Macht", der sich gewöhnlich auf dem Einband findet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000059

sittliche Verhalten (*aḫlāq*).[24] Die Aufzählung der religiösen Pflichten ist dabei — mit Ausnahme der *Šahāda* — mit den sog. „fünf Pfeilern" des Islam identisch. Darüberhinaus umfaßt sie zusätzlich noch *ḫoms*,[25] *ǧihād* und den Befehl, das Gute zu tun, bzw. das Verbot, Böses zu tun. *Ǧihād* wird im Rahmen dieser Aufzählung als „Anstrengung", Gottes Ordnung weiter auszudehnen, verstanden.[26]

Besonders betont wird die Sauberkeit. Sie macht u.a. regelmäßiges Waschen, den Besitz einer eigenen Zahnbürste, aber auch das Sauberhalten von Straßen und Märkten erforderlich.[27] Hierher gehört weiterhin das Einhalten der Speisevorschriften. So sind zum Genuß untersagt: verdorbenes Essen, Fleisch verendeter Tiere, Fleisch von Raubtieren der Wolf- und Pantherarten, Schweinefleisch, Affenfleisch, Fuchsfleisch, Blut oder alkoholische Getränke.[28] Ähnliche Aufzählungen finden sich auch für die unreinen und die reinen Dinge.[29]

Wichtigstes Erziehungsziel ist augenscheinlich das liebe, brave Kind. Liebe, Freundlichkeit usw., kurz: *mehrabānī*, ist die ideale Charaktereigenschaft, die Propheten, Imame und brave Kinder gleichermaßen auszeichnet. Sie äußert sich für das Kind in liebender Ehrerbietung gegenüber den Eltern[30] im Sinne des 4. Gebotes aus dem jüdisch-christlichen Dekalog. Freundlich soll das Kind weiter sein zu seinen Geschwistern, den Nachbarn, den Lehrern, kurz: zu allen Menschen.[31] Diese Freundlichkeit kennt offensichtlich keine Grenzen, weil nach einem Wort ᶜAlīs die Muslime Glaubensbrüder und die Nichtmuslime Mit-Menschen (*hamnouᶜ*) sind.[32] Weder in diesem Zusammenhang noch anderswo werden die Juden oder Christen erwähnt, die bekanntlich als „Schriftbesitzer" unter den Nichtmuslimen eine bemerkenswerte Sonderstellung haben. Die Reihe der Aufforderungen zur Liebe endet bei der Liebe

---

[24] Vgl. D V, 123-130; VI, 1f.
[25] In D V, 64f wird *ḫoms* mit *zakāt* gleichgesetzt.
[26] D V, 129; VI, 63-67.
[27] D V, 11f, aber auch F I, 68f.
[28] D IV, 29.
[29] Vgl. D V, 57f.
[30] Vgl. D II, 70f; IV, 39.
[31] Vgl. D V, 53f; 111ff.
[32] D IV, 19, im Prinzip ähnliche Aussage *ibid.* 40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000060

zum Vaterland. Sie wird zuletzt gefordert, aber nicht mehr religiös begründet;[33] ein Hinweis auf die Liebe zum Tier fehlt.[34]

3. *Schia und Sunna*

„Jeder, der an Gottes Einzigkeit und den Tag der Auferstehung glaubt und die Majestät Muḥammad ᶜAbd Allāh (Segnungsformel) als seinen Propheten anerkennt und die anderen Propheten ehrt, der ist Muslim." Diese[35] und ähnliche Kurzformeln[36] sind durchaus üblich. Nach schiitischem Sondergut sucht man dabei vergeblich.

Tatsächlich aber gibt es in Irans Religionsbüchern auch spezifische Aussagen zum Bekenntnis der Schiiten. Hierzu gehört die Erweiterung der *Šahāda*-Formel: „Ich bezeuge, daß ᶜAlī der Freund Gottes ist." Ein Lehrbuch sagt, es sei besser, diese Formel auf die *Šahāda* folgen zu lassen, und eine Fußnote merkt an, daß es sich hierbei um ein Spezifikum der Schiiten handelt.[37]

Schiitisches klingt weiter an in der paraphrasierenden Übersetzung des „*māliki yaumi d-dīn*" der *Fātiḥa* (Sure 1, 4), wenn es heißt: „Gott, der den Tag der Auferstehung und der Vergeltung eingerichtet hat, damit jeder nach dem Ergebnis seiner Taten empfängt."[38] Hier wird Gott als der Gerechte gesehen, der den Menschen nach seinen Werken beurteilt, und gerade diese Sicht wurde zusammen mit der Lehre von den Imamen bereits anderenorts als wesentlicher Unterschied zur Lehre der Sunna herausgestellt.[39]

Ein Religionslehrbuch bestätigt diese beiden Unterscheidungsmerkmale ausdrücklich. Zunächst nennt es die Glaubensprinzipien des Islam: der Glaube an Gottes Einzigkeit, an das Prophetentum und das Leben

---

[33] D V, 115-117.

[34] Dies ist bemerkenswert, weil in dem Religionsbuch für moslemische Kinder, hrsg. vom Islamischen Zentrum Hamburg o. J. S. 20 und S. 42/44 solche Geschichten stehen. Ansonsten folgt dieses Buch nämlich treu D II, das wohl als Vorlage diente.

[35] D V, 53.

[36] Vgl. dazu u.a. *The Children's Book of Islam*, Part One, ed. by the Islamic Foundation. Leicester-Nairobi-Kano 1975, 33-36.

[37] D V, 16.

[38] D V, 20.

[39] Vgl. dazu PETER ANTES: *Zur Theologie der Schiᶜa.* Eine Untersuchung des *Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmolī.* Freiburg 1971, 28ff, 113f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000061

nach dem Tode (*maᶜād*). In einem weiteren Kapitel folgen dann „zwei andere Glaubensprinzipien": Gottes Gerechtigkeit und das Imamat. Abschließend heißt es hierzu: „Diese zwei Abschnitte, nämlich die Gerechtigkeit (Gottes) und das Imamat, rechnet man gewöhnlich zu den Prinzipien der schiitischen Richtung (*maḏhab-i šīᶜa*)."[40] So hatte es vor Jahren G. E. Zoeckler[41] berichtet, und so ist es offenbar heute noch gültig.

Das erwähnte Kapitel erklärt außerdem, was „Gerechtigkeit" Gottes in diesem Kontext heißt: „Gott hat den Menschen den Verstand (*ᶜaql*) und die Wahlfreiheit (*iḫtiyār*) gegeben, damit sie den richtigen Weg erfassen und ihm gemäß handeln. Wenn jemand den richtigen Weg aufgibt und (stattdessen) das Ergebnis schlechter Taten auf sich nimmt, so ist er (dafür) selbst verantwortlich."[42] Deshalb kommt den Taten der Menschen eine wahrhaft entscheidende Bedeutung zu.[43]

Ausführlich gehen die Religionslehrbücher auf die Imame der Zwölferschia ein.[44] Zusätzlich findet sich unter den Biographien der Imame noch jeweils die der Prophetentochter Fāṭima. Mit keinem Wort aber werden andere Richtungen der Schia wie etwa die der sieben Imame erwähnt. Ohne Einschränkung gilt: „Unsere Imame sind zwölf."[45] Unerwähnt bleiben weiterhin die bekannten Theorien, wie sie oft in der schiitischen Dogmatik oder „Theosophie" (H. Corbin) über die Imame entwickelt werden.

Diese wenigen Beobachtungen konnten sicherlich zeigen, daß auch die Schulbücher Irans wie die anderer Länder manches zutage zu fördern vermögen, was anderswo nur schwer greifbar ist, und daß sich deshalb die Beschäftigung mit ihnen ebenfalls lohnt. Hinsichtlich des Unterschieds von Schia und Sunna jedenfalls haben sie bisherige Vermutungen und Annahmen konkret bestätigen können: das Bekenntnis zur menschlichen Handlungsfreiheit, und damit zur Verantwortung des Menschen für sein Tun, oder umgekehrt der Glaube an Gottes Gerechtigkeit und der

---

[40] D VI, 3f, hier: S. 4.

[41] G.E. Zoeckler: *What the Shiahs teach their Children.* In: MW 16 (1926), 378-398.

[42] D VI, 4.

[43] Vgl. z.B. D VI, 15f oder D IV, 4.

[44] D IV, 14ff; V, 66ff; VI, 17ff.

[45] D IV, 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000062

Glaube an die Imame sind tatsächlich zwei wesentliche Unterscheidungsmerkmale zwischen Schia und Sunna, wo es im Gegensatz zur Schia heißt: „Der Glaube bedeutet, daß du an Gott glaubst, an seine Engel, seine Gesandten und den jüngsten Tag und daran, daß er das Gute und das Böse bestimmt (*bil-qadari...*)."[46]

[46] *Al-Mamlaka l-ᶜarabīya s-saᶜūdīya, ar-riʾāsa l-ᶜāmma li-taᶜlīm al-banāt*: ***Muqarrar at-tauḥīd wal-fiqh lis-sana ṯ-ṯāniya l-ibtidāʾīya lil-banāt.*** Ğudda 1391/1971, **5.** Ein türkisches Beispiel hierzu findet sich bei KARAGÖZ a.a.O. 248.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000063

EIN ARABISCHER SCHRIFTSTELLER IM SCHWARZWALD: ᶜABD AL-ĠAFFĀR MIKKĀWĪS ERZÄHLUNG *FĪ L-ĠĀBATI S-SAUDĀᵓ*

VON

PETER BACHMANN

Der Text der Erzählung, deren deutsche Übersetzung hier vorgelegt wird, findet sich auf den Seiten 87 bis 101 einer Sammlung von Kurzgeschichten, die ᶜAbd al-Ġaffār Mikkāwī im Jahre 1967 in Kairo unter dem Titel *as-Sitt aṭ-ṭāhira* veröffentlichte. Die Geschichte ist aber schon zehn Jahre früher entstanden: an ihrem Schluß weist das Datum 1957 auf das Jahr hin, in dem sie niedergeschrieben wurde. Sie ist also das Werk eines Siebenundzwanzigjährigen, denn Mikkāwī wurde 1930 in Bilqās im Nildelta geboren.

Daten zur Biographie Mikkāwīs habe ich in meinem Aufsatz *ᶜAbd al-Ġaffār Mikkāwī — traducteur et prosateur égyptien contemporain* zusammengestellt, der in den Actes du Vᵉ congrès international d'arabisants et d'islamisants, Brüssel 1970, erschienen ist (Correspondance d'Orient, No. 11, S. 63 - 73). Hier genügt der Hinweis, daß Mikkāwī im Entstehungsjahr unserer Geschichte in Freiburg im Breisgau studierte, und zwar bei dem Heidegger-Schüler Wolfgang Struve, bei den Literaturhistorikern Walter Rehm und Gerhart Baumann, sowie bei dem Orientalisten Oluf Krückmann. Außer in Freiburg studierte Mikkāwī auch an der Freien Universität Berlin. Heute wirkt er als Professor für Philosophie an der Universität Kairo. Besonders den Bemühungen von Fritz Steppat ist es zu danken, daß Mikkāwī zusammen mit dem ägyptischen Schriftsteller Yūsuf aš-Šārūnī inzwischen Deutschland wieder besuchen konnte: nämlich im Jahre 1976, als er sich im Rahmen des Berliner Künstlerprogramms des Deutschen Akademischen Austauschdienstes in Berlin

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000064

einem interessierten und aufgeschlossenen Publikum vorstellen konnte. Hierzu vergleiche man Näheres in: ʾAbd al-Ghaffar Mikkawi, Yussuf asch-Scharuni: *Nachrichten aus Ägypten. Literarisches Colloquium Berlin*/ Berliner Künstlerprogramm des DAAD, Berlin 1977.

Seine Schwarzwaldgeschichte ist sicher nicht die geschlossenste, rundeste Erzählung, die Mikkāwī bisher geschrieben hat. Andererseits verdient sie das Interesse des deutschen Publikums gewiß nicht nur deshalb, weil sie in einem landschaftlich besonders reizvollen Teil Deutschlands spielt und ein Stück der jüngeren deutschen Geschichte einbezieht.

Man kann wohl sagen, daß Mikkāwīs Geschichte das Werk eines jungen Schriftstellers ist, der noch die ihm gemäße Form der Aussage sucht — wie er mit Form und Inhalt, auch mit der Verwendung von arabischer Hochsprache und ägyptischem Dialekt experimentiert, zeigen gerade die Erzählungen, die er in dem Band *as-Sitt aṭ-ṭāhira* zusammenfaßte. Darüberhinaus steht Mikkāwīs Schwarzwaldgeschichte wohl aber auch stellvertretend für eine bestimmte Stufe der Erzählkunst, welche die neue arabische Literatur um die Mitte dieses Jahrhunderts erreicht hatte. Einbeziehung des „Westens" — Anspielung auf europäische Mythen, Geschichte und Kunst, Aufnahme und Verarbeitung europäischer Stoffe und Kunstformen, ihre Verschmelzung mit Orientalisch-Arabischem — ist für diese Stufe charakteristisch. Bekanntlich ist die arabische Erzählliteratur dieses Jahrhunderts ohne ihre europäisch-amerikanischen Vorbilder nicht denkbar.

Bezeichnend für Mikkāwī ist seine genaue Kenntnis der deutschen Philosophie und Literatur. Goethe, Hölderlin, die Brüder Grimm werden in der vorliegenden Geschichte genannt, und in beschreibenden Partien kann man den Einfluß der deutschen Romantik finden. Gerade mit Hölderlin hat sich Mikkāwī lange und intensiv beschäftigt. Ein Beweis dafür ist sein Buch über den Dichter, das 1974 in Kairo erschien (*Hulderlīn, Nawābiġ al-fikr al-ġarbī* 21) — meine ausführliche Besprechung dieses wichtigen Werkes, das auch Mikkāwīs arabische Übersetzung einiger Gedichte Hölderlins enthält, wird in der Zeitschrift *Oriens* erscheinen.

Trotz aller westlichen Einflüsse ist aber Mikkāwīs Schwarzwaldgeschichte ein Werk der arabischen Erzählkunst. Das zeigt sich in ihren Vorzügen und Schwächen. Die Vorzüge liegen m.E. vor allem im ersten,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000065

dem beschreibenden Teil der Geschichte mit ihren überraschenden, aber oft überzeugenden Bildern, die allerdings in ihrer Häufung ihre Herkunft aus der traditionellen arabischen Literatur nicht verleugnen können. Die eigentliche Handlung, der dialogische zweite Teil der Geschichte, ist weniger originell, die Darstellung bewegt sich manchmal an der Grenze zum Rührseligen. Aber es gelingt Mikkāwī, den Dialog durch Bemerkungen aufzulockern, die sich auf die gegenwärtige Situation der Sprechenden beziehen. Die Sprache des Dialogs ist Neuhocharabisch, wodurch das Gespräch eine gewisse Distanziertheit bekommt, die ich versucht habe in der Übersetzung beizubehalten.

ʿAbd al-Ġaffār Mikkāwī : „Im Schwarzwald"

Im Schwarzwald gibt es Wege, die nirgendwohin führen, wie Gänge im verwunschenen Schloß. Wege, welche die Bauern zwar gut kennen, die sie aber unter allen Umständen meiden. Diese Tatsache war mir fremd, als ich an einem der Tage dieses Winters beim Spazierengehen tief in den Wald hineingeriet. Den Gasthof, in dem ich wohnte, hatte ich hinter mir gelassen. Mitgenommen hatte ich nur meinen Mantel, in den ich mich eingemummt hatte, meine Lederhandschuhe und eine Auswahl von Gedichten Hölderlins. Ich sagte mir: das Beste, was ich tun kann, ist, auf den höchsten Gipfel hier zu steigen, denn es gibt ja nichts Schöneres, als den Dichter der Einsamkeit zu lesen, während ich mit ihm allein bin!

Um mich herum ragten überall die Berge auf wie ungeheure Fische, die seit Urzeiten in Schlaf versunken sind. Ich ging zwischen ihnen entlang wie ein Wanderer, den alle seine Gefährten verlassen haben. Der Schnee bedeckte die Bäume, er umarmte ihre Zweige und Nadeln voller Sehnsucht, wie ein weißer Segen, der vom Himmel herabgesunken war. Jedesmal, wenn ich umherblickte, fand ich Buchstaben auf die Oberfläche des Schnees gezeichnet, Herzen und Pfeile und Namen von Jungen und Mädchen.

Ich weiß nicht genau, wieviel Zeit verging, während ich meines unbekannten Weges zog. Voller Freude ging ich auf dem Schnee, wie wenn ich auf Licht wanderte. Das reine Weiß um mich herum erweckte in mir diese seltsame Vorstellung: ich sagte mir, dies ist der Leichnam einer uralten Gottheit, die hier vor Menschengedenken gestorben ist,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000066

und deren toter Leib hier überall ausgestreckt ruht. Jedes Jahr webt ihm die Natur ein neues Totenhemd, jedes Jahr. — Es berührte mich merkwürdig, daß ich das einzige Wesen war, das hier atmete, das in seinem Sein Wärme, Blut und Leben hatte, und in seinen Händen eine Sammlung von Gedichten!

Als ich auf den Gipfel des Berges gestiegen war — den höchsten unter diesen Bergen —, da war mir, als sei ich einer von den Königen, die in der Phantasie der Kinder leben. Das waren die Schneeberge, die um mich herum aufragten, und wieviele Abgründe klafften unter meinen Füßen, ungeheuer groß, traurig stimmend und voller Geheimnisse. Ich öffnete das Buch des einsamen Dichters und vergaß mich selbst — raubt doch die Dichtung Auge, Herz und Gefühl. Ich schlug es erst zu, als ich merkte, daß es dunkel wurde.

Die Sonne sammelte ihre Goldfäden am Horizont, so als wäre sie ein alter Fischer, der sein Netz einzieht. So schnell ich konnte, stieg ich von dem Berg herunter. Wie lange würde ich wohl brauchen, um zum Gasthof zurückzukehren? Sicher würde die Finsternis mir den Weg verlegen. Ich griff weiter aus und begann zu laufen wie ein Flüchtling, den eine unbekannte Gefahr verfolgt. Die Lichter der Herbergen, die im Walde verstreut lagen, waren wie ferne, kurzlebige Sterne, die in einem Augenblick aufleuchten und gleich darauf verlöschen. Die Bäume, an denen ich seit kurzer Zeit vorüberlief, mit dem Schnee, der sie wie ein Lichtbukett umgab, ragten jetzt um mich herum wie schwarze Gespenster, und von den Namen, die auf den Schnee gezeichnet waren — darunter auch der meine —, war keine Spur mehr zu sehen. Tatsächlich, die Dunkelheit war hereingebrochen, und binnen kurzem würden ihre Hände alles wegwischen. Die Schilder, die am Ausgangspunkt eines jeden Weges aufgestellt waren, um den Wanderern im Schwarzwald den Weg zu weisen, — überall begann ich nach ihnen zu suchen. Und wenn ich auch eines fand — wie sollte ich erkennen, was auf ihm geschrieben stand?

Nachdem ich eine Stunde mühsam gegangen war, umgab mich die Finsternis. Ich kam zu einer Kurve, an der ich mich erinnerte, daß ich dort vorbeigekommen war, als ich den Berg hinaufstieg. Ich fragte mich: soll ich nach rechts oder nach links gehen? Und ich begann, Ausschau nach einem Wegweiser zu halten. Alles war weggewischt, versunken in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000067

einem schwarzen Meer. Ich hob meine Hände nahe vor mein Gesicht, konnte sie aber nicht deutlich erkennen. Ich blickte zum Himmel auf und sah den Mond zwischen Wolkenhaufen leuchten wie eine Lampe in einem kleinen Boot, das auf einem düsteren Ozean herumirrt. Da fiel mir die Geschichte von den sieben Studenten ein, die sich am Morgen verlaufen hatten. Vorwurfsvoll blickte ich den Gedichtband an, den ich in der Hand hielt: ist das die Meinung, o du Dichter der Einsamkeit und der Qual?

Ich blickte umher, um einen Gasthof zu erspähen, in dem ich diese Nacht verbringen könnte. Kein Zweifel: zu dem Gasthof zu gelangen, in dem ich wohnte, war ein Ding der Unmöglichkeit. Die Lichter leuchteten von ferne auf, dann verschwanden sie wieder — wie Lämpchen, mit denen ein kleines Kind sein Spiel treibt. Einige von ihnen kamen von einer fernen Höhe, bei anderen schien es, als ob sie in der Tiefe des Abgrunds saßen. Ich wandte mein Gesicht einem Lichte zu, das mir das klarste und nächste zu sein schien. Ich will nichts darüber sagen, wie es mir vorkam, während ich auf es zuging. Ich schloß meine Augen und wandelte wie Orpheus, der die Pfade der Unterwelt durchquert!

Wie glücklich war ich, als das Gebäude vor meinen Augen auftauchte! Ein richtiges Haus, ein Bau der Menschen, mit einer Tür, an die ich klopfen konnte. Was wird sich wohl hinter dieser Tür verbergen? Welches Gesicht wird mich von ihr her mustern? Welche Tragödie wurde geboren und lebte weiter zwischen den Wänden dieses Hauses, oder welche Komödie? Sicher werde ich heute nacht einen Traum verwirklichen, der mich seit langem immer wieder heimsucht. Denn an wie vielen Türen war ich vorbeigegangen, in der Stadt, im Dorf, im Gebirge und in der Ebene, und hatte gewünscht, daß eine Zauberhand sie öffnete, mir zum Eintreten winkte und mich mit der Geschichte bekannt machte, die hinter diesen Wänden sich fortspann, Jahr aus, Jahr ein. In jedes Fenster, in jede Tür, in jede Wand drang mein Auge ein in dem Wunsch, das Geheimnis zu erfahren, das dahinter verborgen war, um es nach kurzer Zeit umzugestalten zu Zeilen auf Papier!

Das Gebäude gewann vor meinen Augen klare Umrisse. Es trat plötzlich aus der Dunkelheit, und ich sah es vor mir stehen. Es war ein kleines, von einem Holzzaun umgebenes Haus, aus dessen Schornstein

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000068

Rauchfäden aufstiegen, welche ich in den dünnen Lichtstrahlen erkennen konnte, die aus dem Fenster drangen. Vorsichtig öffnete ich die Tür des Zaunes. Ich machte einige Schritte auf den trockenen Blättern, die auf den Boden gestreut waren, bis ich zur Türschwelle kam. Kaum hatte ich meinen Fuß auf diese gesetzt, als ein Hund anschlug. Ich schloß die Augen und atmete ganz ruhig: wo ein Hund ist, sind auch Menschen!

Ich klopfte an die Tür. Leichte Schritte näherten sich, und ich spürte, wie jemand in meiner Nähe atmete. Das Licht verschwand vom Fenster, und ich hörte eine Stimme sagen: „Sultan — komm hierher!" Der Hund winselte leise, und ebenso winselte die Tür, als sie geöffnet wurde. Ein altes Gesicht schaute heraus, dessen Züge von einer Öllampe beleuchtet wurden, die ihr Besitzer in der Hand hielt, und ich erkannte, wie der Hund seinen Kopf vorstreckte, um den seltsamen Ankömmling wahrzunehmen. „Wer da?" — Die Tür blieb angelehnt. Die Tür wurde aufgemacht, die Lampe näherte sich meinem Gesicht.

„Guten Abend, mein Herr."

„Guten Abend..."

Bevor mich das alte Gesicht fragen konnte, was ich wollte, legte ich schon los: „Mein Herr, ich bin fremd hier. Die Nacht brach herein, und ich irrte im Walde herum. Kann ich wohl die Nacht bei Ihnen bleiben?"

Bevor er mir antwortete, hörte ich eine Stimme aus dem Innern des Hauses: „Wer ist's, Eduard?"

Da drehte sich der alte Mann um und rief: „Ach, sei still, Maria!"

Dann sagte er: „Bitte sehr, bitte sehr. — Sultan! — Fürchten Sie sich nicht vor ihm. Er ist ein alter, guter Hund. Außerdem ist er krank und kann keiner Fliege was zuleide tun. Bitte, treten Sie ein!"

Der Hund ließ ein unterdrücktes Winseln hören. Einen Augenblick sah er mir ins Gesicht, als ob er einen Menschen erwarte, den er kannte. Da ich ein Fremder war, senkte er seinen Kopf und setzte sich an der Zimmertür hin.

Es näherte sich eine alte Frau, die mir ins Gesicht schaute. Dann wandte sie sich an ihren Mann und fragte: „Wer ist es, Eduard?"

Ich sagte: „Guten Abend, Madame."

Da stellte sich heraus, daß sie nicht hörte. Eduard nämlich näherte seinen Mund ihrem Ohr und sagte mit erhobener Stimme: „Der Herr sagt, daß er hier fremd ist. Er hat sich im Walde verirrt." Dann, zu mir

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000069

gewandt: „Jawohl, mein Herr, der Schwarzwald ist sehr gefährlich, besonders im Winter. Bitte nehmen Sie hier Platz, gleich am Ofen. — Das ist meine Frau Maria."

Ich streckte meine Hand aus und faßte zur Begrüßung die abgemagerte Hand, die sich mir entgegenstreckte.

„Ich selbst heiße Eduard. — Draußen ist's kalt, nicht wahr?"

Ich antwortete: „Es sieht so aus, als ob es heute Nacht Sturm gibt."

Er sagte: „Ja, ja, der Schwarzwald ist sehr gefährlich. Wie viele junge Männer wie Sie haben sich in ihm verirrt! Die Armen. Sie klopften auch an dieser Tür an und übernachteten bei uns. Gefällt Ihnen der Platz?"

Ich sagte: „Natürlich, mein Herr."

Darauf er: „Wir sind jetzt gerade beim Abendessen. Tun Sie uns doch den Gefallen und langen Sie mit zu! Bitte schön, bitte schön. Ein bescheidenes Mahl. Wir sind Bauern, wir leben hier seit zwanzig Jahren. Das Leben der Bauern ist nicht so einfach, wie sich das die Leute denken. — Möchten Sie ein Glas Tee?"

Ich erwiderte: „Gern, dankeschön, mein Herr."

Da sagte er: „Mach uns den Tee, Marie! — Ja, ja, wir leben hier seit zwanzig Jahren. Hat der Herr nicht gesagt, daß er hier ein Fremder ist?"

Ich sagte: „Jawohl, mein Herr. Ich kam auf einer kurzen Reise in den Schwarzwald."

„Sie sind kein Deutscher, wie ich annehme?"

„Nein, mein Herr."

„Aus welchem Lande?"

„Aus Ägypten."

„Ach, Ägypten. In der Wüste, nicht wahr?"

„Die Wüste liegt um uns herum, mein Herr, im Osten und im Westen."

„Ludwig hat auch in der Wüste gelebt. Mein Sohn Ludwig. Das ist eine Fotografie von ihm."

Ich wandte mich, um die Fotografie zu betrachten, die an der Wand hing. Das Bild eines jungen Mannes in Uniform, mit großen Augen, schmalen Lippen. Sein Gesicht überschattete ein Anflug von Trauer und Nachdenklichkeit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000070

Ich sagte: „Vielleicht hat er sich in der Stadt verspätet, mein Herr. Sicher wird er bald zurückkehren."

Er machte mit der Hand ein Zeichen und sagte: „Sparen Sie Ihre Worte. Er wird niemals zurückkehren."

Ich wollte irgend etwas sagen, um dem Gespräch eine andere Richtung zu geben. Da hörte ich ihn sagen:

„Viele sind in diesem Krieg gefallen. Junge Männer wie Ludwig. Haben auch Sie den Krieg kennengelernt, mein Herr? — Mein Sohn ist bei El-Alamein gefallen."

Ich sagte: „Ja, mein Herr, an unserer Grenze."

Da kam der Hund heran, schaute mir einen Augenblick ins Gesicht, dann rieb er seinen Kopf an den Kleidern seines Herrn und setzte sich bei dessen Füßen nieder.

„Das ist Sultan. Mein Sohn hat ihn Sultan genannt. Wissen Sie warum?"

Ich meinte: „Vielleicht hat er viel über den Orient gelesen."

Er sagte: „Ja, Ludwig hat immer viele Bücher gelesen. Dieser ganze Schrank ist voll von Büchern. Er hat sie alle gelesen. Als er diesen Hund fand, sagte er: ‚Wir wollen ihn Sultan nennen, Vater.' Ich fragte: ‚Und wozu dieser fremde Name, Ludwig?' Da sagte er: ‚Weil seine Geschichte bei den Brüdern Grimm steht.' — Wissen Sie, wer die Brüder Grimm sind?"

Ich sagte: „Ich glaube, sie haben eine Sammlung von Kindermärchen verfaßt."

Er sagte: „Genau. Und Ludwig hat mir die Geschichte von Sultan erzählt, wie sie in diesen Märchen steht. — Nehmen Sie ein wenig Butter auf diesen Bissen, bitte sehr... bitte sehr. — Sultan war ein alter Hund, der bei einem alten Bauern und seiner Frau lebte, zwei Leuten wie ich und Maria. Der Mann wollte den alten Hund los sein, als der krank geworden war und die Zähne verloren hatte. — Ich kann gar nicht an so was denken, Herr, nein, nein! — Da sagte der Bauer zu seiner Frau, daß er am Morgen den Sultan töten werde. Der Hund hörte, was er sagte, und wurde sehr traurig. Und er ging zu seinem Freund, dem Wolf, damit der ihm riete, was er tun solle. Da sagte der Wolf zu ihm: ‚Wenn dein Herr dich am Morgen in den Wald führt, und seine Frau und ihr Kind ist bei ihm, dann werde ich dich vor dem Tode retten.' Da sagte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000071

Sultan zu ihm: ‚Und was hast du vor zu tun?' Der Wolf antwortete ihm: ‚Die Frau wird ihr Kind unter dem Baum zurücklassen, da werde ich mich darauf stürzen und es mit den Zähnen packen.' Da sagte Sultan: ‚Nein! Tu das nicht! Ich liebe meinen Herrn, und ich liebe das Kind.' Der Wolf erwiderte: ‚So warte doch! — Du wirst hinter mir herlaufen, ich werde dir das Kind überlassen, und du wirst es seiner Mutter zurückbringen. Da werden sie sich deiner erbarmen, der Bauer wird Mitleid mit dir haben und dich nicht töten.' — Noch ein Stück Brot?"

Ich sagte: „Danke, mein Herr. — Und was geschah danach?"

Er sagte: „Ach ja. — Auch unser Sultan hier ist alt geworden. Seine Zähne sind ihm ausgefallen und er taugt nicht mehr zum Wachen. Aber was meinen Sie wohl, wer es war, der Ludwig geraubt hat? Der Wolf hat ihn nicht geholt. Ihn raubte der Krieg. Der Krieg ist ein großer Wolf, mein Herr. Ein Wolf, der alle Kinder raubt, der die Alten allein läßt, wie mich und Maria. Ohne Kinder. — Sultan hier ist ein treuer Hund. Er hat Ludwig nie vergessen. Passen Sie auf! — Ludwig! Ludwig!"

Der alte Hund reckte den Hals und richtete die Ohren auf. Einen Augenblick stand er da, blickte zur Tür, wedelte mit dem Schwanz und war voller Erwartung. Als aus dem tiefen Schweigen keine Antwort kam, senkte er den Kopf, ließ ein unterdrücktes Winseln hören und hockte sich an die Seite seines Herrn.

Der Mann betastete das Buch, das ich auf den Tisch gelegt hatte, und sagte: „Das ist auch ein Märchenbuch, nicht wahr?"

Ich sagte: „Nein, eine Sammlung von Gedichten."

Da sagte er: „Ach, Gedichte! Ludwig war auch ein Dichter. Oft saß er auf Ihrem Platz, begann zu schreiben und schrieb und schrieb. Die ganze Nacht. — ‚Willst du nicht schlafen, Ludwig?' — ‚Ich schreibe ein neues Gedicht, Vater.' — Ich wollte aus ihm einen Ingenieur oder einen Lehrer machen, aber er sagte mir immer: ‚Wer im Schwarzwald geboren wird, der wird ein Dichter, Vater. Die Vorsehung hat es mir so bestimmt.' — Er war ein fröhlicher Junge, der gern lachte. Wie oft kam er durch diese Tür herein und rief: ‚Sieh mal, Vater! Das ist mein Gedicht. Gedruckt! Heute werden es zwanzigtausend lesen. Sie werden sagen: Heute ist...' — Wie heißt doch gleich dieser Dichter, Maria? Unser größter Dichter?"

Ich fragte: „Meinen Sie Goethe, mein Herr?"

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000072

Er sagte: „Ach ja! — ‚Sie werden sagen: der neue Goethe ist geboren!' — Eines Tages schrieb er ein Gedicht, in dem er den Krieg verfluchte. Jawohl, er haßte den Krieg und sagte immer: Warum Krieg? Warum Krieg?

Läßt wohl der Krieg je eine Blume blühen?
Der Krieg verbrennt die Blumen alle.
Warum Krieg?
Hat je der Krieg ein krankes Kind geheilt?
Der Krieg ermordet alle Kinder.
Warum Krieg? Warum Krieg?

Das Gedicht wurde in der Lokalzeitung veröffentlicht. Da kam die Gestapo hierher. Drei Soldaten, lang wie Bäume. Ich öffnete ihnen die Tür. Da fragten sie mich: ‚Sind Sie der Vater von Ludwig? Wo ist Ihr Sohn?' Ich sagte: ‚Treten Sie bitte ein, meine Herren. Was wollen Sie von Ludwig?' Sie antworteten: ‚Wir haben Befehl, seinen Federhalter zu zerbrechen und ihn zu verhaften.' Ich sagte: ‚Er ist in der Stadt. Er ist noch nicht zurückgekommen.' — Und Ludwig ist bis jetzt nicht zurückgekommen."

Ich fragte: „Was ist geschehen, mein Herr?"

Er erwiderte: „Ja, was wird wohl geschehen sein? Verhaftet haben sie ihn in der Stadt. Ich hörte später, daß sie ihn zu einer Gefängnisstrafe verurteilten. Dann bekam ich einen Brief von ihm, in dem er schrieb, daß sie wegen seines jugendlichen Alters Nachsicht mit ihm hatten und ihn an die Front schickten. Nach El-Alamein. — Haben Sie bei uns Radio gehört?"

Ich antwortete: „Natürlich, mein Herr. Aber was soll die Frage hier?"

Er sagte: „Ich meine, haben Sie das Lied gehört, das die Leute immer wieder verlangen? Das Lied der Soldaten, die aus der Wüste heimkehren?"

Ich sagte: „Ich erinnere mich nicht genau daran, mein Herr."

Da erhob der Mann seine Stimme und begann zu singen. Es war eine rauhe, heisere und traurige Stimme:

„Im glühenden Wüstensand,
Fern, fern vom Vaterland —
Kein Gruß und kein Herz,
Kein Kuß und kein Scherz.
Alles so fern, so fern!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000073

Dort, wo die Rosen blühn,
Dort, wo die Täler grün,
War einst ich zuhaus,
Dort war mein Vaterland.
Alles so fern, so fern.
Dort, wo die Rosen blühn —"

Da hörten wir aus dem Innenraum eine schimpfende Stimme: „Eduard! Kann ich nicht einmal in Ruhe zur heiligen Jungfrau beten?"

Da drehte sich der Mann zu mir und sagte: „Das ist Maria. Die Arme! Bringt das Gebet uns unsern Sohn zurück?"

Dann sang er wieder los:

„War einst ich zuhaus,
Dort war mein Vaterland.
Wo die Rosen blühn —

Die Leute sagen, daß man den Verfasser des Liedes nicht kennt. Daß es ein unbekannter Soldat ist. Was mich betrifft, so steht für mich fest, daß er es war, der das Lied geschrieben hat, mein Sohn Ludwig. Er hatte doch sicher Durst und Hunger, und sein Blut rann über den heißen Sand. — Maria betet jeden Tag, jawohl, mein Herr! Meine Frau ist sehr fromm. Jeden Sonntag gehen wir zusammen hinunter zur Stadt. Sie geht in die Kirche, um zu beten. Ich warte im Wirtshaus auf sie und trinke zwei Becher zum Andenken an meinen Jungen. Haha! Sicher werden Sie sagen, ich sei ein Gottloser. Nein, mein Herr! Aber bringt das Gebet meinen Jungen zurück? Bringt das Gebet überhaupt etwas zurück? — Maria, jedesmal, wenn sie ein Standbild von Jesus sieht, kniet sie davor nieder. Jedesmal, wenn sie ein Bild der heiligen Jungfrau erblickt, küßt sie es und bekreuzigt sich. Sie hat immer darum gebetet, daß sie Ludwig nicht in den Krieg schickten — aber sie haben ihn in den Krieg geschickt. Ist es also nicht am besten, wir trinken und vergessen?"

Ich sagte: „Ich weiß nicht recht, mein Herr. Der Mensch weiß nie, was das Beste ist."

Da sagte der Mann, während er Sultan an der Kette zog: „Entschuldigung, ich habe Ihnen viel zu viel vorgeschwätzt. Es ist schon spät in der Nacht. Ich vergaß mich selbst bei dem Gespräch. Können Sie auf diesem Sofa schlafen? Entschuldigung, aber wir haben kein zweites Bett. Gute Nacht, mein Herr. Schlafen Sie wohl."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000074

Ich erwiderte: „Gute Nacht, mein Herr."

Ich streckte mich auf dem Sofa aus und schloß die Augen. Ich war so erschöpft, wie wenn ich in einem Wasserstrudel kreiste. Ich muß für kurze Zeit eingenickt sein. Dann wurde ich von etwas Unbekanntem geweckt. Eine schwache Stimme, wie die eines kleinen Kindes, drang aus dem benachbarten Zimmer und berührte mich zart. Von dem, was sie sagte, nahm ich einzelne, abgerissene Worte wahr: „O heilige Jungfrau... Wenn Ludwig noch lebt, dann bring ihn mir zurück... O Mutter Jesu, des geliebten... Wenn er schon in die Ewigkeit eingegangen ist, dann bring uns nicht noch einmal Krieg... Du kennst die Herzen der Mütter... O du heilige Mutter... Amen."

Ich schlug die Augen auf. Ich konnte das Gesicht auf dem Bild erkennen, das an der Wand hing. Aus ihm sahen mich zwei große, traurige Augen an.

Ich flüsterte: „Amen."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000075

HERRSCHERTYPEN IM KORAN

VON

HERIBERT BUSSE

1. Einleitung

In dem von Hans R. Roemer 1952 veröffentlichten *inšā'*-Werk „Staatsschreiben der Timuridenzeit" finden sich zahlreich eingestreute Koranzitate, die als loci probantes dienen und mancherlei andere Funktion haben mögen; sie stellen eine wichtige Quelle für das Koranverständnis und das Staatsdenken der Zeit dar. Es wäre verlockend, solche Zitate, die natürlich auch in Originalurkunden vorkommen, zu sammeln und auf ihre Aussage im Kontext hin zu untersuchen. Zuvor muß man sich aber darüber klar werden, was der Koran an Aussagen über Königtum und Herrscheramt enthält und welchen Platz sie in Mohammads Denken einnehmen. Dies soll in meinem Beitrag, wenn auch nur im Überblick, versucht werden.[1]

Der Koran ist ein Buch der Offenbarung und des Wirkens von Propheten in der Welt, kein Geschichtswerk. Mohammad spricht von historischen oder legendären Herrschern und Königen im Kontext der Prophetengeschichte. So finden wir den Pharao und den Nimrod der Legende, die sich beide zum Gott erklären, der eine als Gegenspieler Moses, der andere als Gegenspieler Abrahams; David und Salomo, die

---

[1] Zur Klassifizierung der Propheten im Koran vgl. A. Wensinck: *Muhammed und die Propheten*. In: Acta Orientalia 2 (1924), 168-98. Einzelne Herrschergestalten sind neuerdings in der *EI*, 2. Auflage, behandelt: *Dāwūd*, *Ibrāhīm* (R. Paret,) *Fir'awn*, *Hāmān* (G. Vajda). Einen Einblick in den Stand der Koranforschung vermittelt: *Der Koran*. Hrsg. von R. Paret. Darmstadt 1975 (abgeschlossen 1970). Neue Wege beschreitet J. Wansbrough: *Quranic Studies*. Oxford 1977 (abgeschlossen 1972). — Koranzitate bringe ich nach der Übersetzung von R. Paret (1966): auf die im Kommentar (1971) verwertete Literatur wird hier ein für allemal verwiesen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000076

Königtum und Prophetenamt in Personalunion vereinigen; die Königin von Saba im Zusammenhang mit der Salomo-Geschichte; den nach Ägypten verkauften Joseph, der zum Propheten und in gewissem Sinne auch zum Herrscher heranwächst, und Saul (*Ṭālūt*), der von Samuel auf göttliche Weisung zum König erhoben wird. Bei ihnen schöpft Mohammad fast ausschließlich aus der Bibel bzw. verwandter Literatur; aus dem Alexanderroman, mit biblischen Elementen angereichert, stammt die Erzählung von *Ḏū l-Qarnain*, dem „Zweigehörnten", der die ganze Welt durchwandert und den Glauben predigt. Südarabien wird von der Überlieferung der im Koran nur zweimal kurz erwähnte *Tubbaᶜ* (44, 37; 50, 14) zugeordnet; er lehnte die Glaubensbotschaft ab und ging mit seinem Volk in einem Strafgericht zugrunde. Wir haben also folgende Herrschertypen: Propheten-Könige (David, Salomo, *Ḏū l-Qarnain*, Abraham und Joseph), Gott-Könige (Nimrod, der Pharao und möglicherweise der *Tubbaᶜ*), und schließlich Saul, den vom Propheten eingesetzten König, und die vom Heidentum zum rechten Glauben bekehrte Königin von Saba.

Im Alten und Neuen Testament sowie in deren Auslegungsgeschichte spielt die Typologie eine wichtige Rolle. Die „Typen" sind „vorbildliche Darstellungen kommender, und zwar vollkommenerer und größerer Fakta"; nach R. BULTMANN liegt die Wurzel der Typologie im Gedanken der Wiederholung, und somit wäre sie letztlich dem zyklischen Denken verhaftet.[2] Im Koran finden wir beides: die Strafgerichte der Vergangenheit sind Typen des jüngsten Tages, der alles bisher Dagewesene in den Schatten stellen wird. Andererseits wiederholt sich die Heilsgeschichte in Zyklen, wie R. PARET gezeigt hat[3], und Mohammad selbst sieht sein eigenes Schicksal in dem seiner Vorgänger vorweggenommen, doch findet in der Reihe der Propheten keine Steigerung statt, wenn man davon absieht, daß Mohammad sich als den letzten der Propheten, das „Siegel", versteht. Die Prophetenerzählungen haben ihren „Sitz im Leben" in Mohammads Selbstverständnis und seinem Bedürfnis nach Rechtfertigung vor der Umwelt. Auch die Gegenspieler der Propheten sind immer die gleichen, gottlosen Herrscher und deren Umgebung,

---

[2] Vgl. *Religion in Geschichte und Gegenwart*[3], s.v. *Typologie*.

[3] R. PARET: *Das Geschichtsbild Mohammeds*. In: Welt als Geschichte II (1951), 214-24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000077

die „Vornehmen". In letzteren findet Mohammad den Typus der reichen Notabeln, die seine schärfsten Gegner sind.

Das Verständnis der Propheten- und Herrschererzählungen im Koran aus dem Blickwinkel der Typologie ist geeignet, Abweichungen von der Bibel zu deuten. Ein Paradebeispiel für Mohammads angebliche Mißverständnisse ist Haman, der Wesir Pharaos, nach der Bibel Großwesir des persischen Königs Achaschwerosch. Selbst ein Gelehrter wie J. Fück sah darin einen Beweis, daß „der Koran auf vielen Gebieten der biblischen Geschichte eine geradezu naive Unkenntnis an den Tag legt".[4] Nun ist der Haman der Bibel derjenige, der dem König den Befehl abringt, alle Juden des Reiches töten zu lassen. Ähnliches tut der koranische Haman. Wer den Gläubigen nach dem Leben trachtet, ist „Haman", der Name steht für den Typus. Möglicherweise hat Mohammad die „Verwechslungen" und „Mißverständnisse" schon in seinen Vorlagen vorgefunden, nämlich nicht in der Bibel selbst, sondern in Kommentaren, liturgischen Vorträgen u. ä., aus denen er durch bisher ungeklärte, vielleicht nie klärbare Medien geschöpft hat. Orientalischen Theologen, etwa Afrahat (gest. nach 354), gelang es mit Hilfe der typologischen Betrachtungsweise, das Alte Testament „bis in die entlegensten Einzelheiten hinein christlich umzudeuten".[5] E. Gräf hat 1962 in einer kleinen Abhandlung auf die Möglichkeit hingewiesen, daß z. B. Mohammads Gleichsetzung der Mutter Jesu mit Aarons Schwester (Sure 19, 28) auf wörtlicher Auffassung typologischer Ausdeutung des Alten Testaments beruht.[6]

Wir brauchen diesem Problem hier nicht weiter nachzugehen. Für Mohammad sind Namen, Eigenschaften und Handlungen von Personen der Heilsgeschichte fast beliebig auswechselbar, wie sich zur Genüge zeigen läßt. Er will den Typus herausarbeiten und entwickelt, ob von der christlichen Bibelauslegung angeregt oder nicht, eine eigenständige

---

[4] J. Fück: *Die Originalität des arabischen Propheten.* In: *Der Koran,* 167-82, bes. S. 169. G. Vajda: *Hāmān.* In: *EI*², s.v. (1971) spricht von einer „still unexplained confusion". Die „Verwechslungen" sind aber so häufig, daß sie geradezu zur Methode werden; die Quellensuche ist eine ganz andere Frage.

[5] P. Kawerau: *Das Christentum des Ostens.* Stuttgart u. a. 1972, 38.

[6] E. Gräf: *Zu den christlichen Einflüssen im Koran.* In: *Der Koran,* 188-91 (zuerst in: ZDMG 111, N. F. 37, 1962). Typologisch, d. h. unter Hintansetzung der Chronologie, arbeitet auch J. Wansbrough in den Kapiteln I — III seines Buches.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000078

Typologie. Der Gottergebenheit der Prophetenkönige, ihrer Richterweisheit, ihren Bauten und ihrer universalen, auch den Kosmos einschließenden Herrschergewalt stellt er die entsprechenden negativen Eigenschaften und Handlungen der Gott-Könige gegenüber. Im Mittelpunkt steht auf der einen Seite Salomo, auf der anderen Seite der Pharao. Uns geht es darum, das typologische Schema aufzudecken; die von W. RUDOLPH (1922), K. AHRENS (1930), H. SPEYER (1931) und vielen anderen gestellte Frage nach den Quellen tritt vor diesem Bemühen in den Hintergrund.

2. DAVID UND SALOMO; *Dū l-Qarnain;* ABRAHAM UND JOSEPH

David war Prophet und König; er erhielt von Gott Wissen (*ʿilm*), wurde mit besonderer Gnade ausgezeichnet (27, 15) und war rechtgeleitet und fromm (*muḥsin*) (6, 84). Sein Prophetenamt wird durch die Aussage, Gott habe ihm den Psalter (*zabūr*) gegeben (4, 16; 17, 55), ganz klar bezeichnet, denn neben Thora (*taurāt*) und Evangelium (*inǧīl*) ist der Psalter eine der drei Schriften, die nach koranischer Auffassung zum Corpus der früheren Offenbarungsschriften gehören. Im Kontext der Saulsgeschichte wird auch Davids Kampf mit (dem Riesen) Goliath (*Ǧālūt*) kurz erwähnt (2,249-251). Einzelheiten des Kampfes werden nicht mitgeteilt; David zählte in Sauls Heer zu denjenigen, die stark im Glauben und davon überzeugt waren, daß Gott den Schwachen hilft: „Wie manche geringe Schar hat schon mit Gottes Erlaubnis über eine große gesiegt! Gott ist mit denen, die geduldig sind" (V. 249, am Ende). Gleich im Anschluß über den kurzen Bericht über den Sieg Davids über Goliath heißt es: „Und Gott gab ihm die Königsherrschaft und die Weisheit und lehrte ihn (mancherlei), was er (ihn eben lehren) wollte" (V. 251). Königtum und Prophetenamt erscheinen hier als der Lohn für die von David bewiesene Glaubensstärke und sein Gottvertrauen. Vom „Helfer" (und Schüler) Sauls steigt David selbst zum Königtum auf.

David „war (wahrhaftig) bußfertig" (38, 17), ohne daß an dieser Stelle gesagt wird, worin er gesündigt hatte. Die Bibel berichtet von der Uria-Affäre und Davids Buße, nachdem der Prophet Natan ihm in Form eines Gleichnisses seine Verfehlung vorgehalten hatte (2 Samuel 2,1-15). Im Koran wird das Gleichnis umgeformt zu einem Rechtsstreit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000079

zwischen zwei Männern, die über die Mauer in den Palast einstiegen und dem König ihren Fall vortrugen (38, 21-23). David hatte Furcht vor ihnen, ein Nachklang von Natans Erscheinen vor dem König, gab aber natürlich dem Armen recht. Die Furcht scheint hinreichend motiviert durch das Eindringen der beiden Prozeßgegner in den Palast. David glaubt, daß Gott ihn mit diesem Rechtsstreit einer Prüfung unterzogen habe: „Da bat er seinen Herrn um Vergebung, fiel, indem er sich (gleichzeitig) verneigte (?), nieder und tat Buße" (38, 24). Seine Verfehlung scheint er darin zu sehen, daß die beiden Prozeßgegner sich mit List Zutritt verschaffen müssen und offenbar Opfer eines Fehlurteils des Königs selbst oder eines seiner Richter geworden sind (wofür sich David gleichermaßen verantwortlich fühlt). Gott ermahnt ihn: „David! Wir haben dich als Nachfolger (früherer Herrscher)[7] auf der Erde eingesetzt. Entscheide nun zwischen den Menschen (über die du zu gebieten hast) nach der Wahrheit und folge nicht der (persönlichen) Neigung (von dir), damit sie dich nicht vom Wege Gottes ab in die Irre führt!" (38, 26).

In der stark gekürzten Doublette zu diesem Text (38,17-20), in der nur von Davids Bußfertigkeit gesprochen wird, ist diese der Grund für die Festigung seiner Königsherrschaft: „Und wir festigten seine Königsherrschaft und gaben ihm die Weisheit und die Fähigkeit, Streitfälle zu entscheiden" (V. 20). Die David hier zugesprochene Richterweisheit ist nach dem Prinzip der Typologie aus der Salomo-Geschichte auf ihn übertragen. Ganz deutlich wird dies im Urteil über das Saatfeld (21, 78-79), in dem David und Salomo gemeinsam als weise Richter auftreten, wobei Salomo als der Sohn natürlich im Hintergrund bleibt. Wie David der Helfer und später der Nachfolger Sauls war, tritt nun Salomo in diese Rolle ein, hier wohl eher als Schüler denn als Helfer Davids gedacht.

In seiner Eigenschaft als Prophet und König herrscht David über die ganze Natur: „Und im Verein mit David machten wir die Berge dienstbar, so daß sie (mit ihm zusammen uns) priesen, ebenso die Vögel. Wir haben das (wirklich) getan" (21, 79).[8] Eine Doublette liefert 38, 18:

---

[7] Zum Begriff „Kalif" vgl. R. PARET: *Signification coranique de Ḫalīfa et d'autres dérivés de la racine Ḫalafa.* In: SI 31 (1970), 211-17.

[8] Während das Vieh im allgemeinen im Koran dazu dient, die Unvernunft der Ungläubigen zu verbildlichen, preisen die Vögel Gott „im Schwebeflug" (24, 41).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000080

„Wir machten im Verein mit ihm die Berge dienstbar, so daß sie (mit ihm zusammen uns) abends und bei Sonnenaufgang priesen. Ebenso die Vögel in Scharen", und eine Variante 34, 10: „Und wir haben doch (seinerzeit) dem David unsere Huld erwiesen. (Zu den Bergen sagten wir:) Ihr Berge! Singt Bußlieder (? *auwibī*) mit ihm! Auch die Vögel (forderten wir auf, in den Bußgesang einzustimmen)".

Wenn David schon über die belebte und unbelebte Natur herrscht, erscheint es nicht verwunderlich, daß er eine neue handwerkliche Technik einführt, denn dies ist Wissen, das von Gott kommt. Es besteht darin, daß Gott ihn lehrte, Panzerkleidung zu verfertigen (21,80); „Gott machte für ihn das Eisen biegsam und forderte ihn auf, Kettenpanzer anzufertigen und die einzelnen Teile gut aneinanderzufügen" (34,10-11).[9] Dies erscheint im Koran eng verbunden mit der Dienstbarmachung der Berge und Vögel und gehört somit zu den besonderen Auszeichnungen Davids als Herrscher; in seiner Eigenschaft als Prophet belegt er die Ungläubigen unter den Israeliten, die Erlaubtes für verboten erklären und dadurch das göttliche Gesetz übertreten, mit einem Fluch.[10]

Salomo war, wie David, Prophet und König und wird mit den gleichen Epitheta wie jener bedacht: rechtgeleitet und fromm (6,84), von Gott mit Wissen und besonderer Gnade ausgezeichnet (27,15). Im Gegensatz zu David, der den Psalter erhielt, wird Salomo keine Offenbarungsschrift beigelegt, doch erscheint er in Prophetenlisten zusammen mit Abraham, Noah, David, Hiob, Joseph, Mose und Aaron (6,84), Jesus und Jonas (4, 163). Im Jenseits steht er in einem nahen Verhältnis zu Gott und hat „eine schöne Einkehr" (38, 40).

Auch Salomo war bußfertig. Seine Sünde bestand darin, daß er über seiner Liebe zu schönen Pferden das Abendgebet vergaß. Daraufhin setzte Gott ein leibhaftiges Ebenbild auf den Thron, was

---

Die Taube erscheint als Bote Gottes bei der Taufe Jesu im Jordan (vgl. Matthäus 3, 16: „und er sah den Geist Gottes herabschweben wie eine Taube"). Die hier zitierte Koranstelle erinnert an Psalm 98, 8: „Klatschet in die Hände ihr Ströme/ ihr Berge, stimmet ein in den Jubel".

[9] Gott gab den Menschen Kleidung (7,26), Reittiere und Schiffe (17,70), die Schrift, die Waage und das Eisen (57,25).

[10] Nach einer Version des Korans verboten die Juden einander nicht verwerfliche Handlungen (5,80) und erließen Speisegesetze nach eigenem Gutdünken (3,93); nach einer anderen Version wollte Gott durch ausgedehntere Speisegesetze (als die der Muslime) die Juden für ihre Auflehnung bestrafen (6,146).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000081

hier wohl heißen soll, daß er ihm die Herrschaft entzog oder dies androhte. Salomo betet um Vergebung und um eine Königsherrschaft „wie sie nach mir niemandem (mehr) anstehen wird" (38,30-35), und Gott gewährt ihm die Bitte, wie im folgenden Vers durch den Hinweis auf die ihm dienstbar gemachten Winde angedeutet wird. Die Begründung für Salomos Königtum ist aber nicht seine Bußfertigkeit, denn durch sie wird es nur gefestigt. Begründet wird es, wie der Koran zwar nicht ausdrücklich sagt, sich aber aus den Gesetzen der Typologie ergibt, durch seinen Glauben, mit dem er sich David als „Helfer" zur Verfügung gestellt hatte. Durch mangelnden Eifer im Gottesdienst wird sein Königtum in Frage gestellt. Nach der Bibel ist seine Sünde viel schlimmer, nämlich Götzendienst, den er aus Liebe zu seinen heidnischen Frauen gestattete und im Alter auch selbst ausübte (vgl. 1 Könige 11,1-13). Die koranische Umdeutung seiner Liebe zu Frauen in die zu Pferden kann nicht als Versuch gewertet werden, ihn von dieser Sünde und von der des Götzendienstes freizusprechen, sondern entspricht seinem engen Verhältnis zur Tierwelt, von der gleich zu sprechen sein wird.

Als weiser Richter wird Salomo im Alten Testament geschildert (vgl. das „salomonische Urteil" 1 Könige 3,16-18, und Salomos Bitte um Weisheit, 1 Chronik 1,1-12). Wie wir schon gesehen haben, tritt der koranische Salomo in dieser Eigenschaft als Helfer und Schüler Davids auf und begründet dadurch seine Anwartschaft auf die Nachfolge seines Vaters. Aus typologischen Gründen ist aber auch David selbst, der sich in seiner Jugend als Helfer Sauls im Kampf einen Namen gemacht und dadurch die Anwartschaft auf das Königtum gewonnen hatte, mit Richterweisheit ausgestattet worden. Sie ist notwendiger Bestandteil einer im Glauben ausgeübten Herrschaft.

Viel ausführlicher und überzeugender als bei David wird Salomos Herrschaft über die Natur geschildert: die Winde sind ihm dienstbar und eilen auf seinen Befehl in das Land, „das wir gesegnet haben" (21,81; 34,12; 38,37). Auch die Tiere sind ihm untertan. Er versteht die Sprache der Vögel (27,16) und ist über das unterrichtet, was sich in der Welt der Ameisen abspielt (27,19). Seine Herrschaft erstreckt sich auch auf die Welt der Geister: die Dschinn stehen in seinem Dienst, „die mit der Erlaubnis seines Herrn (allerlei schwierige) Arbeiten ausführten" (34,12). Die Satane tauchen für ihn auf den Grund des Meeres (nach Perlen), errichten gewaltige Bauten (21,82; 38,37-38)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000082

und Paläste (*maḥārīb*) und stellen Bildwerke, Schüsseln „so groß wie Wasserbecken" und Kochkessel her (34,13). Das Material stammt aus einer Metallquelle, die Gott für ihn fließen ließ (38,12). Salomos Truppen setzen sich aus Menschen, Geistern und Tieren zusammen (27,17). Der Wiedehopf (*Hudhud*) bringt ihm Kunde von der Königin von Saba und übermittelt ihr einen Brief mit der Aufforderung, sich zum Glauben an den „Gott der Menschen in aller Welt" zu bekehren (27, 22-24, 28), und ein *ʿIfrīt* schafft auf seinen Befehl den Thron der Königin herbei (27,39-40).

Gott hat Salomo eine gewaltige Königsherrschaft gegeben; und doch hört dieser nicht auf, Gott als den Schöpfer und Spender aller Gaben anzuerkennen. Die Ameisen ziehen sich bei der Annäherung von Salomos Heer in ihren Bau zurück, um nicht zermalmt zu werden, und der König dankt, als er davon hört, Gott: „Herr! Halte mich dazu an, daß ich dir für deine Gnade, die du mir und meinen Eltern erwiesen hast, dankbar bin" (27, 18-19), denn Gott hat ihn davor bewahrt, zerstörerisch in die Schöpfung einzugreifen.[11] Seine Liebe zu Pferden ist, wie wir gesehen haben, so groß, daß sie ihn dazu treibt, das Gottesgedenken zu vernachlässigen. Seine Macht benutzt er dazu, den Glauben an den wahren Gott auszubreiten, indem er die Sabäer auffordert, sich zu bekehren und Geschenke, die ihn von seinem Vorhaben abhalten sollen, zurückweist (27, 30, 36-37). Als er den vom *ʿIfrīt* herbeigeschafften Thron der Königin sieht, wird er nicht etwa übermütig ob seiner Macht, sondern sagt: „Das ist (etwas) von der Huld meines Herrn, damit er mich auf die Probe stellt (und sieht), ob ich dankbar oder undankbar bin" (27,40). Sein prächtiges Schloß (*ṣarḥ*), mit Hilfe der Geister erbaut, dient der Propaganda für den rechten Glauben. Die Königin von Saba vermeint, als sie den mit Glasplatten ausgelegten Fußboden sieht, ein Wasserbecken vor sich zu haben und entblößt ihre Beine, um hineinzusteigen. Als Salomo sie aufklärt, legt sie das Glaubensbekenntnis ab: „Herr! Ich habe gegen mich selber gefrevelt (indem ich ungläubig war). Ich ergebe mich nun zusammen mit Salomo dem Herrn der Menschen in aller Welt" (27,44), denn sie erkennt, daß

[11] Beispiele für die Ameise in der Sufik und der von dieser geübten Fürsorge für die Schöpfung bei H. Ritter: *Das Meer der Seele*. Leiden 1955, 17, 26 u.a., Farīd ad-Dīn ʿAṭṭār brachte eine Ameise, die sich in seiner Kleidung verfangen hatte, von Raiy nach Hamādān zurück.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000083

eine solch täuschende Nachahmung der Natur nur mit Gottes Hilfe möglich ist; das Trompe-l'oeil ist ein Wunder, durch welches Salomos göttliche Sendung bestätigt wird.

Salomo mit seiner Macht und seinem Eifer für die Ausbreitung des Glaubens gleicht in allen Stücken *Dū l-Qarnain*, der „Zweigehörnte". In dieser Erzählung (18,83-98) hat der Alexanderroman einen Niederschlag im Koran gefunden. Gott hatte *Dū l-Qarnain* auf der Erde Macht gegeben, er durchreiste (unterwarf) die ganze Welt von Westen nach Osten und verbreitete den rechten Glauben. Im äußersten Westen angekommen, setzt Gott ihn zum Richter ein: „Entweder nimmst du eine Bestrafung vor, oder du läßt unter ihnen Güte walten" (V. 86). *Dū l-Qarnain* entscheidet sich für die Güte, droht als gerechter Richter den Ungläubigen („Frevlern") Strafe an und predigt den Glauben: „Wenn einer glaubt, und tut, was recht ist, hat er (dereinst) als Lohn das (Aller)beste zu erwarten" (V. 88). Salomos Schloßbau, durch den die Königin von Saba bekehrt wird, entspricht *Dū l-Qarnains* Bau der Mauer gegen die Gog und Magog, „die auf der Erde Unheil anrichten" (V. 94), also ungläubig sind und sich der Predigt widersetzen. Wie Salomo eine Metallquelle zur Verfügung steht, gießt *Dū l-Qarnain* flüssiges Metall über die Mauer, um sie zu festigen. Wie Salomos Macht und Reichtum Erweise von Gottes Huld sind, ist die Mauer ein Erweis der Barmherzigkeit Gottes, denn wie Salomo seine Machtmittel benutzt zur Ausbreitung des Glaubens, benutzt *Dū l-Qarnain* seine Macht und sein handwerkliches Geschick, das er auch mit David teilt, dazu, die Ungläubigen in die Schranken zu weisen. Zugleich ist die Mauer ein „Zeichen" für das Gericht; sie wird zu Staub zerfallen (und die Gog und Magog werden dann als Strafe Gottes über die ungläubig gewordene Menschheit herfallen) „wenn (dereinst) das Versprechen meines Herrn in Erfüllung geht" (V. 98), wie *Dū l-Qarnain* prophezeit.[12]

Zum Typus der Propheten-Könige gehört auch *Abraham*, wenngleich der Koran ihn nicht ausdrücklich als „König" bezeichnet, es sei denn, man bezieht den Ausdruck *Imām* in 2,124, von Paret mit „Vorbild" übersetzt, auf das Herrscheramt, wie es später verstanden wurde, indem

[12] Typologisch entspricht die Mauer auch dem Staudamm von Ma'rib, dessen Zerstörung Mohammad als Strafgericht Gottes über die Sabäer interpretiert (34, 15-17).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000084

etwa die Abbasiden diesen Titel führten. Aus dem Katalog der „herrscherlichen" Taten erwähnt der Koran sonst nur den Bau der Kaᶜba, eine allerdings schwerwiegende Zuschreibung, die, unter dem Gesichtswinkel der Typologie betrachtet, in einem neuen Licht erscheint.

Abraham sagte sich von seiner Famille los (9,114), wanderte aus dem Land der Ungläubigen aus (Typus der Hidschra!), ging nach Arabien und erbaute mit Ismael als Helfer die Kaᶜba. Weniger wichtig als die Frage, zu welchem Zeitpunkt Mohammad diese „Legende" in seine Lehre einführte[13], ist für uns die Feststellung, daß es auch dafür einen biblischen Typus gibt, nämlich den salomonischen Tempelbau. Mit dem Bau der Kaᶜba eröffnet Abraham die Reihe der Propheten-Könige, und er steht damit in zeitlicher Kongruenz mit dem legendären Nimrod, seinem Gegenspieler, der in der Bibel (1 Mose 10, 8) als erster Herrscher auf der Erde bezeichnet wird. Die Kaᶜba ist auch der Antityp zu Pharaos Schloß (*ṣarḥ*), durch welches dieser, wie wir gleich sehen werden, Prophet aus eigener Macht, nicht durch Gottes Huld, werden wollte. Salomos Tempelbau wird im Koran nicht erwähnt, es sei denn, man bezieht sich auf die von den Geistern erbauten *maḥārīb*; aber eine Einzelheit aus dem biblischen Bericht über diesen Bau, nämlich Salomos Tempelweihgebet, (vgl. 1 Könige 8, 22-61; 2 Chronik 6, 12-42), ist in abgewandelter und gekürzter Form in den koranischen Bericht über Abrahams Bau der Kaᶜba eingegangen (2,126-128; 14,35-41). So entspricht der *Kursī Sulaimān* auf dem *Ḥaram aš-šarīf* in Jerusalem dem *Maqām Ibrāhīm* an der Kaᶜba: beides Plätze, an denen die fromme Überlieferung das Tempelweihgebet Abrahams bzw. Salomos lokalisiert. Als Typus gehört die Kaᶜba auch zu Salomos Schloß (*ṣarḥ*), bei dessen Anblick die Königin von Saba bekehrt wurde.

Der Gestalt *Josephs* ist fast die ganze, nach ihm benannte Sure 12 gewidmet, nach Ṯaᶜlabī „die schönste Erzählung wegen der Fülle ihres Inhalts, an dem Propheten, Engel, Teufel, Dschinn, Menschen, Tiere, Vögel, Herrscher und Beherrschte teilnehmen" (vgl. Wensinck, *HWI* s. v. *Yūsuf*). Daß er Prophet war, wird in 40, 34 ausdrücklich gesagt: „Früher

[13] Zur These von Y. Moubarac: *Abraham dans le Coran*. Paris 1958, vgl. R. Paret, *EI*², s.v. *Ibrāhīm*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000085

war ja (schon) Joseph mit den klaren Beweisen (*baiyināt*) zu euch gekommen (d. h. zu den Ägyptern). Aber ihr bliebt immer im Zweifel über das, was er euch gebracht hatte". In Sure 12 wird dagegen die Gabe der Traumdeutung herausgestellt, was nicht unbedingt das Characteristicum eines Propheten ist. Aber nach Art eines Propheten wird er verfolgt und unschuldig ins Gefängnis geworfen (V. 35), und seinen Mitgefangenen predigt er den rechten Glauben (V. 37-38). Als Traumdeuter ist er den „Vornehmen" Pharaos überlegen (V. 43) und wird aus der Haft befreit: „So gaben wir dem Joseph Macht im Land, so daß er darin Wohnung nehmen konnte, wo er wollte" (V. 56). Daß er auf einem Thron saß, wie in V. 100 gesagt wird, rückt ihn in die Nähe der Propheten-Könige (nach 1 Mose 41, 37-45 wird er Großwesir; der Pharao will „nur um den Thron höher sein" als er). Als eine Anspielung auf die den Propheten-Königen zukommende Macht über den Kosmos kann man seinen Berufungstraum verstehen: Sonne, Mond und zwölf Sterne fallen vor ihm nieder (V. 4). Der neben diesem in der Bibel berichtete Traum (vgl. 1 Mose 37,5-9) von den Garben seiner Brüder, die sich vor seiner Garbe verneigen, wird im Koran nicht erwähnt; er weist auf sein späteres Amt als Verwalter der Getreidevorräte Ägyptens hin, wovon auch der Koran weiß (V. 55). In dieser Funktion wird Joseph zum Ernährer der Welt, nämlich der heidnischen Ägypter und der gläubigen Israeliten, die zum Getreidekauf nach Ägypten kommen, was auch im Koran in aller Breite erzählt wird. Dadurch ergibt sich eine Gemeinsamkeit Josephs mit Salomo, auf dessen Befehl, wie wir gesehen haben, die Winde herbeieilen (und dem von Gott gesegneten Land Regen und Fruchtbarkeit bringen).

Parallel zur Königin von Saba, die nach anfänglichem Widerstreben Salomos Ruf zum Glauben folgt, bekehrt sich Josephs Herrin, die biblische Frau des Potiphar, deren Verführungskünsten Joseph widerstanden hatte, und sie erkennt ihn als Gottesgesandten an: „Und er (Joseph) ist einer von denen, die die Wahrheit sagen » (*wa-innahū la-min aṣ-ṣiddīqīn*) (V. 51). Salomos Bauten entsprechen Josephs Getreidespeicher, wenn man, wie auch PARET in einer Anmerkung mit Fragezeichen vorschlägt, *ḫazā'in* (V. 55) mit „Vorratshäuser" übersetzt. Allerdings wird im Koran nicht gesagt, Joseph habe den Bau der Getreidespeicher veranlaßt oder durchgeführt, und auch die Bibel liefert dafür keinen Ansatzpunkt. Dagegen werden in der späteren jüdischen Überlieferung altägyptische

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000086

Bauten als Vorratshäuser Josephs identifiziert[14], während es in der islamischen Legende den Versuch gibt, die Pyramiden, deren Erbauung vor die Sintflut verlegt wird, als Kornspeicher der „späteren" Könige zu erklären.[15]

3. Der Pharao; Nimrod

Obgleich die Bibel über David und Salomo wesentlich mehr Material liefert als über den Pharao, wird dieser im Koran ausführlicher behandelt als jene. Das hängt damit zusammen, daß Mose als Typus für Mohammad eine zentrale Figur ist, am Beginn seines Wirkens vielleicht noch wichtiger (oder eher in sein Blickfeld getreten) als Abraham. An Mose und seinem Kampf mit dem Pharao kann Mohammad am besten exemplifizieren, mit welchen Gegnern ein Mensch, Anführer einer kleinen und unterdrückten Gruppe, es aufnehmen kann, wenn Gott auf seiner Seite ist.

Pharao (im Koran nicht als Titel, sondern als Eigenname gebraucht) bleibt allen Aufforderungen und „Zeichen" Moses zum Trotz ein hartnäckiger Gottesleugner. In seiner Person entwirft Mohammad das Bild eines Herrschers, der in allen Dingen das genaue Gegenstück zu den Propheten-Königen darstellt. Während Abraham, David und Salomo als Propheten das Wort Gottes verkünden und nach seinem Befehl herrschen, tut Pharao das Schlimmste, was man sich denken kann, indem er sich selbst zum Gott erklärt: „Ich weiß euch keinen anderen Gott als mich selber" (28, 38). Mose droht er: „Wenn du dir einen anderen als mich zum Gott nimmst, werde ich dich gefangensetzen" (26, 29); als Mose ihm den „Herrn der Menschen in aller Welt" predigt, fragt er ironisch: „Was soll das heißen" (26, 23) und wendet sich an seine Umgebung: „Hört euch das an!" (26, 25). Die Zauberer, auf die er seine Macht stützt, schwören „bei der Macht Pharaos" (26, 44), als wenn sie bei Gott schwörten.[16] Als Gott-König beansprucht Pharao die

---

[14] So in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts, vgl. Benjamin von Tudela: *The Itinerary of Benjamin of Tudela. Critical Text, Translation and Commentary by* M. N. Adler. London 1907, 102.

[15] Vgl. E. Graefe: *Das Pyramidenkapitel in al-Maḳrīzī's „Ḫiṭaṭ"*. Leipzig 1911, 13/61-62.

[16] Der Eid lautet: *bi-ᶜizzati llāh.* Macht (*ᶜizza*) kommt Gott zu (4, 139; 10, 65; 35,10), und Gott ist „der Herr der Macht" (*rabb al-ᶜizza*) (37,180).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000087

religiöse Führung: „Ich zeige euch nur, was ich (selber) sehe (?) und führe euch nur den richtigen Weg" (40, 29). Die Zauberer, die sich auf Moses Wunder hin bekehren, will er schwer bestrafen, weil sie ohne seine Erlaubnis handeln (7, 123-125). Die „Vornehmen" (*al-mala'*) folgen seinem Befehl (11, 97), doch die bekehrten Zauberer sagen: „Du entscheidest nur hier (über) das diesseitige Leben" (20, 72).

Die Propheten-Könige David und Salomo sind bußfertig, Pharao ist aufsässig (20, 24) und gegen den Gesandten Gottes widerspenstig (73, 16), anders als die Königin von Saba, die Salomos Ruf zum Glauben annimmt. Mose und Aaron haben Angst, Pharao werde sich an ihnen vergreifen (20, 45), doch droht Mose noch Schlimmeres: „Laßt mich Mose töten! Er mag dann zu seinem Herrn beten" (40, 26), sagt Pharao mit dem typischen Spott eines Gottesleugners. Wenn Pharao diese Drohung auch nicht wahr macht, erklärt er doch Mose zum Zauberer, Besessenen (51, 39) und Lügner (40, 37). Die Vornehmen wetteifern mit ihrem Herrn in Beschimpfungen des Gottesgesandten (7, 109) und leugnen die Wunder „in frevelhafter und überheblicher Weise, obwohl sie selber davon überzeugt waren" (27, 14). Sie sind Typen der Gegner Mohammads unter den Notabeln, und wie ihm vorgehalten wurde, er sei nur ein Mensch und gehöre nicht zu den Vornehmen und Reichen, sagen die Ägypter über Mose und Aaron: „Sollen wir etwa zwei Menschen unseresgleichen glauben, deren Volk uns gleichzeitig dienstbar ist?" (23, 46-47).

Pharao und seine Anhänger verfolgten nicht nur die Propheten, sondern auch die Gläubigen. Pharao fürchtet, Mose wolle die Religion der Ägypter abändern oder „auf der Erde Unheil hervorrufen" (40, 26). Dabei war er selbst einer von denen, die „Unheil anrichten": er machte die Einwohner zu Parteien (*aḥzāb*), „wobei er eine Gruppe von ihnen unterdrückte und ihre Söhne abschlachtete und (nur) ihre Frauen am Leben ließ" (28, 4). Die von Pharao Unterdrückten und Verfolgten sind die Gläubigen: in Übereinkunft mit Pharao befahlen Haman und Korah[17], als Mose die Botschaft brachte: „Tötet die Söhne derer, die mit ihm glauben, und laßt (nur) ihre Frauen am Leben" (40, 25).

---

[17] Nach 28, 76 gehörte Korah aber zum Volk des Mose; auf jeden Fall ist er einer seiner Gegner, und das allein zählt für Mohammad.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000088

Die in 28,4 erwähnte Einteilung der Bewohner in Parteien, die in 40, 25 religiös begründet wird, ist Ausfluß von Pharaos Ungerechtigkeit als Herrscher und Richter, denn im Gegensatz zu den Propheten-Königen gründet er sein Urteil nicht auf den Glauben, sondern folgt „persönlichen Neigungen". Das Urteil über Mose und dessen Wunder fällt er nicht auf Grund seiner vernünftigen Einsicht, sondern ruft seine Zauberer und veranlaßt sie, mit Mose einen Wettkampf auszutragen, dem er als Schiedsrichter präsidiert. Am Schluß aber urteilt er ungerecht und wider sein besseres Wissen, indem er Mose zum Zauberer und Lügner erklärt.

Pharao und seine Leute waren Frevler (26, 10), Sünder (28, 6) und „gebärdeten sich auf der Erde unberechtigterweise hochmütig" (28, 39). Anders als David und Salomo, denen Gott die Natur und die Welt der Geister zum Beweis ihrer Sendung und zur Festigung ihrer Herrschaft dienstbar machte, weil sie bußfertig waren und glaubten, verbündete Pharao sich mit dem Teufel und nahm Zauberer in seinen Dienst, um die von Mose „mit Gottes Erlaubnis" gewirkten Wunder zu übertreffen und seine gottlose Herrschaft zu festigen. Aus Pharaos Sicht hat Zauberei nur diesen Zweck, und so wirft er Mose folgerichtig vor, er wolle mit seiner „Zauberei" die Ägypter aus dem Lande vertreiben (20, 57; 26, 34), oder, womit er das Richtige trifft, ihren „vortrefflichen Glaubensweg" beseitigen (20, 63).

So nahm Pharao seine ganze List gegen den Gottesgesandten zusammen (20,60). Auch seine Bauten stehen im Dienst der Gottlosigkeit und des Kampfes gegen die Sendung Moses, während Salomos Bauten als „Zeichen" seiner göttlichen Sendung der Verbreitung des rechten Glaubens dienen. Natürlich weiß Pharao, daß er nicht Gott ist, auch wenn er dies immer wieder erklärt und ausrufen läßt: „Ich bin euer höchster Herr" (79, 24). Aber er will nicht durch Mose als Vermittler, sondern aus eigener Macht in den Besitz göttlichen Wissens gelangen. Deshalb befiehlt er seinem Wesir Haman, Ziegel zu brennen und ein Schloß (*ṣarḥ*) zu bauen: „Vielleicht kann ich dann zum Gott Moses emporsteigen" (28,38) und „die Zugänge erreichen, die Zugänge zu den (sieben) Himmeln" (40, 36-37). Der Typus dieses Schlosses ist der aus Ziegeln erbaute Turm von Babel, dessen Spitze bis zum Himmel reichen sollte (vgl. 1 Mose 11), während der Typus Hamans der gleichnamige persische Großwesir ist, wie in der Einleitung schon erwähnt (vgl. Ester

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000089

3). Wie Gott den Turmbau von Babel wegen der Vermessenheit der Menschen vereitelte, zerstörte er die Bauten der Ägypter, als das Strafgericht über „Pharao und seine Leute" hereinbrach (7, 137).

„Himmel und Erde weinten nicht (als Pharao und seine Leute umkamen). Und ihnen wurde kein Aufschub gewährt" (44, 29), anders als David und Salomo, die zwar auch sündigten, aber Buße taten. Das Schweigen von Himmel und Erde beim Untergang der Ägypter ist der Antityp zu den Bergen und Vögeln, die mit David Gott preisen und in seinen Bußgesang einstimmen.[18] Salomo herrscht über die Winde, die Wasser bringen, aber nicht zur Vernichtung wie in der Sintflut und dem typologisch dazugehörigen Ertrinken der Ägypter, sondern zur Bewässerung des Landes, das Gott gesegnet hat. Während Gott durch den Mund Davids (und Jesu) die Sünder verflucht, gehört Pharao mit seinen Leuten zu denen, die im Diesseits und am Tag der Auferstehung vom Fluch verfolgt sind (11, 99; 28,42). Am Tag des Gerichts fällt Pharao eine Gegenrolle zur Rolle der Propheten zu: während die Propheten an der Spitze ihrer Gemeinschaft vor Gott erscheinen und Zeugnis über ihre Anhänger ablegen, führt Pharao seine Leute zur Hölle: „Pharao wird seinen Leuten am Tag der Auferstehung vorangehen. Er bringt sie dann (so wie ein Hirt seine Herde zu einer Wasserstelle bringt) zum Höllenfeuer hinab" (11, 98), denn er hat sein Volk in die Irre geführt und nicht rechtgeleitet (20,79), und das Urteil über ihn ist schon jetzt gesprochen. Die Rechtleitung der Propheten-Könige bringt ihnen und ihrem Volk Erfolg im Diesseits und Heil im Jenseits, die Irreführung Pharaos Untergang im Diesseits und Verdammnis im Jenseits.

Der Typus des gegen Gott und seinen Gesandten aufsässigen Gewaltherrschers findet sich auch in der koranischen Abrahamsgeschichte. Abrahams Gegner ist ein König, der im Koran namenlos bleibt; die Legende hat für ihn den Namen *Nimrod* gefunden, und zwar nach 1 Mose 10,8: „Kusch zeugte Nimrod. Dieser war der erste Machthaber auf Erden". Typologische Konsequenz hat also auch die Legende, wenn

---

[18] So muß man nach der koranischen Typologie interpretieren: auf der einen Seite die Unbußfertigkeit Pharaos, auf der anderen Seite die Reue Davids. Den biblischen Antityp zum Schweigen der Natur über den Untergang der Ägypter liefert Psalm 114, 4, wo zum Auszug der Israeliten aus Ägypten gesagt wird: „Die Berge hüpften den Widdern gleich / wie junge Lämmer die Hügel."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000090

sie den ersten Machthaber zum Gegenspieler Abrahams, des ersten Muslims (und ersten Propheten-Königs), macht.

Abraham stritt mit Nimrod „über seinen Herrn", wobei Nimrod sich, wie Pharao, selbst zum Gott erklärte. Abrahams Lehre vom Schöpfergott, dem Herrn über Leben und Tod, schleudert er das blasphemische Wort: „Ich mach lebendig und lasse sterben" (2,258) entgegen. Die Rolle des ägyptischen Haman, der die Gläubigen töten will, spielt hier Abrahams Vater in eigener Person, der seinem Sohn mit Steinigung droht (19,46). Die Verfolgung Abrahams gipfelt in dem Versuch, ihn zu verbrennen; doch Gott errettet ihn (29,24; 37,97-98). Hier sind zwei verschiedene biblische Berichte zum Typus des verfolgten Gottesdieners verschmolzen, die „drei Jünglinge im Feuerofen", die sich weigerten, an dem von Nebukadnezar verordneten Götzendienst teilzunehmen (vgl. Daniel 3), und Daniel in der Löwengrube, der das Verbot des Darius übertreten hatte, von irgendeinem Gotte oder Menschen außer vom König etwas zu erbitten (vgl. Daniel 6).[19] Abraham aber nahm sich zum Freund (4,125), und seine Sippe erhielt eine „gewaltige Herrschaft" (4,54). Wie die Israeliten die Erben Pharaos werden, was weiter unten zu zeigen sein wird, treten Abraham und seine Nachkommen an die Stelle des gottlosen Königs.

4. Saul; die Königin von Saba

Ein ganz anderer Typ von König als David oder Salomo ist Saul (*Ṭālūt*). Der Koran gedenkt seiner nur an einer Stelle (2, 246-250). Im Gegensatz zu den Propheten-Königen ist Saul nur König. Sein Amt erhält er von Gott durch Vermittlung eines Propheten (nach der Bibel Samuel, vgl. 1 Samuel 8-10), und zwar auf Verlangen der „Vornehmen", die auch hier den Gegenpart des Propheten spielen und mit Saul nicht einverstanden sind: „Wie sollte ihm die Königsherrschaft über uns zukommen, wo wir doch ihrer würdiger sind als er, und er keine großen Reichtümer erlangt hat?" Der Prophet antwortet: „Gott hat ihn vor euch (anderen) auserwählt und ihm ein Übermaß an Wissen (*ʿilm*) und Körper(größe) verliehen", und hier fallen die Worte, mit denen später

[19] Abrahams Zerstörung der Götzenbilder hat ein Vorbild in Daniel 14, 1-22, allerdings trägt Daniel einen vollkommenen Sieg davon, was nicht in das Bild Mohammads vom verfolgten Propheten paßt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000091

jede Herrschaft im Islam begründet wird: „Gott gibt seine Herrschaft, wem er will" (V. 247).

Sauls Königtum hat einen einzigen Zweck: er soll die Israeliten, die aus ihren Wohnungen und von ihren Söhnen weg vertrieben worden sind, zum Kampf führen und die verlorene Heimat wiedergewinnen. Entsprechend „militärischen" Charakter hat das „Zeichen" seiner Königsherrschaft, nämlich die Rückkehr der von den Engeln getragenen, mit *sakīna* und *baqiyya* ausgestatteten Bundeslade (V. 248).[20] Auf dem Weg zum Kampf haben die Israeliten eine Glaubensprobe abzulegen, die darin besteht, daß sie, an einem Fluß angelangt, nicht zu lange beim Wasserschöpfen verweilen sollen. Unmittelbar vor dem Kampf teilen sie sich wieder in zwei Lager, die einen fühlen sich zu schwach zum Kampf, die anderen, nämlich die wirklich gläubigen, „die damit rechneten, daß sie (am jüngsten Tag) Gott begegnen würden", vertrauen auf Gottes Hilfe und harren bei Saul aus (V. 249). Die Erzählung leitet dann unmittelbar zu David, seinem Sieg über den Riesen Goliath und seiner Königsherrschaft über. Saul verschwindet vollkommen aus dem Blickfeld.

Nach dieser Darstellung ist Saul weniger ein König als ein vom Propheten eingesetzter Heerführer, und es fällt kaum schwer, den „Sitz im Leben" für diese Erzählung zu finden. Die von ihren Wohnungen und Söhnen weg vertriebenen Israeliten sind der Typus der nach Medina ausgewanderten Muslime, der Saul auf den Thron setzende Prophet ist der Typus Mohammads, der einen Heerführer gegen den Widerstand der „Vornehmen" ernennt und ihn nicht nach Herkommen und Reichtum, sondern nach den Erfordernissen des Krieges auswählt, einen Mann nämlich, der über außergewöhnliche Körperkräfte verfügt und sich in der Kriegsführung auskennt, „Wissen" (*ʿilm*) hat. Unterwegs sollen

---

[20] Die *sakīna* spielt im Koran an den Stellen eine Rolle, die sich auf die Kämpfe mit den Mekkanern beziehen lassen, vgl. 9,26; 9,40; 48,18; 48,26. Nach 48,4 wurde die *sakīna* den Gläubigen ins Herz herabgesandt, „damit sie sich in ihrem Glauben noch mehr bestärken lassen würden".

Das rabbinische Material über die *sakīna* ist verwertet in der gründlichen Studie von A. M. Goldberg: *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rabbinischen Literatur — Talmud und Midrasch.* Berlin 1969 (Studia Judaica. V.). Die Erklärung der koranischen *sakīna* könnte von daher neu versucht werden, doch muß man wohl auch damit rechnen, daß rabbinische Materialien schon in der frühen christlichen Bibelexegese verwertet sind. In der Frage nach den Quellen des Korans ist also Vorsicht geboten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000092

die Kämpfer sich nur kurz an Wasserstellen aufhalten, denn ihre Überlegenheit liegt in der Schnelligkeit und im Überraschungseffekt. Die wichtigste Voraussetzung für den Sieg ist aber nicht dies, sondern der Glaube: „Wie manche geringe Schar hat schon mit Gottes Erlaubnis über eine große gesiegt" (V. 249). Die Überleitung zu Davids Sieg über Goliath soll an einem konkreten Beispiel zeigen, daß nicht nur eine kleine Schar, sondern auch ein schwacher Kämpfer einen weit überlegenen Gegner besiegen kann.

In der Gestalt der *Königin von Saba* entwirft der Koran das Bild einer mächtigen Herrscherin, die sich vom Heidentum zum rechten Glauben bekehrt. Sie ist reicher als andere, besitzt einen gewaltigen Thron (in dem sich ihre Herrschaft symbolhaft ausdrückt), sie und ihr Volk beten die Sonne an und verfügen über Macht und gewaltige Kampfkraft (27,23-33). Weniger Salomos militärische Macht als die ihm von Gott gegebenen „Zeichen" veranlassen die Königin, den Sonnenkult abzutun und das Glaubensbekenntnis zu sprechen. Über Reichsangelegenheiten entschied sie, wie ausdrücklich gesagt wird (V. 32), nur in Anwesenheit der Vornehmen, und durch sie wurde sie veranlaßt, Salomo zunächst durch Geschenke zufrieden zu stellen. Mit ihrem Erscheinen an Salomos Hof und ihrer Bekehrung steht sie in einer Linie mit Lot, der auf Abrahams Predigt hin aus der dem Strafgericht verfallenen Stadt der Gottlosen auswandert (29, 26). Auch die ungläubigen Sabäer wurden bestraft, und zwar durch den Dammbruch, wie der Koran an einer anderen Stelle berichtet (34, 15-17).

5. Kampf oder Hidschra; göttliches Strafgericht

Im Grunde schildert der Koran die Gemeinschaft der Gläubigen in zwei verschiedenen Stadien: in ihrer Entwicklung und der mühsamen Behauptung gegen die Ungläubigen, oder auf dem Höhepunkt ihrer Macht, von Propheten-Königen geführt. Die Propheten-Könige nutzen ihre Macht, um die Heiden zu unterwerfen und zum rechten Glauben zu führen, wie Salomo gegenüber den Sabäern. Auch David führt als König den Kampf weiter: Gott lehrt ihn die Herstellung von Panzerhemden, während er in seinen Anfängen den Kampf mit dem Riesen Goliath allein aus der Kraft seines Glaubens bestanden hatte. *Ḏū l-Qarnain* hat die ganze zivilisierte Welt für den rechten Glauben gewonnen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000093

und schirmt sein Reich durch den Mauerbau gegen die Ungläubigen und Unbekehrbaren ab.

Im Stadium der Durchsetzung und Behauptung gegen ihre Feinde werden die Gläubigen von Propheten geführt, die Israeliten in Ägypten von Mose, im „gelobten Land" von Samuel. Er macht auf göttliche Weisung den Saul zum König und überträgt ihm die Führung des Krieges; göttliche Hilfe kommt durch die Bundeslade. Auch Abraham muß sich gegen Feinde behaupten, aber er kämpft nicht, sondern wandert aus dem Land der Gottlosen aus und gründet, weit vom Reich Nimrods entfernt, eine Gemeinschaft der Gläubigen mit der Kaʿba als zentralem Heiligtum. Mit Abrahams „Hidschra" ist eine Alternative zum Kampf gegeben. Mohammad machte bekanntlich von ihr Gebrauch und konnte erst von Medina aus nach dem Vorbild Samuel/Saul den Kampf gegen die Ungläubigen aufnehmen.

Im Gegensatz zu Samuel war Mose, mit dem Pharao als Gegner, nicht in der Lage zu kämpfen. Die Auseinandersetzung spielt sich nach dem Schema eines Strafgerichts ab: Gott vernichtet die Ägypter und setzt die Israeliten an ihre Stelle. Der Typus ist die Sintflut; wie die Sünder in der Flut, ertrinken die Ägypter im Meer. Anders als in der Bibel, wo Noah mit seiner Familie gerettet wird, weil er in der Masse der Sünder der einzige Gerechte ist, wird im Koran Noah als Gottesgesandter von den Ungläubigen verfolgt, an Leib und Leben bedroht und durch die Sintflut vor seinen Feinden gerettet (21,76-77; 26, 105-120, u. a.). Entsprechend ist auch die Geschichte von Mose und Pharao umgedeutet worden. Abweichend vom Tenor des biblischen Berichts, nach dem Mose dem Pharao mit der Forderung: „Laß mein Volk ziehen!" gegenübertritt, betrachtet der Koran Mose als Prophet, der zu den Ägyptern geschickt ist, sie zum Glauben aufruft (40, 24), mit seinen Anhängern verfolgt und durch Gottes Eingreifen gerettet wird. In der gleichen Weise deutet der Koran Josephs Auftreten in Ägypten als göttliche Sendung: Joseph brachte den Ägyptern die „klaren Beweise" (*baiyināt*), aber sie blieben im Zweifel (40, 34), und deshalb mußte ein neuer Gesandter, nämlich Mose, auftreten.

Mose und seiner Gemeinde stehen also die Ägypter als Ungläubige und Feinde gegenüber. Mohammad selbst zieht die Parallele zu Noah und der Sintflut. In 25,35-40 stellt er eine Liste von Strafgerichten auf:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000094

Die Ägypter wurden vollständig ausgerottet (V. 35), die „Leute Noahs" ertranken (V. 36). Der Zwang der Typologie ist hier so stark, daß im Gegensatz zum biblischen Bericht, nach dem nur der Pharao mit seinem Heer ertrank, die Ägypter mit Mann und Maus untergehen müssen. Dem Schema der Sintflut, nach der Gott Noah und seiner Familie die Welt zum Erbe gab (vgl. 23, 29), entspricht in der Mose/Pharao-Geschichte die Übergabe des Landes der Ägypter an die Israeliten: „Nehmt nun im Lande Wohnung!" (17, 104). Ihnen wurde das Land mit seinen Gärten, Quellen, Getreidefeldern und Schätzen (26, 57-58; 44, 25-28) zum Erbe gegeben (7, 137; 26, 59). Daneben steht ohne den Versuch der Harmonisierung der aus der Bibel bekannte Auszug der Israeliten aus Ägypten (Typus der Hidschra), der ja erst nach vierzigjähriger Wüstenwanderung in Palästina, dem biblischen Land der Verheißung, endet. Aus der Sicht des Korans ist das „gelobte Land" überall dort, wo die Gläubigen in Ruhe wohnen, sei es, daß es durch ein Strafgericht von den Ungläubigen gereinigt ist, sei es, daß die Ungläubigen keine Gewalt über das durch die Hidschra zur Zuflucht der Gläubigen gewordene Land haben.

In der Sintflut-Geschichte bleibt Noahs Arche als Mahnmal und Erinnerung auf dem Berg *al-Ǧūdī* erhalten (29, 15; 54, 15). Das gleiche geschieht mit Pharaos Leib; er spricht als Ertrinkender das Glaubensbekenntnis, und Gott sagt zu ihm: „Heute wollen wir dich mit deinem Leib retten, damit du für diejenigen, die nach dir kommen, ein Zeichen seist" (10, 92). PARET weist im Kommentar zur Stelle auf die Parallele zur Arche Noahs hin und vermutet eine Anspielung auf eine auffällige Berg- oder Felsform, oder auf den altägyptischen Brauch, den Pharao zu mumifizieren.[21] Während aber die Arche auch ein Symbol der Rettung ist, muß man bei Pharaos Leib wohl eher eine Parallele zu den Ruinen der „deutlich sichtbaren Städte" (*qurā ẓāhira*) ziehen, die als Mahnung an Gottes Strafgericht über ihre ungläubigen Bewohner, die wie Pharao

[21] An der Westküste der Sinai-Halbinsel, etwa auf halbem Weg zwischen Suez und *Ṭūr*, liegt der *Ǧabal Firʿaun*, an dessen Fuß eine *Ḥammām Firʿaun* genannte, heiße Schwefelquelle entspringt. Die Lokallegende weiß, daß der ruhelose Pharao noch heute umgeht und die Quelle lebendig erhält. Von einem versteinerten Pharao ist hier offenbar nichts bekannt, vgl. G. EBERS u. H. GUTHE: *Palästina in Bild und Wort*. II. Stuttgart u. Leipzig 1884, 276 (mit Abbildung des Berges und der Quelle).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000095

die Botschaft Gottes zurückgewiesen haben, übrig geblieben sind.[22] Daß Pharao zuletzt (und zu spät) gläubig geworden ist, wird ausdrücklich nur in 10,92 gesagt; an den Parallelstellen (17,103; 20,79) ist nur von seinem Ertrinken die Rede.

6. Frauen; Helfer und Gegenspieler

Der Pharao und die Königin von Saba sind beide Herrscher, aber er weist Gottes Ruf zurück, sie nimmt ihn an. Dieser Gegensatz von Mann und Frau, Unglaube und Glaube, wiederholt sich im Pharao und seiner gläubigen Gemahlin. Vielleicht ist schon ihre Bereitschaft, den im Binsenkorb ausgesetzten Moseknaben zu retten, wozu sie ihren Mann überredet, als Zeichen des Glaubens gemeint: „Ich und du werden an ihm Freude erleben. Bringt ihn nicht um! Vielleicht wird er uns (noch) von Nutzen sein, oder wir nehmen ihn als Kind an" (28,9). Schon Joseph hatte ja in Ägypten den Glauben verkündet, und unter Pharaos Leuten wird ein gläubiger Mann erwähnt, der seinen Glauben verborgen hielt und den Ägyptern den „Rat Gamaliels" (vgl. Apostelgeschichte 5, 34-39) gab (40, 28). Andererseits verlangt die Typologie, wie gleich noch näher ausgeführt, eine gläubige Frau in der Masse der Ungläubigen. Das Gebet der Frau Pharaos, durch das sie ihren Glauben bekennt, lautet: „Herr! Bau mir im Paradies ein Haus und errette mich vom Pharao und seinem (bösen) Tun und von dem ganzen Volk der Frevler" (66,11). In dem „Haus im Paradies" dürfen wir den Antityp zu Pharaos Schloß sehen; seine Frau distanziert sich ausdrücklich von diesem Bau, mit dem Pharao Mose als Vermittler ausschalten wollte, und schließt sich der Botschaft des Gottesgesandten an.

Die Typologie fordert aber auch den Antityp zur gläubigen Frau, wie den gläubigen Männern ihre ungläubigen Geschlechtsgenossen gegenüberstehen, und so entsteht der Typus der ungläubigen Frau. Das Verhalten gegenüber Gott ist nicht an die Ehe gebunden, wie die in 66, 10-12 aufgeführten Beispiele zeigen: Noahs und Lots Frauen sind ungläubig[23], die Frau des ungläubigen Pharao aber ist gläubig. Die

---

[22] Vgl. 34,18. Nach Parets Kommentar zur Stelle ist die Deutung von *ẓāhira* nicht sicher.

[23] Daß Noahs Frau ungläubig war, wird nur hier gesagt; nach 11,42-45 weigerte sɔh Noahs Sohn, in die Arche zu gehen und ertrank.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000096

Königin von Saba steht als glaubensbereite Frau ihren ungläubigen „Vornehmen" gegenüber, und Maria, die Mutter Jesu, den ungläubigen Israeliten. Salomo und die Königin von Saba, Mose und Pharaos Frau sind Paare im Glauben, aber nicht „im Fleisch". Dieser spirituellen Ehegemeinschaft entspricht die spirituelle Elternschaft Mohammads und seiner Frauen in Bezug auf die Gläubigen: „Der Prophet steht den Gläubigen näher, als sie selber (untereinander), und seine Gattinnen sind (gleichsam) ihre Mütter" (33,6). Als Erstlinge des Glaubens sind die Königin von Saba und Maria Typen *Ḫadīǧas*, Mohammads Gemahlin, die der Überlieferung nach als erste den Islam annahm.

Das Ideal ist die Deckungsgleichheit von Glaubens- und Blutsverwandtschaft. Es ist verwirklicht in dem Bruderpaar Mose und Aaron und in den Vater/Sohn-Paaren Abraham und Ismael, David und Salomo. Antitypen dazu sind Noah und sein Sohn; dieser widersetzt sich seinem Vater und wird nicht gerettet (11, 42-45), ferner *Āzar* und dessen Sohn Abraham, bei denen das Verhältnis umgekehrt wird: *Āzar* gehört zu den Gegnern seines gläubigen Sohnes und trachtet ihm nach dem Leben. Abraham sagt sich von seinem Vater los und demonstriert dadurch, daß der Gehorsam gegen Gott höher steht als der Gehorsam gegen den eigenen Vater. Dagegen ist bei den gläubigen Vater/Sohn-Paaren der Glaube des Sohnes Frucht des Gehorsams gegen den Vater, und der Glaube des Vaters kann die Sünden des Sohnes zudecken. Das ist ganz biblisch gedacht, denn nach 1 Könige 11,11-13, soll Salomo das Königtum wegen seiner Sünden entzogen werden, doch wegen David noch nicht zu seinen Lebzeiten, und auch Salomos Sohn soll Davids wegen einen Teil behalten. Der Glaube des Vaters wirkt noch in Kindern und Kindeskindern nach (wie auch der Fluch).

Die gläubigen Brüder oder Söhne sind „Helfer" der Gottesgesandten. Wie der Glaube, ist auch das Helferamt nicht an Blutsverwandtschaft gebunden. So ist David als Sieger über Goliath der Helfer Sauls, ehe er selbst König wird und sein Sohn Salomo ihm als weiser Richter zur Seite steht. Auch Salomo hat als Propheten-König einen Helfer, nämlich den Wiedehopf (*Hudhud*), der bei Salomos Kriegszügen zur Ausbreitung des Glaubens als „Aufklärer" und Unterhändler tätig ist. Die Legende rationalisiert und setzt an die Stelle des Wiedehopfes den Wesir *Āṣaf*. In gewissem Sinne sind die Helfer auch Schüler. Diese Rolle spielt Mose

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000097

bei einem ungenannten Propheten, der u. a. armen Fischern gegen einen tyrannischen König beisteht (18, 65-82), ehe er selbst entsandt wird, um Pharao in die Schranken zu weisen. Die Sunniten betrachten Abū Bakr als Helfer Mohammads, und nach dessen Tod tritt er die Nachfolge an, während die Schiiten den Helfer-Typus auf ᶜAlī beziehen.

Antitypen der Gottesmänner sind die gottlosen Könige. Beim Gegner Sauls (*Ṭālūt*) kommt der Gegensatz auch durch die Assonanz des Namens *Ǧālūt* (Goliath) zum Ausdruck, während beide Gemeinsames haben, nämlich den hohen Körperwuchs. Wie die Gottesmänner, haben auch ihre Gegner Helfer, Pharao den schon mehrfach erwähnten Haman, Nimrod den Vater Abrahams. Helfer sind auch die „Vornehmen"; als Elite auf der Seite der Gottesfeinde sind sie Antitypen der Gläubigen, die sich als „electi" um die Gottesmänner scharen und sich durch ihren Glauben von der Masse der Ungläubigen abheben.

7. Schlussbetrachtung und Ausblick

Genug der Beispiele aus dem Koran. Im islamischen Staatsdenken werden die koranischen Herrschertypen zu beliebig einsetzbaren Vorbildern des guten oder schlechten Kalifen oder Sultans, des guten oder schlechten Beamten mit den unterschiedlichsten Funktionen. Auch Institutionen, Insignien und Bauten finden ihr Urbild im Koran und in der Bibel, soweit sie verwertbar ist, d. h. nicht im Widerspruch zu koranischen Aussagen steht, und werden von daher legitimiert. Es mag häufig Zufall sein, daß ein Herrscher den auch in anderen Schichten der Bevölkerung verbreiteten Namen David, *Sulaimān* oder *Yūsuf* trägt; sicherlich kein Zufall ist es, daß der Name *Ṭālūt* in den gängigen Herrschertabellen nicht vorkommt, ein Danischmandide aber den stolzen und anspruchsvollen Namen *Ḏū l-Qarnain* trägt, der safawidische Großwesir den Titel *Āṣaf ad-Daula* führte und Sulaimān der Prächtige, in den Fußstapfen seines großen Namensvorgängers wandelnd, den Felsendom in Jerusalem, als Nachfolgebau des salomonischen Tempels betrachtet, renovierte.

Mit dem Erwachen der persischen Šuᶜūbiyya im 8. Jahrhundert, die im Anschluß an Sure 22,17, wo die Zoroastrier (*al-māǧūs*) mit den sonst als „Leuten der Schrift" bezeichneten Juden und Christen in einem Atemzug genannt werden, die Geschichte Irans in die Heilsgeschichte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000098

integrieren konnte, wurden auch die vorislamischen iranischen Herrscher in den Katalog der Vorbilder aufgenommen. Fortan werden die Viten iranischer Könige mit islamischen, und die islamischer Herrscher mit Elementen aus der iranischen Überlieferung ausgestattet, und beides wird meistens vermischt. Die iranische Reichssymbolik kann ohne Bedenken übernommen werden. FIRDAUSĪS *Šāhnāme* wurde, um es überspitzt zu formulieren, zum „persischen Koran". Iran tritt nun gleichberechtigt neben Arabien mit seinem biblisch-koranisch geprägten Bild von Gemeinde und Staat, und es entsteht jene Mischform des Staatsdenkens, die bis in die Gegenwart weiterwirkt.

Am Beginn der skizzierten Entwicklung steht, um mit diesem Beispiel abzuschließen, die Figur des zweiten Abbasidenkalifen und Gründers von Bagdad, *al-Manṣūr* (754-75). In ihm vereinigen sich iranische und biblisch-koranische Überlieferungen und Maßstäde zu einem Ganzen. Er gründet Bagdad nach dem Vorbild iranischer Residenzstädte als Rundstadt und stellt in die Mitte nach Salomos Muster Moschee (Tempel) und Palast. Seine Vita wird mit biblischen und koranischen Zügen ausgestattet und zu der des Propheten Mohammad in Verbindung gesetzt. Ein von al-MAS^{c}ŪDĪ berichteter Traum seiner Mutter *Salāma* liest sich folgendermaßen: „Als ich mit Abū Ğa^{c}far (al-Manṣūr) schwanger war, sah ich (im Traum) wie (*ra$^{\circ}$aitu . . . ka-anna*), ein Löwe aus mir (wörtlich: aus meiner Vorderseite) heraustrat. Er richtete sich auf, brüllte und schlug mit dem Schwanz (den Boden). Da kamen Löwen aus allen Richtungen auf ihn zu, und jeder Löwe, der herbeikam, fiel vor ihm nieder".[24] Die Elemente stammen teils aus der Josephsgeschichte, teils aus Mohammads Geburtsgeschichte. Die Löwen stehen für Sonne, Mond und die zwölf Sterne in Josephs Traum, die sich vor ihm verneigen (vgl. 1 Mose 37,9: „die Sterne", und Sure 12,4: „zwölf Sterne"); der Umstand, daß die schwangere Mutter, nicht der Betroffene selbst, den Traum hat, stammt aus Mohammads Geburtsgeschichte in der Prophetenbiographie des *Ibn Isḥāq* (gest. 768). Statt von einem Löwen, träumt Mohammads Mutter von einem Licht, das bis nach Boṣra leuchtet. Josephs Gestirne bezeichnen sein späteres Prophetenamt; typologisch entsprechen sie der Herrschaft des Propheten-Königs über den Kosmos. Der Löwe

[24] Vgl. al-MAS^{c}ŪDĪ: *Murūğ aḏ-ḏahab wa-ma^{c}ādin al-ğauhar*. III, ed. Muḥammad Muḥyī ad-Dīn ^{c}Abd al-Ḥamīd. Kairo 1384/1964, 295.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000099

zeigt das zukünftige Kalifat al-Manṣūrs an und erinnert an Salomo, der auch über die Tiere herrschte und nach 1 Könige 10,19-20, vierzehn Standbilder von Löwen an seinem Thron anbringen ließ, ein „Löwe" inmitten von Löwen, wie nach der koranischen Version Joseph inmitten von vierzehn Gestirnen steht, die vor ihm niederfallen. Man kann sicher sein, daß die Eingeweihten die in der kleinen Erzählung von *Salāmas* Traum enthaltene Botschaft mit allen ihren Implikationen verstanden. Die „Restitution der Theokratie"[25] durch *al-Manṣūr* drückte sich nicht nur im Bau von Bagdad aus, sondern machte es notwendig und auch möglich, den Herrscher als einen Mann darzustellen, der Joseph (Ernährer der Menschen, und zwar der gläubigen und ungläubigen), Salomo (universaler Herrscher) und Mohammad (als Verwalter von dessen Vermächtnis) in eins war. Seine Helfer waren die Barmakiden als Wesire und Theologen wie *Ibn Isḥāq* als Propagandisten des Glaubens und der wiedererstandenen Gemeinschaft, an deren Spitze „Gott und sein Gesandter" stehen.

[25] R. SELLHEIM: *Prophet, Chalif und Geschichte. Die Muhammed-Biographie des Ibn Isḥāq*. In: Oriens 18-19 (1967), 33-91.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000100

DAS SCHWEIGEN DES GESETZGEBERS ALS MITTEL DER RECHTSFORTBILDUNG IM BEREICH DES ISLAMISCHEN RECHTS

VON

KONRAD DILGER

Bekanntlich gilt das islamische Recht, die *šarīᶜa*, als von Gott gesetztes Recht, da es auf den im Koran niedergelegten (göttlichen) Offenbarungen und den von Allāh inspirierten Lebensgewohnheiten und (angeblichen) Aussprüchen des Propheten Muḥammad (*sunna*) beruht. Aus diesem Grund ist das islamische Recht — wenigstens nach der Rechtstheorie — grundsätzlich unwandelbar und menschlicher Einflußnahme entzogen.[1] Dadurch wohnt dem Scheriatrecht jedoch eine Starrheit inne, die für die ganze islamische Welt bis in unsere Tage ein unlösbares Problem geblieben ist.

Im sunnitischen Islam konnten sich neue Lösungen in erster Linie im Wege des *iǧmāᶜ* und *qiyās* ergeben, die deshalb — neben Koran und Sunna — als die beiden anderen „Wurzeln des Rechts" (*uṣūl al-fiqh*) angesehen wurden. An sich waren die „Übereinstimmung der Gelehrten" (*iǧmāᶜ*) wie auch der „Analogieschluß" (*qiyās*) Mittel, Zweifel bei der Rechtsanwendung zu beheben und für anscheinend ungeregelte Fälle die gottgewollte Lösung herauszufinden. Nachdem mit dem 3. Jahrhundert der Hidschra (*hiǧra*) das „Tor des eigenen Bemühens" um eine Lösung (*bāb al-iǧtihād*) nach allgemeiner Ansicht geschlossen war, galt für die getroffenen Entscheidungen das Prinzip des *taqlīd*, d.h. der unbedingten

[1] Vgl. dazu etwa SCHACHT: *G. Bergsträsser's Grundzüge des islamischen Rechts* (1935), 121; ANDERSON: *Islamic Law in the Modern World* (1959), 81; COULSON: *A History of Islamic Law* (1964), 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000101

Übernahme.[2] Auch wenn die eigenständige Rechtsfindung fortan unzulässig war, hat die islamische Rechtswissenschaft gleichwohl Wege gefunden, den wechselnden Bedürfnissen des Lebens gerecht zu werden, ohne den formalen Geltungsanspruch des Scheriatrechts anzutasten; insbesondere etwa durch die sog. *ḥiyal* (Rechtskniffe), mit denen sich vor allem Schacht beschäftigt hat.[3]

Als sich seit dem 19. Jahrhundert die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse unter europäischem Einfluß nachhaltig änderten, verstärkte sich die Spannung zwischen dem traditionellen Recht und den Erfordernissen des modernen Lebens.

Der billigste Ausweg aus diesem Dilemma war, das islamische Recht in einzelnen Bereichen durch westliches, vornehmlich französisches Recht zu ersetzen, besonders im Straf- und Wirtschaftsrecht. Die Rezeption fremden Rechts setzt sich heute noch vor allem auf der Arabischen Halbinsel fort. Die teilweise Aufgabe des Scheriatrechts erschien erträglicher als schwerwiegende Eingriffe in seine Substanz. Durch die Verweisung auf „justice, equity and good conscience" für den Fall des Fehlens gesetzlicher Regelungen kam es zum gleichen Erfolg: Auf diese Weise erlangte etwa im Sudan das englische Recht im Bereich des Vermögensrechts Geltung.[4]

Aber auch dort, wo das islamische Recht bis heute in allen Ländern des islamischen Orients — mit Ausnahme der Türkei und neuerdings teilweise des Südjemens[5] — mehr oder weniger in Kraft blieb, nämlich in den Angelegenheiten des Personalstatuts, kam es unter Anwendung verschiedener Methoden zu Veränderungen und damit zu Abweichungen vom klassischen Recht.

---

[2] Eigentlich bedeutet *taqlīd* soviel wie das „Bekleiden mit Autorität"; vgl. zu dem Terminus SCHACHT: *Enzyklopädie des Islām*, IV (1934), 681 s.v. *taḳlīd*.

[3] Vgl. SCHACHT: *Die arabische ḥiyal-Literatur. Ein Beitrag zur Erforschung der islamischen Rechtspraxis*. In: Der Islam 15 (1926), 211 ff.; sowie DERS.: *Das Kitāb al-hii̯al u̯al-maḫāriǧ des ... aš-Šai̯bānī-al-Ḫaṣṣāf* (Diss. 1923); DERS.: *Das kitāb al-ḥii̯al fil-fiqh* (*Buch der Rechtskniffe*) *des al-Qazu̯īnī* (1924) und DERS.: *Das Kitāb al-maḫāriǧ fil-ḥijal des ... aš-Šaibānī* (1930); auch COULSON: 139 ff.; ANDERSON: 91.

[4] So aufgrund Art. 9 der Civil Justice Ordinance (*qānūn al-qaḍāʾ al-madanī*) vom 1.5. 1929. Vgl. dazu ZAKI MUSTAFA: *The Common Law in the Sudan* (1971), 1 ff., 92 ff.; ferner GUTTMANN: *The Reception of the Common Law in the Sudan*. In: International and Comparative Law Quarterly (ICLQ) 1957, 401-417.

[5] Vgl. das neue Familiengesetz (*qānūn al-usra*) des Südjemen: Gesetz Nr. 1/1974, veröff. im Anhang zum Amtsblatt (*ǧarīda rasmīya*) Nr. 9/1974 vom 28.2.1974.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000102

Schon in der Abbasidenzeit wurde den Kalifen die Befugnis zugebilligt, das Scheriatrecht nach den Interessen des Gemeinwohls zu „verwalten". Diese *siyāsa*-Gewalt des Herrschers dient auch heute noch als Rechtfertigungsgrund, wenn beim Ausbau des Gerichtswesens, bei der Festlegung von Kompetenzen oder beim Erlaß verfahrensrechtlicher Regelungen unauffällig Neuerungen eingeführt werden, die im Ergebnis einem Eingriff in das islamische Recht gleichkommen.[6] Theoretisch bleibt das islamische Recht dabei jedoch in seinem materiellen Gehalt unangetastet. In zahlreichen islamischen Ländern u.a. in Algerien und im Iran hat sich vorwiegend auf diesem Weg etwa die Modernisierung des Scheidungsrechts angebahnt, indem die Verstoßung in ein staatliches Verfahren eingebettet wurde.[7]

Ein anderes Mittel, das islamische Recht durch gesetzgeberische Maßnahmen den modernen Bedürfnissen anzupassen, besteht in der Auswahl (*taḫayyur*) und Kombination (*talfīq*) von Lehrmeinungen verschiedener Rechtsschulen (*maḏāhib*) oder gar einer Mischung von sunnitischen und schiitischen Rechtselementen wie im irakischen Erbrecht.[8] Da im sunnitischen Islam alle Rechtsschulen als gleichberechtigt anerkannt sind, scheint ein solches Verfahren legitim zu sein. Der von reinen Zweckmäßigkeitserwägungen bestimmte Rückgriff auf die verschiedenen Rechtselemente führt jedoch mitunter zu Lösungen, die es in dieser Form in keiner Rechtsschule gibt.[9]

Zuweilen sind zur Ausfüllung von Gesetzeslücken ausdrücklich die „Grundsätze des islamischen Rechts" ohne Beschränkung auf eine bestimmte Rechtsschule berufen.[10] Dadurch steht es dem Richter frei, auf die ihm angemessen erscheinende Schulmeinung zurückzugreifen.

---

[6] Vgl. dazu COULSON: 172 ff., 211; ANDERSON: 91.

[7] Vgl. DILGER: *Spannungen im algerischen Scheidungsrecht — Zur Problematik der Verstoßung*. In: Rabelsz 1971, 256-268 (258 f.) sowie DERS.: *Rechtsfortbildung durch „siyāsa"* — dargestellt am *ṭalāq* in Iran. In: Islamkundliche Abhandlungen aus dem Institut für Geschichte und Kultur des Nahen Ostens an der Universität München (1974), 49-62 (Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients. XVII).

[8] Vgl. dazu ausführlich Gutachten zum internationalen und ausländischen Privatrecht (IPG) 1974 (hrsg. vom Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht) Nr. 31 (Hamburg), 326-337.

[9] Vgl. COULSON: 199 (Kombination von hanafitischem und malikitischem Erbrecht.)

[10] So etwa Art. 1 Abs. II irak. PStG vom 19.12.1959; auch Art. 5 des neuen Handelsgesetzbuches (*qānūn tiǧārī*) der Arabischen Republik Jemen (Nordjemen)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000103

In der Kolonialzeit dienten in britisch beherrschten Ländern die Grundsätze von „justice, eqity and good conscience" zur Lückenfüllung und zur Auslegung des islamischen Rechts, was in Indien zur Herausbildung des sog. Anglo-Muhammadan Law geführt hat.[11]

Neuerdings werden im Interesse des Schwächeren im Recht auch fakultative Regelungen des islamischen Rechts durch Gesetzesvorschrift zwingender Bestandteil eines Rechtsgeschäfts. So gelten z.B. zur Verbesserung der Stellung der Frau im Scheidungsrecht bestimmte mögliche Einzelabreden als obligatorische Bedingungen des Ehevertrages.[12]

Dem islamischen Recht unbekannte, aber heute erwünschte Rechtsfiguren wie die Adoption[13] werden unter Einschaltung von Hilfskonstruktionen ermöglicht, im Fall der Adoption durch das islamische Vaterschaftsanerkenntnis (*iqrār*).[14]

Stets läuft daneben aber seit vielen Jahrzehnten das Bestreben, die

---

(Gesetz Nr. 39/1976, veröff. im Anhang Nr. 3 zum Amtsblatt (*ǧarīda rasmīya*) vom 31.3.1976), der im Fall von Gesetzeslücken die Anwendung der *aḥkām aš-šarīᶜa* vorschreibt.

[11] Vgl. zu ähnlichen Erscheinungen in Aden DILGER: *Das Recht unter dem Einfluß des Sozialismus in der Volksrepublik Jemen*. In: Deutscher Landesbericht für den IX. Internationalen Kongreß für Rechtsvergleichung 1974 in Teheran, 1-44 (11) mit Nachweis einer Entscheidung des Supreme Court nach „common sense" bezüglich der Frage, ob eine Frau, die trotz gerichtlicher Weisung nur für einen Monat zu ihrem Mann zurückgekehrt war, *nāšiza* (widerspenstig) sei.

[12] Vgl. Art. 17 des iranischen Familienschutzgesetzes (*qānūn-i ḥimāyat-i ḫānwāde*) in der Fassung vom 15.6.1967 mit unwiderruflicher Bevollmächtigung (*wakāla bilā ᶜazl*) der Ehefrau zur Durchführung der Scheidung (*ṭalāq*), falls die vertraglichen Bedingungen (*šarāᵓiṭ*) gegeben sind; vgl. dazu DILGER: *Rechtsfortbildung*, 55. — Nach Art. 29 des neuen Familiengesetzbuches (*qānūn al-usra*) der Volksrepublik Jemen (Gesetz Nr. 1/1974, veröff. im Anhang zum Amtsblatt (*ǧarīda rasmīya*) Nr. 9/1974 vom 28.2.1974) kann die Ehefrau bei Gericht die Scheidung (*tafrīq qaḍāᵓī*) verlangen, falls ihr Mann mit gerichtlicher Erlaubnis eine zweite Frau heiratet.

[13] Das Verbot der Adoption beruht auf Koran Sure 33, Verse 4 und 37; vgl. dazu statt aller JUYNBOLL: *Handbuch des islamischen Gesetzes* (1910), 187.

[14] So etwa in Art. 58 des irakischen Jugendgesetzes (*qānūn al-aḥdāṯ*) von 1972 (Gesetz Nr. 64/1972, veröff. im irak. Amtsblatt Nr. 2153 vom 17.6.1972), womit das aufgenommene Kind als das legitime Kind des aufnehmenden Mannes gilt. Damit hat sich die Bestimmung in Art. 66 des früher geltenden Jugendgesetzes (*qānūn al-aḥdāṯ*) von 1962 (Gesetz Nr. 11/1962, veröff. im irakischen Amtsblatt Nr. 654 vom 17.3.1962) erübrigt, daß mit der endgültigen „Aufnahme" (*ilḥāq*) eines „Findelkindes" (*ṭifl laqīṭ*) dieses „Mitglied" (*ᶜuḍw*) der Familie wird und den Familiennamen (*laqab*) erhält. Vgl. aber auch Artt. 8 ff. des tunes. Gesetzes Nr. 27/1958 vom 4.3.1958 über die Adoption.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000104

Suche nach eigenen Lösungen, den *iǧtihād*, erneut zuzulassen.[15] Wegen seiner Neuinterpretation des islamischen Gedankengutes ist besonders das tunesische Personalstatutsgesetz (PStG) von 1958 bekannt geworden. Allerdings werden mit dem Verbot der Polygamie[16] unter Berufung auf den Islam wesentliche Grundsätze des islamischen Rechts ins Gegenteil pervertiert.[17]

Ich möchte mich hier mit diesen kurzen Andeutungen über die Wege, die zur Erneuerung des islamischen Rechts beschritten werden, begnügen und im folgenden auf ein Mittel der Rechtsfortbildung zu sprechen kommen, das in seiner modernen Form noch kaum Berücksichtigung in der Literatur gefunden hat, nämlich das Schweigen des Gesetzgebers in bestimmten Fällen, in denen einer kontinuierlichen Entwicklung nicht vorgegriffen werden soll. Dabei verstehe ich „Gesetzgeber" im technischen Sinn des Wortes.

Ohne das nach islamischer Auffassung von Gott gesetzte und daher unabänderlich geltende islamische Recht ausdrücklich anzutasten, wird auf diese Weise die Diskussion angeregt und eine „schöpferische Unruhe" geschaffen.[18] Dadurch erweist sich das Schweigen des Gesetzgebers als Mittel, modernen Entwicklungstendenzen im Recht Rechnung zu tragen, ohne die konservativen Kreise vor den Kopf zu stoßen.

Bei anderer Gelegenheit hatte ich bereits auf einen solchen Fall hingewiesen.[19] Nach dem inzwischen außer Kraft getretenen Scheidungsrecht Algeriens[20] aus dem Jahre 1959 konnte eine Ehe aufgrund des

---

[15] Vgl. dazu COULSON: *A History*, 202 ff. sowie DERS: *Conflicts and tensions in Islamic Jurisprudence* (1969), 48.

[16] Die Polygamie wurde unter Berufung auf den wahren Sinn des islamischen Rechts durch Art. 18 tunes. PStG ausdrücklich verboten: „Die Polygamie ist verboten" (*taᶜaddud az-zauǧāt mamnūᶜ*). Inzwischen ist sie u.a. auch im Südjemen praktisch abgeschafft, da das neue Familiengesetzbuch der Volksrepublik Jemen von 1974 (s. Anm. 5) die Doppelehe gemäß Art. 11 nur noch unter engen Voraussetzungen aufgrund einer gerichtlichen Erlaubnis zuläßt. Die Heirat einer dritten oder gar vierten Frau ist dort überhaupt nicht mehr vorgesehen.

[17] Vgl. COULSON: *A History*, 210.

[18] So zutreffend DE LAGRANGE: *Le législateur tunisien et ses interprètes*. In: Revue tunisienne de droit 1968, 24 („inquiétude créatrice").

[19] Vgl. DILGER: *Spannungen*, 256 ff. (261) bezüglich der Frage, ob eine grundlose Scheidung durch den Ehemann heute noch möglich ist.

[20] Durch die Ordonnance Nr. 73-29 vom 5.7.1973 (*Journal Officiel* Nr. 62 vom 3.8.1973) wurde das Gesetz Nr. 62-157 vom 31.12.1962 (*Journal Officiel* vom 11.1.1963)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000105

„einseitigen Willens des Ehemannes" vom Gericht aufgelöst werden. Daß mit dieser Vorschrift die Verstoßung angesprochen war, darüber bestand Einhelligkeit. Fraglich war aber vor allem, ob der Richter die Ehe auflösen mußte, wenn das Scheidungsbegehren nur auf dem einseitigen Willen des Mannes beruhte. Die Gerichte haben insbesondere in den ersten Jahren nach Inkrafttreten der Regelung bei der Beantwortung der Frage geschwankt, sich aber schließlich mehr und mehr auf eine konservative Linie festgelegt und stets auch dem willkürlichen Scheidungsbegehren eines Mannes entsprochen.

Der Gesetzgeber hat 1959 weder das Verstoßungsrecht des Mannes einfach in seiner historischen Gestalt kodifizieren mögen, noch den Zeitpunkt für gekommen erachtet, das islamische Recht in einem solch wichtigen Punkt zu reformieren, und es daher bewußt an Klarheit fehlen lassen, um auf diese Weise Rechtsprechung und Wissenschaft die Möglichkeit zu geben, das Verstoßungsrecht nach den sozialen Bedürfnissen vorsichtig zu modifizieren.

Gleiches läßt sich im tunesischen Erbrecht bezüglich des Erbverbots der Religionsverschiedenheit beobachten: Ein wichtiger Grundsatz im islamischen Recht ist, daß bei Religionsverschiedenheit von Erblasser und Erben kein Erbrecht gegeben ist. Genauso wie ein Christ einen Muslim nicht beerben kann, kann auch ein Muslim einen Christen nicht beerben.[21]

In dem tunesischen Personalstatutsgesetz vom 13.8.1956[22] ist die Erbunwürdigkeit in Art. 88 geregelt. In Übereinstimmung mit dem islamischen Recht ist als Erbe ausgeschlossen, wer den Erblasser vorsätzlich getötet oder zu töten versucht hat, namentlich etwa auch dadurch,

---

zur Übernahme des zu diesem Zeitpunkt geltenden Rechts mit Wirkung zum 5.7.1975 aufgehoben, wodurch alle gesetzlichen Regelungen (*nuṣūṣ* = „textes") aus der französischen Zeit ihre Gültigkeit verloren haben. — Vgl. dazu DILGER: RabelsZ 39 (1975), 510.

[21] Vgl. statt aller COULSON: *Succession in the Muslim Family* (1971), 186; auch JUYNBOLL: 243.

[22] Text des PStG, das am 1.1.1957 in Kraft getreten ist und seit dem 1.10.1957 einheitlich für alle tunesischen Staatsangehörigen unabhängig von ihrer Religion gilt, in SNOUSSI, *Code du Statut Personnel annoté* (² 1958), 33 ff. (französisch) und 11 ff. arabischer Zählung (arabisch). — Vgl. dazu COLOMER: *Le Code du Statut personnel tunisien.* In: Revue Algérienne 1957, 1. Teil, 115-239; auch PRITSCH: *Das tunesische Personenstandsgesetz.* In: Die Welt des Islams (WI) 5 (1958), 188-205. Siehe auch Anm. 25 und 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000106

daß er durch falsches Zeugnis gegen den Erblasser dessen Verurteilung zur Todesstrafe und Hinrichtung verursacht hat.[23] Weitere Erbausschließungsgründe sind im Gesetz nicht genannt.

Art. 88 PStG

Die vorsätzliche Tötung gehört zu (wörtlich: ist von) den Erbhindernissen (*al-qatl al-ᶜamd min mawāniᶜ al-irṯ*), und zwar erbt der Mörder nicht, gleichviel ob er Haupttäter (*fāᶜil aṣlī*) ist oder Teilnehmer (*šarīk*) oder falscher Zeuge (*šāhid zūr*), dessen Zeugnis zu einem Todesurteil (*ḥukm bil-iᶜdām*) und dessen Vollstreckung (*tanfīḏ*) führt.

Das Schweigen des Gesetzgebers kann nun bedeuten, daß es keine weiteren Fälle der Ausschließung von der Erbfolge gibt und insbesondere die Religionsverschiedenheit zwischen Erblasser und Erben in Abweichung vom islamischen Recht keinen Erbausschließungsgrund mehr darstellt.[24]

Das Übergehen der Religionsverschiedenheit kann statt einer stillschweigenden Regelung aber auch eine echte Lücke im Gesetz bedeuten. Das wäre nichts Außergewöhnliches, da das tunesische Personalstatutsgesetz zahlreiche Lücken aufweist.[25] Im Unterschied zu anderen arabischen Ländern schweigt der tunesische Gesetzgeber allerdings darüber, wie (echte) Gesetzeslücken in dem Personalstatutsgesetz auszufüllen sind.[26] Dafür gibt es zwei Möglichkeiten: Im Fall einer Lücke ist es entweder möglich, auf islamisches Recht zurückzugreifen und damit am bisherigen Rechtszustand festzuhalten; oder aber es ist denkbar, unter Anwendung moderner Rechtsgedanken Neuerungen einzuführen, die von der islamischen Rechtstradition abweichen.[27]

---

[23] Vgl. zur Erbunwürdigkeit im islamischen Recht etwa FYZEE: *Outlines of Muhammadan Law* (⁴1974), 394 ff.; auch JUYNBOLL: 243.

[24] So etwa PRITSCH: 202; vgl. auch COLOMER: 120 f.

[25] Vgl. zum Erbrecht etwa ANDERSON: *The Tunisian Law of Personal Status.* In: The International and Comparative Law Quarterly (ICLQ) 7 (1958), 274. — So wurde etwa die *Bigamie* erst durch ein Dekret-Gesetz vom 20.2.1964 in den Katalog der Ehenichtigkeitsgründe (Art. 21 PStG) eingefügt, obwohl Art. 18 die Polygamie schon von Anfang an verboten hat.

[26] Vgl. COLOMER: 120.

[27] So etwa in casu ANDERSON: 270.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000107

Die hier entscheidende Frage, ob die Erbausschließungsgründe in Art. 88 PStG abschließend geregelt oder aus dem islamischen Recht zu ergänzen sind, hat in der tunesischen Rechtswissenschaft bis heute, soweit ersichtlich, noch keine endgültige Klärung gefunden.

Nach der einen Ansicht ist nur der Text des Gesetzes beachtlich; ihm sei nichts hinzuzufügen. Gegen den klaren und ausdrücklichen Willen des Gesetzgebers dürfe der Richter nicht auf das islamische Recht zurückgreifen. Andernfalls würde unter Mißachtung der gesetzgeberischen Absichten eine Evolution des Rechts blockiert. Verbot bzw. Gestattung (der Beerbung) reichten nur so weit, wie sie nach dem Grundsatz „Cessante ratione legis, cessat lex" durch (gesetzgeberische) Motive gedeckt seien.[28] Religiöse Diskriminierungen seien heute nicht mehr zulässig. Da die Religionsverschiedenheit im Gesetz nicht ausdrücklich erwähnt werde, könne sie auch nicht mehr als Erbausschließungsgrund gelten.[29]

Nach einer vermittelnden Meinung darf ein Rückgriff auf das islamische Recht allenfalls dann erfolgen, wenn in dem Personalstatutsgesetz eine echte Lücke nachgewiesen wird und die offene Frage weder ausdrücklich noch stillschweigend geregelt ist.[30]

Nach anderer Auffassung war es überflüssig, das Erbverbot der Religionsverschiedenheit ausdrücklich in das Gesetz aufzunehmen, da es ein fundamentales Prinzip des islamischen Rechts darstelle.[31] Die Verfechter einer extensiven Auslegung des Art. 88 PStG verweisen darauf, daß die Aufzählung der in dieser Vorschrift genannten Erbaus-

---

[28] Dieser Grundsatz, daß mit der Motivation auch das Gesetz weicht, komme ebenfalls in den Artt. 536 und 537 des tunes. Code des Obligations et des Contrats vom 15.12.1906 zum Ausdruck.

[29] Vgl. dazu DE LAGRANGE: 23.

[30] So COLOMER: 121.

[31] Vgl. ROUSSIER: *Le Code du Statut Personnel.* In: Revue juridique et politique de l'Union Française 11 (1957), 219; LINANT DE BELLEFONDS: *Traité de Droit Musulman Comparé* II (1965), Nr. 710; DE LAGRANGE: 23. — Ebenso wird bezüglich des Eheverbots der Religionsverschiedenheit argumentiert, das in Art. 14 PStG nicht genannt wird. Danach darf eine muslimische Frau keinen Nichtmuslim heiraten, während ein Muslim die Anhängerin einer Buchreligion (Christin oder Jüdin) heiraten darf. Vgl. dazu COLOMER: 120, ROUSSIER: 219, DE LAGRANGE: 19, LINANT DE BELLEFONDS: Nr. 710, auch ANDERSON: 269 f., JAMBU-MERLIN: 256 Anm. 38, und besonders SAMARAN, *Le droit musulman tunisien moderne* In: Handbuch der Orientalistik, Ergbd. III: Orientalisches Recht (1964), 387 (399).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000108

schließungsgründe nach dem arabischen Wortlaut (vgl. oben) auch in anderer Hinsicht nicht abschließend sei: Erbunwürdig ist nämlich nach dem islamischen Recht insbesondere auch der Apostat, der im Gesetz ebenfalls nicht erwähnt ist.[32]

Eine Entscheidung dieser Streitfrage ist — soweit sich sehen läßt — auch durch die Rechtsprechung bisher noch nicht erfolgt. In einem von der tunesischen Cour de Cassation Anfang 1966 entschiedenen Fall hat zwar die tunesische Staatsanwaltschaft den Standpunkt vertreten, daß mangels einer klaren gegensätzlichen Entscheidung des Gesetzgebers und im Hinblick auf den Wortlaut von Art. 88 PStG das islamische Recht ergänzend gelte. Aber das Gericht ist einer Stellungnahme dadurch ausgewichen, daß es aus verschiedenen, hier nicht näher interessierenden Gründen den Nachweis der Religionsverschiedenheit als nicht erbracht angesehen hat. Allenfalls könnte man daraus, daß sich das Gericht auf die Untersuchung der Religionsverschiedenheit eingelassen hat, auf eine gewisse Neigung schließen, unter Umständen den Argumenten der Staatsanwaltschaft folgen zu wollen. Genauso gut läßt sich jedoch auch behaupten, daß die Cour de Cassation die zentrale Frage dahingestellt sein ließ, da sie eine leichtere Möglichkeit sah, das Rechtsmittel der Staatsanwaltschaft zu verwerfen. Wie sich aus dem Urteil des Kassationsgerichts ergibt, hatten zwar die Untergerichte ein Erbrecht zugesprochen. Aber aus der Entscheidung läßt sich nicht ersehen, ob sie dabei von der Religionsverschiedenheit des Erben und des Erblassers ausgegangen waren.[33] In der Literatur wird jedoch auf Grund dieses Urteils stets behauptet, daß die Untergerichte dem Art. 88 PStG eine enge Auslegung gegeben haben, während das Kassationsgericht eine extensive Interpretation zulasse, zumindest implicite.[34] In Wahrheit blieb es damals der Zukunft überlassen, wie diese Frage zu entscheiden sei.[35]

---

[32] Vgl. etwa JUYNBOLL: 243; COULSON: 188.

[33] Vgl. Arrêt der Cour de Cassation Nr. 3384 vom 31.1.1966, abgedruckt in: Revue tunisienne de Droit 1968, 114 ff. mit Anm. von DE LAGRANGE.

[34] Vgl. DE LAGRANGE: Anm. S. 117 f. sowie DERS.: *Le législateur*, 23; auch PRUVOST: *Juris-Classeur de droit comparé II*, s.v. Tunisie Fascicule II (1975), No. 114, sowie im Anschluß daran KRÜGER: *Ehe und Brautgabe — Rechtliche Probleme bei Ehen mit Angehörigen islamischer Staaten, dargestellt am Beispiel Tunesiens.* In: FamRZ 1977, 114 (116 f.)

[35] So auch DE LAGRANGE: Anm. S. 117.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000109

Die Vermutung spricht dafür, daß auch im heutigen Tunesien das islamische Recht nicht ohne weiteres beiseitegelassen wird; denn es wird immer wieder darauf hingewiesen, daß das Personalstatutsgesetz von 1956 mit dem islamischen Recht in Übereinstimmung stehe, und zwar auch insoweit, als es — wie z.B. mit dem Polygamieverbot in Art. 18 PStG — aufsehenerregende Neuerungen gebracht hat.[36] Mag diese Behauptung im Einzelfall manchmal auch etwas beschönigend erscheinen, so stellt das Personalstatutsgesetz eben doch mehr oder weniger eine Kodifikation islamischen Familien- und Erbrechts dar. Besonders das Erbrecht ist ganz und gar islamisch.[37]

Da das tunesische Personalstatutsgesetz für alle Tunesier ohne Rücksicht auf ihre Religion gilt, mag das in ihm enthaltene islamische Recht zwar liberaler ausgelegt werden müssen.[38] Aber das Erbverbot wegen Religionsverschiedenheit wirkt nicht nur gegen Nichtmuslime, sondern gilt auch — wie gesagt — zu Ungunsten der Muslime, die von der Erbfolge nach einem Nichtmuslim ebenfalls ausgeschlossen sind. Dieses Erbverbot zieht gewissermaßen eine erbrechtliche Trennungslinie zwischen den Vermögen der verschiedenen Religionsgemeinschaften. Eine gewisse Auflockerung der islamischen Erbrechtsregeln hat schon insofern stattgefunden, als das Erbverbot der Religionsverschiedenheit im Bereich des Testaterbrechts vom tunesischen Gesetzgeber ausdrücklich aufgehoben worden ist. Nach Art. 174 PStG ist eine letztwillige Verfügung auch dann gültig, wenn Verfügender und Bedachter nicht der gleichen Religion angehören.

Art. 174 PStG

Die testamentarische Verfügung (*waṣīya*) ist trotz Religionsverschiedenheit (*iḫtilāf ad-dīn*) zwischen dem Testator (*muwaṣṣin*) und dem Bedachten (*mūṣan lahū*) erlaubt.

Ein Blick auf das Recht anderer arabischer Staaten bestärkt die Ansicht, daß die tunesische Gesetzesregel über die Erbverbote — jedenfalls vorerst noch — durch islamisches Recht zu ergänzen ist.

---

[36] Vgl. etwa DE LAGRANGE: *Le législateur*, 20 f.

[37] Vgl. statt aller JAMBU-MERLIN: 274.

[38] So JAMBU-MERLIN: 256 Anm. 38; im gleichen Sinn DE LAGRANGE: Anm. S. 119.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000110

Genau die gleiche Rechtslage läßt sich nämlich etwa auch in Syrien und insbesondere in Ägypten beobachten, dessen entwickeltes Rechtswesen in der gesamten arabischen Welt als Vorbild dient. Nach Art. 6 des ägyptischen Gesetzes über die Erbfolge vom 6.8.1943[39] gibt es zwischen einem Muslim und einem Nichtmuslim kein Erbrecht. Dem entspricht in Syrien Art. 264 des Personalstatutsgesetzes vom 17.9.1953.[40] Art. 9 des ägyptischen Testamentsgesetzes vom 24.6.1946[41] und Art. 215 des syrischen Personalstatutsgesetzes erklären jedoch letztwillige Verfügungen auch dann für wirksam, wenn die Bedachten nicht der gleichen Religion angehören.

Dagegen ist das Erbverbot der Religionsverschiedenheit im Bereich des Intestaterbrechts bisher noch in keinem arabischen Land durchbrochen. Deshalb ist auch nicht anzunehmen, daß die tunesische Rechtsprechung in absehbarer Zeit von diesem traditionellen Grundsatz des islamischen Rechts abweichen wird.

Hinterläßt ein tunesischer Staatsangehöriger Vermögen in Deutschland und kommt deshalb für die Nachlaßteilung tunesisches Recht zur Anwendung (Art. 25 EGBGB), so kann sich die Frage stellen, ob der Erbausschließungsgrund der Religionsverschiedenheit im tunesischen Erbrecht mit dem Grundgedanken des deutschen Rechts, d.h. mit dem deutschen ordre public (Art. 30 EGBGB) vereinbar ist. Dazu gehört vor allem, daß die Grundrechte nicht verletzt sind.[42]

Als Maßstab für das Eingreifen des ordre public wird in der höchstrichterlichen Rechtsprechung darauf abgestellt, „ob das Ergebnis der Anwendung des ausländischen Rechts zu den Grundgedanken der deutschen Regelung und den in ihnen liegenden Gerechtigkeitsvorstellungen in so starkem Widerspruch steht, daß es von uns für untragbar gehalten wird."[43] Ob im Ergebnis der inländischen ordre public ver-

---

[39] Gesetz Nr. 77/1943 (*Journal Officiel* Nr. 92/116).

[40] *Décret législatif* Nr. 59/1953 vom 17.9.1953 (in Kraft getreten am 1.11.1953).

[41] Gesetz Nr. 71/1946 (*Journal Officiel* Nr. 65).

[42] Zur Bedeutung der Grundrechte bei Anwendung fremden Rechts allgemein BVerfG 4.5.1971, BVerfGE 31, 58 = NJW 1971, 1509 = RabelsZ 36 (1972), 145 = IPRspr. 1971 Nr. 39.

[43] So BGH 17.9.1968, BGHZ 50, 370, 376 = IPRspr. 1968 — 69 Nr. 127 b, anläßlich der Beurteilung des italienischen Verbots der Legitimation von Ehebruchskindern. Dazu und zur älteren ordre public-Formel des Reichsgerichts MÜLLER-GIN-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000111

letzt ist, hängt aber zusätzlich vom Grad der Inlandsbeziehung des Sachverhalts ab. Je stärker die Inlandsbeziehung des Falles, desto weniger werden fremdartige Ergebnisse hingenommen, und je geringer diese Beziehung, desto befremdlicher muß das Ergebnis der Anwendung eines ausländischen Rechtssatzes sein, damit die Vorbehaltsklausel eingreift.[44]

Soweit sich sehen läßt, ist bisher keine Entscheidung eines deutschen Gerichts veröffentlicht worden, die sich mit dem islamischen Erbverbot der Religionsverschiedenheit auseinandersetzt. Die Entscheidung, daß eine gesetzliche Schlechterstellung der Witwe durch gesetzlichen Nießbrauch am halben Nachlaß statt eines gesetzlichen Erbrechts nicht gegen den ordre public verstößt[45], gibt für die hier zu entscheidende Frage nichts her; denn das im tunesischen Recht geltende Erbverbot der Religionsverschiedenheit benachteiligt weder ein bestimmtes Geschlecht noch bestimmte Religionsgemeinschaften. Im Gegensatz zu dem in Iran geltenden schiitischen Erbrecht, das nur die Beerbung eines Muslims durch einen Nichtmuslim verbietet[46], gilt das Erbverbot der Religionsverschiedenheit im sunnitischen Islam, zu dem auch Tunesien gehört, zwischen den Angehörigen der verschiedenen Religionen in gleicher Weise, ohne daß den Muslimen gegenüber den Nichtmuslimen eine Sonderstellung zukommt. Im Bereich des sunnitischen Islams führt das Erbverbot der Religionsverschiedenheit also zu keiner Diskriminierung. Soweit die in ihrer Religion unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen in Frage stehen, kann daher auch nicht von einer Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes (Art. 3 Grundgesetz) die Rede sein. Nur wenn man der Auffassung ist, daß der Ausschluß eines andersgläubigen Familienangehörigen von der Erbfolge eine ungerechtfertigte Differenzierung bedeutet, kommt eine Verletzung des Gleichheitsgrundsatzes in Betracht. Es liegt hier ähnlich wie bei einem Erben, der eine andere Staatsangehörigkeit als der Erblasser hat und deswegen von der Erbfolge ausge-

---

DULLIS: *Das Internationale Privatrecht in der Rechtsprechung des BGH* (1971), 15. Vgl. auch BGHZ 56, 180 (191).

[44] So NEUHAUS: *Die Grundbegriffe des internationalen Privatrechts* (² 1976), 367.

[45] So OLG Hamm 21.7.1954, NJW 1954, 1731 = IRPspr. 1954 — 55 Nr. 206.

[46] Vgl. Gutachten zum internationalen und ausländischen Privatrecht (IPG) 1967/1968, hrsg. vom Max-Planck-Institut für ausländisches und internationales Privatrecht Nr. 59 (Köln), 641 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000112

schlossen ist. Meist gilt für solche Erbverbote allerdings das Prinzip der Gegenseitigkeit.

Auch die Heranziehung anderer Verfassungsgrundsätze dürfte nicht zu einer Ausschaltung des Erbverbots der Religionsverschiedenheit führen. Gemäß Art. 136 Abs. II der Weimarer Verfassung, der nach Art. 140 Grundgesetz Bestandteil des Grundgesetzes ist, ist zwar der Genuß bürgerlicher Recht unabhängig von dem religiösen Bekenntnis. Aber das Erbverbot der Religionsverschiedenheit bedeutet keine allgemeine Beschränkung der Erbfähigkeit wegen der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion, sondern bewirkt nur im Einzelfall den Ausschluß von der Erbfolge.

Zu denken ist ferner an Art. 6 I Grundgesetz, der Ehe und Familie unter den besonderen Schutz des Staates stellt. Aber für die Versorgung der Ehefrau bei Eheauflösung ist im islamischen Recht primär die Morgengabe (*mahr*) bestimmt, die im Fall des Todes des Ehemannes zu den Nachlaßverbindlichkeiten gehört.[47] Daher kann das Erbverbot der Religionsverschiedenheit grundsätzlich auch nicht unter Berufung auf Art. 6 Grundgesetz für schlechthin unanwendbar erklärt werden.

Eine andere Beurteilung mag höchstens dann als gerechtfertigt erscheinen, wenn der Wegfall des Erbrechts die Witwe praktisch völlig mittellos läßt. Grundsätzlich ist jedoch auch in Deutschland das islamische Erbverbot der Religionsverschiedenheit zu beachten.

[47] Ebenso KRÜGER: 117 mit weiteren Nachweisen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000113

SCHIITISCHE WASSERHEILIGE

VON

WILHELM EILERS

Zu den Dingen, ohne die der Mensch nicht leben kann, gehören die vier Elemente. Fromme Gesinnung empfindet sie als heilig und läßt ihre leichtfertige Verunreinigung nicht zu. Vor allem das *Wasser* ist Lebenselixier.[1] Keine Siedlung ist denkbar ohne Quelle oder Wasserlauf oder See, und nur dort können Archäologen oder Prähistoriker hoffen auf Siedlungsspuren zu treffen. Das Wasser ist heilig und zugleich mit ihm der Ort, wo es hervorkommt, wo es fließt oder steht. So sind alle Quellen heilig.[2] Selbst dort, wo die Quellen heute versiegt sind, bleiben die Zeugnisse davon in Gestalt menschlicher Niederlassung mit Kultstätte.[3] Im Alten Orient tragen die Flüsse bei schriftlicher Fixierung zum Teil das Gottesdeterminativ.[4] In der Flußverehrung waren insbesondere die

---

[1] *Koran* 21, 31: وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ und ähnlich öfter. Dazu gehört weiter der Begriff des *Lebenswassers* (*āb-i-ḥaivān*/*ḥayāt*, *āb-i-zindagī*), an dem al-Ḫiḍr sitzt (s. unten S. [30] sub III). Die Vorstellung ist schon akkadisch (*mē balāṭi*). Berühmt ist das ἄριστον τὸ ὕδωρ des Thales von Milet und der Beginn der 1. Olympischen Ode des Pindar. Thales bei Goethe in der Klassischen Walpurgis-Nacht (Faust II Akt 2):

„Im Feuchten ist Lebendiges erstanden"

und weiter daselbst

„Alles ist aus dem Wasser entsprungen,
Alles wird durch das Wasser erhalten."

Unser naturwissenschaftliches Weltbild bekräftigt das eher.

[2] Bei den Griechen sind sie beseelt von weiblichen Quellgeistern, den Nymphen.

[3] Z.B. Naqš-i-Rustam, Naqš-i-Rağab und Āχʷar-i-Rustam bei Persepolis. S. EILERS: *Kultische Kontinuität in Iran* (= Atti dell' VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni, Roma 1955:1956), 211.

[4] *Codex Ḫammurapi* §§ 2, 132 ^{d}ÍD als Stätte des Fluß-Ordales.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000114

Hethiter nicht träge.[5] Noch aus römischer Zeit kennt man Widmungen *genio fontis* oder *genio fluminis* aus Numidien und Mauretanien[6]. Nach indischer Vorstellung sind alle Flüsse Göttinnen.[7] Auch den Iraniern ist die Vergottung der Flußläufe nicht fremd.[8] Ins Wesen der iranischen Hauptgöttin Anāhitā ist die Flußgöttin Ardvī Sūrā eingegangen.[9] Alle Flüsse sind den Persern heilig und dürfen beileibe nicht verunreinigt werden.[10] Heilige Seen gibt es wie bei uns[11] vor allem in der altiranischen Zeit. Mythologisch geworden ist der Kasaoya-See, in dem der Same Zarathustras ruht und aus dem die Saošyants kommen sollen[12], sowie der Vouru.kaša-See mit dem allheilenden Baum und dem heiligen Esel in der Mitte. In ihnen leben heilige Fische, die nicht berührt oder verzehrt werden dürfen.[13]

---

[5] Vgl. EMIL FORRER: *Quelle und Brunnen in Alt-Vorderasien.* In: Glotta 26 (1938), 178-202.

[6] EDWARD WESTERMARCK: *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation* (1933; Neudruck 1973), 99.

[7] VERF: *Demawend I.* In: Archiv Orientální 22 (1954), 275.

[8] HERODOT 1, 138: ἀλλὰ σέβονται ποταμοὺς μάλιστα.

[9] S. weiter unten S. [13].

[10] S. d. Herodotstelle in Anm. 8.

[11] *Heiligensee* als Ortsname. Aufschlußreich das deutsche Appellativ *Weiher* für „See, Teich", eigentlich nur „der geweihte, heilige". Dazu Moorfunde, Moorleichen.

[12] Der heutige Hāmūn-See, in den der *Hīrmand/Hīlmand* (av. *Haētumant-*, Ἐτύμανδρος) mündet, an der Westgrenze Afghanistans.

[13] Ein sehr altes religiöses Verhalten, das schon bei HOMER *Ilias* 16, 407f. anklingen mag (καθήμενος ἱερὸν ἰχθὺν ἐκ πόντοιο) und vor allem im Orient wohlbezeugt ist: ἰχθύας χρῆμα ἱρὸν νομίζουσιν καὶ οὔποτε ἰχθύων ψαύουσι bei LUKIAN: *Dea Syria* 14, 45ff.: Hierapolis). Vgl. INGRID GAMER-WALLERT: *Fische und Fischkultur im Alten Ägypten* (1970). Fischleibig waren den Westsemiten die Derketo und der Dagon. In Babylonien sind Ὡάννης und die Begleiter Gott Eas Fischmenschen (VERF: *Semiramis*, 1971, 52[90]). Auch in die Chiser-Sage (unten Abschnitt III) spielt geheimnisvoll der wiederbelebte Fisch hinein.

Im heutigen Iran gibt es allenthalben Wasserbecken und Teiche mit heiligen Fischen, z.B. bei Isfahan im Heiligtum Šah-Riżā (= Qumīše), in Kīčī (bei Marq südl. v. Isfahan FĞ 10; s. H. BRUGSCH: *Reise der Kgl. Preuss. Gesandtschaft II*, 1863, 108), bei Persepolis nach E. HERZFELD: *Iran in the Ancient East* (1941), 12. Auch Ortsnamen deuten auf den im Islam verbliebenen Fischkult hin, etwa *Ḥauż-i-Māhī* (zu Samīrum FĞ 10). Häufig erwähnt solche Fischheiligtümer VELTHEIM: *Tagebuch aus Asien.* Für Marokko s. EDWARD WESTERMARCK: *Pagan Survivals in Mohammedan Civilisation* (1933; Neudruck 1973), 102. Das erwähnte *Ḥauż-i-Māhī* „Fischbecken" ist ein vielbesuchter Wallfahrtsort mit Grab eines Imāmzāde, dessen Roß dort am Verdursten einging. Der Heilige grub die Erde auf, und es entsprang eine Quelle, dessen Wasser das Pferd wieder ins Leben zurückrief. Der Ort ist zugleich ein Heilbad. Weiteres zum Thema Fischheiligtum

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000115

Wasser- und Flußgötter beleben das alte Pantheon. In Mesopotamien ist Gott Ea (En-ki) als Wassergott zugleich der Gott des Wissens und der Weisheit Tiefe[14] und eine der größten Gottesgestalten überhaupt.

Im Christentum und im Islam werden die Götter zu Heiligen. An Quellen und Mündungen der Bäche befinden sich mit Vorzug die heutigen kleinen Heiligtümer, die *pīr* und *guẕar'gāh*, die *mazār*, *ziyārat'gāh* und *imām'zāde* heißen — Stätten intimer Frömmigkeit bei Sunniten wie Schiiten, innerhalb wie außerhalb Irans. Oft verknüpft sich eine Quellsage mit ihnen, wie beispielsweise unter dem Hufe von ᶜAlīs Pferd oder Moḥammeds Esel Duldul das Wasser hervorsprang und nun für immer den dankbaren Gläubigen zufließt.[15] So sprang etwa auch in *Ḥauż-i-māhī* („Fischbecken", südlich von Isfahan) unter den Hufschlägen des Pferdes eines Heiligen die dortige heilkräftige Quelle auf.[16]

Indes alle diese mehr oder minder undurchsichtigen Heiligengestalten, die in den Pīrs verehrt werden, sind keine eigentlichen Wasserheiligen. Ihre Verbindung zum Wasser der Quelle oder des Baches ist meist ganz lose und eigentlich nicht mehr recht erkennbar. Es genügt die überkommene Heiligkeit des Ortes, um den alten Kult in einer neuen Heiligenfigur fortzusetzen. Aber gibt es im Islam wirkliche Wasserheilige? Für den Volksglauben müssen wir diese Frage durchaus bejahen und wollen dies nun an drei Hauptbeispielen aufzeigen.

---

bei BRUGSCH: a.a.O. I, 346, und 349, bei K. ZIEMKE: *Als deutscher Gesandter in Afghanistan* (1939), 264f. usf. In Eridu wurden, archäologisch nachgewiesen, dem Gott Ea Mengen von Fischen als Opfer dargebracht.

[14] „Tief und weise" bilden ein uraltes Synnoëm. Von semit. ᶜ *m q* „tief sein" bildet das Akkadische *emqum* „weise" und *nēmequm* (<*ma-ᶜmaq-*) „Weisheit. Dem deutschen (usw.) „sich in etwas vertiefen" d.h. etwas gründlich studieren und zu verstehen suchen, entspricht arab. *taᶜammuq*. Nereus, der göttliche Meergreis der Griechen (s. unten sub III) besitzt, wie Gott Ea bei den alten Mesopotamiern, zugleich mit der Weisheit die Gabe der Weissagung: wer alles weiß, kennt auch die Zukunft.

[15] Diese „Roßtrappen-Sagen" brauchen aber durchaus nicht mit einer Quelle verbunden zu sein. So genügt der gewaltige Huf-Abdruck im Fels allein schon zur Heiligung einer Stätte: Pīr-i-Bakrān im Südwesten von Isfahan und viele andere Orte.

[16] In etwas anderer Version auf S. [2] Anm. 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000116

I

Zunächst die heilige Fāṭima (حضرتِ فاطمه), die Tochter Mohammeds von der Ḫadiğa, bei den Schiiten.[17] Nach allgemeiner Vorstellung sind die vier Elemente wie folgt aufgeteilt:

Gott als Allumfasser (محُیط بکُلّ) ist die Luft: *havā*
Mohammed ist das Feuer: *ātaš*
ᶜAlī als ابو تراب ist die Erde: *χāk*
Fāṭima als Prophetentochter ist das Wasser: *āb*.

Man sagt آبها مَهریهٔ حضرت فاطمه است „die Gewässer sind die Mitgift der heiligen Fāṭima" oder auch فاطمه صیغهٔ آب است „Fāṭima ist die Formel/ist das Symbol für das Wasser". Im Passionsspiel (*taᶜziya*) wendet sich der Dichter reflektierend dem verdurstenden Ḥusain zu, dem Sohne der Fāṭima: آب مَهریهٔ زَهراء و تو لبْ تشنه دمی‌جان „das Wasser ist die Mitgift der Zahrā (d.h. deiner Mutter Fāṭima),[18] und du (als ihr Sohn) gibst hier mit verschmachtender Lippe dein Leben hin." An anderer Stelle sagt Šimr höhnend zu Ibn Saᶜd

(– – | ⏑ – ⏑ – || ⏑ ⏑ – – | ⏑ – ⏑ –):

آبی که شد بمهرِ گرانْ مایه مادرش * کردی دریغ از چه زِاولادِ مرتضی؟

„Das Wasser, welches die Mitgift seiner edlen Mutter war,
Weshalb hast du's den Kindern des Murtażā (ᶜAlī) vorenthalten"?[18a]

Die bittere Ironie des tragischen Todes liegt darin, daß gerade der

---

[17] Außer der bekannten und noch zu zitierenden Literatur sei auf folgende Veröffentlichungen aufmerksam gemacht: H. Lammens: *Fâtima et les filles de Mahomet.* Rom 1912; Louis Massignon: *La mubālaha de Médine et l'hyperdulie de Fatima.* Paris 1955; Ders: *La notion du vœu et la dévotion musulmane à Fāṭima.* In: Festschrift für Levi della Vida II (1956), 102-126 [mit Bibliographie]. Auf persisch: *Zindagī-i-Fāṭima, tarğuma-i-Bait Aḥzān ᶜAbbās-i-Qummī* (1343 = 1964); Ṣābir-i-Kirmānī: *Zindagānī-i-panǧ āl-i-kisāᵓ — Fāṭima* (1344 = 1965).

[18] Über die Beinamen der Fāṭima s. später S. [14] f.

[18a] Bei Litten: 199 Z. 14, bei Monchi-Zadeh: 172 (die vollständigen Büchertitel s. unten S. [22]).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000117

Sohn der wasserspendenden Heiligen seinen Durst nicht stillen darf und unter den Qualen des Wassermangels verenden muß.

Im Buch der *Marāṣī* des Muḥammad Ibrāhīm Ǧauharī: *Ṭufānu ʾl-Bukāʾ*: (Steindruck v.J. 1352/1933, 14, Abschnitt در احوالات حضرت فاطمه) heißt es ganz ähnlich beim Tode des Imām Ḥusain:

* بندنـــد بروی لشگر او
آبی که خورند دشمن و دوست * با آنکه بمَهرِ مادر او است
آبش ندهنـــد قومِ کافر * لب تشنه بُرندش از قفا سر

Fāṭima ist eben „zuständig" für die Wasser der Welt. Wie man sich diesen Sachverhalt zurecht gelegt hat, schildert die Erzählung von der Mitgift (*mahriyya*)[19] der Fāṭima, die in allen möglichen schiitischen Büchern in ernsthafter und in populärer Darstellung erscheint.[20] Ich ließ mir seinerzeit die Geschichte von Mullā Ḥusain Mehbud in seiner Chunsarer Heimatmundart erzählen.[21] Hier der Wortlaut:

„Man erzählt: Als sie kamen, die heilige Fāṭima zu freien, da setzten sie, wie sie für den heiligen ᶜAlī die Bestimmung der Brautpreissumme vornahmen (تعیین مَهر که کردند), zuerst 26 Toman und 50 Schahi als Mitgift fest. Die heilige Fāṭima sagte: ‚Mit ᶜAlī (als Mann) bin ich zufrieden; mit seinem Brautpreis bin ich nicht zufrieden.'

Der Engel (Gabriel) aber, der hierbei der Mittler war (که این میانه بود) vonseiten Gottes, sprach zum Propheten (als Brautvater): ‚Auch alles Salz (نمکها) der Erde soll noch ihr Brautpreis sein.' Die heilige Fāṭima sagte: ‚Mit ᶜAlī (als Mann) bin ich zufrieden; mit seinem Brautpreis bin ich nicht zufrieden.'

---

[19] Die Perser gebrauchen weit öfter die Nisbe-Erweiterung *mahriyya* statt des Simplex *mahr*. So auch in den älteren Reisebeschreibungen (z.B. J. E. Polak: *Persien*. I, 1865, 210 und 213). Dem hebräischen *mōhar* liegt semit. *muhr-* zugrunde, syr. aber wieder *mahrā*. Der Unterschied ist wohl nicht morphologischer, eher phonetischer Natur (Labialvokal bzw. Delabialisierung). Das Volk spricht ohnehin vokalverdünnt *mihriyye* aus.

[20] Z.B. im *Nāsiḫu 't-tavārīḫ* des Mīrzā Muḥammad-Taqī Sipihr (gest. 1880); vgl. J. Rypka: *History of Iranian Literature* (1968), 118 und 344.

[21] Originaltext, Übersetzung und Kommentar bei Eilers-Schapka: *Die Mundart von Chunsar* (= *WIrM* I: 1976) unter Nr. 10 S. 224f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000118

Da sagte Gabriel: ‚Auch alle Zwiebeln (پیازها) der Welt mögen (noch) ihr Brautpreis sein.' Die heilige Fāṭima sagte: ‚Mit seinem Brautpreis bin ich nicht zufrieden.'

Da sagte Gabriel: ‚Auch alles Wasser (آبها) der Welt möge (noch) ihr Kaufpreis sein.' Da gab sich die heilige Fāṭima zufrieden.

In dieser Zeit war es, daß der Venus-Stern (ستارهٔ زُهره) vom Himmel herabkam (um zu gratulieren). Als er vom Himmel herabkam zur Erde, sprach die heilige Fāṭima dreiunddreißigmal: ‚Gott ist größest!' Als er im Zimmer der heiligen Fāṭima war, sprach sie zweiunddreißigmal: ‚Dank sei Gott (für die Ehre der Gratulation)!' Als er wieder hinausging, um zum Himmel zurückzukehren, sprach sie dreiunddreißigmal (aus Ehrfurcht): ‚Lob sei Gott!' Daher spricht man von den Lopreisungen (تسبیحات) der Fāṭima.[22]

Als sich Fāṭima zufriedengegeben, da vermählten sie sie im Himmel am Hofe des allerhaltenden Gottes.

Daher kommt es, daß man jetzt, sooft man ein wahres Wort sprechen will, damit der Gesprächspartner (طَرَف) es auch anerkenne, sagt: ‚Bei diesem Salz, das der Brautpreis der Fāṭima-i-Zahrāʾ ist, sage ich die Wahrheit.' Ganz ebenso schwören sie auch beim Wasser (das ist sogar der Regelfall), jedoch schwören sie nicht bei der Zwiebel."[23]

Tatsächlich schwört man überall beim Wasser als der Mitgift der heiligen Fāṭima: باین آبی که مهریهٔ حضرت فاطمه باشد.

Weiter heißt es in dieser Art volkstümlich-schiitischer Überlieferung:
همینطوریکه وسیلهٔ نفوذِ موادِّ حیاتی در اشیاء غیر عناصر آب است همینطور وسیلهٔ رسیدن حقیقت بمردم و نجات یافتن آنها فاطمهٔ زَهراء است

„Ebenso wie Mittel zur Durchdringung der Lebensstoffe in den Dingen außer den Elementen das Wasser ist, ebenso ist Mittel dafür, daß die Wahrheit die Menschen erreicht und sie Erlösung/Rettung finden, die Fāṭima-i-Zahrāʾ."

---

[22] Bezieht sich auf den islamischen Rosenkranz, der selbst *tasbīḥ* „Preisung, Rühmung, Lobpreis (Gottes)" heißt (Abstraktum→Konkretum): Der kleine Rosenkranz hat 33, der grosse 100 Perlen. Die Zahl 32 im Texte könnte versehen sein für 33.

[23] Daß man nicht bei der Zwiebel schwört (einer an sich heilig gehaltenen Frucht), mag wirklich auf dem Abscheu beruhen, den man in der Realität vor dem Zwiebelgestank hat. S. *WIrM* I S. 225[13].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000119

Hier setzen also die Schiiten ihre Fāṭima abermals geradezu dem Wasser gleich.

Bei ĞAUHARĪ, der den Besuch Adams und Evas im Paradiesesschloß der Fāṭima schildert,[24] ist zwar vom Lichte (نور) der Heiligen die Rede, das sich über die Welt und besonders über den Propheten Mohammed und seine Nachfahren, die Imame, ergießt, aber nicht vom Wasser. Die schlichte Einbildungskraft der Leute hingegen führt diesen Punkt recht eingehend aus. Hier die Erzählung, die mir im Dialekt von Gäz (20 km nördlich von Isfahan) ein dortiger Dorfbewohner gab:[25]

„Einstens (در ازل) wandelte der heilige Adam (حضرت آدم) im Paradies. Da gelangte er zu einem Schloß, das war sehr weitläufig, und ein Wasserstrom (نهر آب) kam unter dem Schlosse hervor. Der heilige Adam fragte den Gabriel: ‚Wem gehört dieses Schloß, und wo ist sein Tor?'

Er sagte: ‚Streife umher, auf daß du es findest!' So sehr er nun auch umherging, da zeigte sich kein Tor. Da kam die Anrufung (خطاب) vonseiten Gottes (الحقّ): ‚Der Schlüssel zu diesem Schloß heißt: ‚Es gibt keinen Gott außer Gott, Mohammed ist der Gesandte Gottes, ᶜAlī und seine elf Nachkommen sind die Nächsten Gottes.[26] Solches sprich, damit sich das Schloßtor öffne!'

Als Adam diese Worte hörte, sah er: Es hat sich ein Tor von der Südseite her geöffnet. So betrat er denn das Schloß. Er ging eben jenem Wasser nach bis zum äußersten Winkel des Schlosses. Da sah er: Hier ist es (das Wasser) abgesperrt worden (سدّ شد اینجا). Da begriff er: Die Quelle des Wassers ist hier. Als er hinzu trat, sah er: Ein Thron/Gestell (تخت) ist über diesem Wasser aufgeschlagen[27], darauf liegt jemand im Schlaf und hat sich einen weißen Gesichtsschleier über das Antlitz gezogen.[28] Er sagt: ‚Preis sei Gott! Wer ist dies da?' Da kam die An-

---

[24] Teheraner Steindruck v.J. 1352/1933, 13b f.

[25] Ismāᶜīl-i-Gazī. Originaltext und kommentierte Übersetzung bei EILERS-SCHAPKA: *Die Mundart von Gäz* (= *WIrM* II: 1979) Geschichte Nr. 5, S. 282 f.

[26] Also die um einen Zusatz erweiterte Glaubensformel der Schiiten.

[27] NB: Auch Gottes Thron befindet sich „über dem Wasser" (Sure 11, 9). Offenbar eine Umformung des Gedankens von Genesis 1, 1: „Und der Geist Gottes schwebet auf dem Wasser."

[28] D.h. er sieht so aus wie die weißverhüllten Gesichter der *maᶜṣūmīn* auf den Buch- und Wandbildern. — Die gleiche Vorstellung, daß vom Körper eines Heiligen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000120

rufung Gottes zurück: ‚Dies ist Fāṭima, die Tochter Mohammeds, des Sohnes des ᶜAbdallāh, des Propheten der Endzeit.' Er sagte: ‚O Herrgott, wo hat dieses Wasser seine Quelle?' Er sagte: ‚Es stammt von den Emanationen des Lichts (ترشّحات نور) der Fāṭima. Die gesamte Welt und was in ihr ist, habe ich durch das Dasein dieser da erschaffen.' Darauf sagte Adam: ‚Wer sind sie denn wohl also?' Daraufhin kam die Anrufung zurück: ‚Die Namen dieser sind oben am Schloß aufgemalt. Schau hin und sieh sie dir an!' Als Adam hinschaute, sah er, da steht geschrieben: Es gibt keinen Gott außer Gott, Mohammed ist der Gesandte Gottes, ᶜAlī ist der nächste zu Gott.' Daraufhin (las er):

Ḥasan, Sohn des ᶜAlī,
Ḥusain, Sohn des ᶜAlī,
ᶜAlī, Sohn des Ḥusain,
Muḥammad, Sohn des ᶜAlī,
Ğaᶜfar, Sohn des Muḥammad,
Mūsā, Sohn des Ğaᶜfar,
ᶜAlī, Sohn des Mūsā,
Muḥammad, Sohn des ᶜAlī,
ᶜAlī, Sohn des Muḥammad,
Ḥasan, Sohn des ᶜAlī,
der Mahdī al-Hādī, Herr der Zeit.

Von den Vierzehn Makellosen (چهارده معصوم) standen da die Namen aufgeschrieben, deren einer Mohammed war, deren einer Fāṭima war und die Zwölf Imame. Daraufhin sagte Gott: ‚Die ganze Welt und was in ihr ist, habe ich durch das gesegnete Dasein dieser Vierzehn Makellosen geschaffen.'" [29]

Wasser des Lebens ausgeht, findet sich schon im Johannes-Evangelium (7, 38): ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή [vid. Jes. 44, 3; Joel 3, 1], ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας [Bauchhöhle] αὐτοῦ ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος.

Bei den Christen steht die Jungfrau Maria als Statue mit Vorliebe über Quellen; so im katholischen Wallfahrtsort Lourdes oder Fatima (s. unten S. [16]). Im Koran, wo Maria am Stamm einer Palme lehnt (wie Leto auf Delos, als sie den Apollo gebar!), um Jesus das Leben zu geben, sagt Gottes Stimme unter ihr: „Dein Herr hat unter dir ein Bächlein fließen lassen" (Sure 19, 24). Zur Stelle s. Ernst Beutler: *Goethe, West-östlicher Divan* (1956), 624. In der Apokalypse heißt es (22, 1): καὶ ἔδειξέ μοι ποταμὸν ὕδατος ζωῆς λαμπρὸν ὡς κρύσταλλον, ἐκπορευόμενον ἐκ τοῦ θρόνου τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ἀρνίου κτλ.

[29] Ähnlich spricht Gott in dem berühmten Ḥadīṯ von den „Fünf unter dem

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000121

Immer und überall wird auf die Verbindung der Fāṭima mit den Wassern der Welt hingewiesen. So beziehen auch die schiitischen Theologen den Beginn der 108. Sure: „Siehe wir haben dir den Überfluß gegeben" auf unsere Heilige: حَوْضِ كوثر يعنى حضرت فاطمه „das Becken des Überflusses, das bedeutet die heilige Fāṭima".[30]

Im Ḥadīṯ der Zwölfer-Schia gehört der Fāṭima außer dem Wasser auch alles Land: إنّ الله سبحانه وتعالى جعل مهر فاطمة عليها السلام جميع الاراضي والمياه. Ja, der Genuß von Wasser und Erde steht von Rechts wegen nur dem gläubigen Verehrer der Fāṭima zu, d.h. also nur den Schiiten: ومن هذا قال الصادق عليه السلام إنّ فاطمة عليها السلام لم تَجْعَلْ أحداً في حِلٍّ مِن الارض بالمساكن وغيرها ولا بالانتفاع مِن الماء إلاّ لِشيعتها ومُحِبّيها „Dazu gehört noch: Es sagte Ṣādiq[31] (über ihn das Heil): Siehe, Fāṭima ließ nicht zu, daß irgendeiner sich auf der Erde irgendwo niederlasse und vom Wasser Nutzen habe, es sei denn ihre Schia/Partei und wer ihr zugetan ist." (Aus den *Anvār-i-Nuᶜmān.*)

In der Erzählung vom Paradiesesschlosse, das Adam betritt, schildert der Gewährsmann aus Gäz, wie der Urvater einem Bach folgt und bis zu dessen Quelle weiter vordringt, wo er die heilige Fāṭima auf einem Thronlager liegen sieht. Maǧlisī, der einflußreiche Theologe der Sefewidenzeit (gest. 1110/1698; Grab bei der Isfahaner Freitagsmoschee), schwelgt in der Ausmalung dieses Paradiesesschlosses.[32] Gott hat darin Quellen geschaffen, die da entspringen nach ihren Richtungen, und hat es umgeben mit Wasserläufen, und er hat über den Bächen Kuppeln errichtet aus Perlen" usf.: ثم جعل فيها عيوناً تنبع من نواحيها وحفّت بالأنهار وجعل على الانهار قُباباً من دُرّ . . . . .

Dieser himmlische Quellort wird weiter phantasievoll ausgedeutet als Ursprung der vier Weltflüsse, die sich unter dem Throne der Fāṭima hervor ergießen.

Mantel" (پنجتن = أصحابُ الكساء), d.h. Muḥammad, Fāṭima, ᶜAlī, Ḥasan, Ḥusain. S. *WIrM* I Nr. 24, 314⁴, *WIrM* II Nr. 5, S. 283, 8. S. 290 ff.

[30] Obwohl bei „dir" im Text deutlich das Maskulinum steht: *-ka* statt fem. *-ki*!

[31] Ǧaᶜfar aṣ-Ṣādiq, der 6. Imam, auf den die schiitische Ḥadīṯ-Sammlung zurückgeführt wird.

[32] *Biḥār al-anwār.* Band 10 des Teheraner Steindruckes von 1304/1886, 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000122

خداوند متعال برسول مختار ‖ وَحْی فرستاد إنّی جعلتُ نِحلتَها من علی ‖ خُمسَ الدُنیا وثُلث الجنّة وجعلت لها في الارض اربعة انهار الفُرات ونیلَ مصرَ ونهروان ونهر بلخ فزوِّجْها انت یا محمد ‖ بخمسمائة درهمٍ تکون سُنّةً لِأمّتِكَ

„Gott der Erhabene schickte dem Gesandten, dem Auserwählten [d.h. dem Propheten Mohammed], die Offenbarung: Siehe ich habe als ihr Brautgeschenk vonseiten ᶜAlīs bestimmt/festgesetzt ein Fünftel der Welt und ein Drittel des Paradieses und habe ihr auf Erden bestimmt vier Flüsse: den Euphrat und den Nil von Ägypten und den Nahravān und den Balch-Fluß. So verheirate sie denn du, o Mohammed, um 500 Dirham, die da Tradition (سُنّة) sein sollen für deine Gemeinde!".[33]

In der persischen Übersetzung des *Nāsiḫu ᵓt-tavārīḫ*[34] heißt das:

میفرماید مَن خُمسِ دنیا وثُلث بهشت را بمَهرِ فاطمه دادم ودر زمین چهار نهر را خاصّ او نهادم نُخستین نهر فُرات ودیوم نیل مصر سه دیگر نهروان چهارم نهر بلخ وتو ای محمد کابین فاطمه را در زمین بپانصه درهم سیم خالص مقرّر بدار تا سُنّتی باشد از برای اُمّتِ تو

Jedermann, und so auch meine einstigen Gewährsleute in Isfahan, erwartet statt der erwähnten Flüsse vielmehr die Vierzahl Euphrat — Tigris und Oxus — Jaxartes (فُرات — دجله — جَیحون — سیحون). Die Annahme von vier Paradiesesflüssen ist natürlich an Genesis 2, 10-14 angelehnt. Aber welche Flüsse gemeint sind, spielt hier selbstverständlich keine Rolle.[35] Wichtig ist in unserem Zusammenhange die erneute

---

[33] Diese 500 Dirham, welche man in 26 Toman und 50 Schahis iranischen Geldes umgerechnet hat, sind bei heutigen Eheschließungen — unter dem Namen مَهْریهٔ فاطمه — die Mindestsumme eines jeden Brautpreises.

[34] Band II 4 des wohl indischen Steindruckes v.J. 1294/1877, 49 = Bd. II 1 des Teheraner Steindruckes (o.J.), 61.

[35] Für den aus dem Rahmen fallenden Nil Ägyptens نیل مصر gibt es die rätselhafte Lesung (Verlesung?) نیل لعصر, die sowohl in den bekannten *Biḥāru 'l-Anwār* des MUḤAMMAD-BĀQIR B. MUḤAMMAD-TAQĪ AL-MAĞLISĪ (im 10. Bande des Steindruckes v.J. 1332/1914, 33) steht wie in dem Steindruck des ḤĀĞĞĪ MUḤAMMAD ḤASAN AMĪNU ᵓŻ-ŻARB v.J. 1304/1886, X, 33. Der *Balχ-Rūd* = *Ğaiḥūn* steht allgemein für den Oxus (= Amū Daryā), in den er münden würde, wäre sein Wasser nicht vorher auf die Ländereien um *Balχ* vollständig aufgeteilt und verbraucht. (Daher übrigens der altpersische Name *Bāχtriš* „Verteilerin" Flußname → Orts- bzw. Landesname; s. VERF. in Onoma 21(1977), 288).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000123

Bestätigung der Fāṭima als eines weiblichen Genius, dem die Wasser der Welt untertan sind.

Ǧauharī, der die ganze Leidensgeschichte der heiligen Familie in Knittelverse[36] von volkstümlicher Kraft gegossen hat, bringt die Stelle aus der Heiratsepisode der Fatima in dieser Gestalt:

..... * حضرت باین مقـــال فرمود

که ای مقرّبِ درگاه حضرت باری * چنین زخامهٔ تقدیر حُکم شد جاری که عرش را

مَلَكَ العرش زیب وزیور بست * بعرشِ عقدِ بتول از برای حیدر بست یا علی

یاعلی همین ساعت اول مَلَکی بشکلِ عجیب * ودیوم حبیبِ من جبرئیل نازل شدند و مرا

بشارت دادند که حضرت معبود * تزویجِ علی وفاطمه را در عرش فرمودند

خُمسِ دنیا وثُلثِ بهشت و چهار نهر که یکی فُرات و یکی رود نیل و نهرِ نهروان و نهر بلخ باشد در عرضِ مَهرِ او مقرّر فرمودند

Mohammed wendet sich also an seinen Schwiegersohn ᶜAlī mit folgenden Worten: „O du Bevorzugter am Hofe des Schöpfers, in solcher Weise ward vom Schreibrohr der Vorsehung Befehl erlassen: Der Thronengel hat den Himmelsthron geziert und geschmückt, am Himmelsthron hat er den Bund der Jungfrau für Ḥaidar (= ᶜAlī) geschlossen. O ᶜAlī, zu eben dieser Stunde kamen erstlich ein Engel in wundersamer Gestalt und zum zweiten mein Freund Gabriel hernieder und gaben frohe Kunde, daß der Allangebetete (d.h. Gott) die Vermählung ᶜAlīs und der Fāṭima am Himmelsthron angeordnet hat. Ein Fünftel der Welt und ein Drittel des Paradieses nebst vier Flüssen, deren einer der Euphrat, einer der Nil und (weiter) der Nahravān-Fluß und der Balχ-Rūd sind, die hat er als ihre Mitgift festzusetzen geruht."

Hier schließt nun ein Klagegesang (*marṣiyya*) an auf die Durstqualen der Märtyrer von Kerbela.

ای مسلمانان جفایِ اهلِ ایمان بنگرید * چشم بگشائید انصافِ مسلمان بنگرید

آن فُراتی را که مَهرِ دخترِ پیغمبر است * آن فراتی را که ارثِ خسروِ بی لشگر است

کی روا باشد زجَورِ فرقهٔ بی انفعال * بهرِ شاهِ دین حرام وبهرِ دیو وددِ حلال

---

[36] D.h. Reimprosa (*sağᶜ*). Im Teheraner Steindruck v.J. 1352/1933,15 unten (im älteren Druck: 35).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000124

„O Muselmanen, seht an die Vergewaltigung des Glaubensvolkes,
Öffnet die Augen, seht an die Ungerechtigkeit der Muselmanen!
Jener Euphrat, der die Mitgift der Tochter des Propheten ist,
Jener Euphrat, der das Erbe des Chosrou ohne Heer ist (= Ḥusain) —
Wann wäre es erlaubt, daß er (der Euphrat) infolge der Tyrannei der schamlosen Rotte
Für den König des Glaubens (= Ḥusain) verboten und für jegliches Getier erlaubt sei?" Usf.

*

Fāṭima und die Wasser der Erde — an welchen Genius der alten Zeit erinnert sie doch? Iran besaß längst ein solches Wesen. Es ist die awestische Flußgöttin Ardvī Sūrā, die als Anāhitā, „die Makellose"[37], Gemeingut nicht bloß aller Masdajasnier sondern aller Iranier geworden ist. Als Stern- und Mädchenname Nāhīd lebt sie in der Kunst und Erinnerung Irans bis heute fort. Ein langer und schöner Hymnus, Yašt 5 oder Ardvīsūr-Yašt, enthält ihren Lobpreis durch den awestischen Dichter.[38] Dieser Ardvīsūr-Yašt heißt bei den Zoroastriern auch Ābān-Yašt, womit treffend auf die Gleichsetzung der Wasser (*ābān*) mit dieser Wassergöttin hingewiesen ist. Mit ihrem Lobpreis beginnt aber auch Yasna 65, welchen die Zoroastrier daher ebenfalls Ābān-Yašt „die Wasserverehrung" nennen.[39]

Worin stimmen nun die altiranische Göttin und die islamische Heilige miteinander überein? Allgemein zunächst darin, daß auch die Anāhitā Ardvī Sūrā ein mythologischer Himmelsstrom ist, der die Erde befruchtet und von dem alle Wasser ausgehen. Die Hauptflüsse, an denen man ihr opfert, werden in Yašt 5 aufgezählt. Es sind die Raŋhā (Yt. 5, 63. 81), die Vītaŋuhaitī (Yt. 5, 76) und die Dāityā (Yt. 5, 17. 104), dazu die Seen Pišinah- (Yt. 5, 37), Vouru.kaša- (Yt. 5, 38. 116), Čaēčasta- (Yt. 5, 49) und Frazdānu- (Yt. 5, 108). Alle Wasser der Welt sind ihr untertan.

---

[37] Diese Übersetzung des Namens sollte entgegen modernem Besserwissenwollen nicht aufgegeben werden. S. VERF.: *Kult und Sprachform in Iran.* In: ZDMG Suppl. II (1974), 472[4a] sowie DERS.: *Sinn und Herkunft der Planetennamen* (1976), 63.

[38] HERMANN WELLER: *Anahita — Grundlegendes zur arischen Metrik* (1938). HERMANN LOMMEL: *Die Yäšt's des Awesta* (1927), 26 ff.

[39] Zur Anāhitā als Wassergottheit s. schon VERF: *Sinn und Herkunft der Planetennamen* (1976), 63. Letztlich A.D.H. BIVAR in JRAS 1972, 122f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000125

Wie Allāh die Fāṭima zur Herrin über das Wasser gemacht hat, so hatte schon Ahuramazdā die Anāhitā zur Herrin über die Gewässer der Welt eingesetzt. Die Anāhitā gleicht all diesen Wassern, die auf der Erde hervorfließen (Yt. 5, 3. 15. 96. 121): *yaθa vīspå imå āpō yå zəmā paiti fratačaṇ̣ti*. Sie läßt die Wasser zu Seen stillestehen, die anderen als Flüsse fließen und schafft einen trockenen Übergang über die Vītaŋuhaitī (Yt. 5, 78). Pelze vom Biber, dem Wassertier, schmücken sie (Yt. 5, 129): *bawraini vastrå vaŋhata Arədvī Sūra Anāhita θrisataṇ̣m bawraṇ̣m čaturō zīzanataṇ̣m*.... — Kleider von 200 Bibern!

Über jedem Abfluß der Gewässer steht ein glänzender Palast: *nəmānəm hištaite huδātəm satō.raočanəm bāmīm hazaŋrō.stūnəm hudərətəm baēvarə.fraskəmbəm sūrəm* (100 fenstrig, 1000 säulig, auf 10.000 Tragbalken!) — ganz ebenso wie nach schiitischer Meinung die Fāṭima im Paradies ihre kuppelgekrönten Häuser besitzt. In jedem dieser Schlösser gibt es für sie einen duftigen Diwan mit schönen Decken und Polstern (Yt. 5, 127 f.): *gātu saēte χᵛaini.starətəm hubaoiδīm barəziš.havantəm.*[40] Geschmückt ist auch die Ardvī Sūrā Anāhitā mit Ohrgehängen und Juwelen (Yt. 5, 127f.): *frā gaošāvara sīspəmna čaθru.karana zaranaēnī minum baraṭ hvāzāta Arədvī Sūra Anāhita upa taṇ̣m srīraṇ̣m manaoθrīm* (Halsgeschmeide) — nicht anders als wie sie auch der Fāṭima nach schiitischem Glauben zukommen.

Weit über den gemeinsamen Charakter eines weiblichen Wassergenius hinaus erstrecken sich die Gemeinsamkeiten, wenn wir Fāṭima und Anāhitā in ihrem sonstigen Wesen innerhalb ihrer jeweiligen Heilswelt vergleichen. Ardvī Sūrā Anāhitā ist das Muster von Schönheit und Vollkommenheit, und nur Vollkommene (Gesunde und Fromme) dürfen sie verehren (Yt. 5, 92f.). Man erblickt sie als „kraftvoll, licht, hoch, schöngewachsen" (Yt. 5, 15): *amavaitīm χšōiθnīm bərəzaitīm huraoδaṇ̣m*. Sie fließt herbei als „ein schönes Mädchen, sehr kräftig, hochgewachsen, hochgegürtet, geradegewachsen, von reicher und adeliger Herkunft" (Yt. 5, 64. 78. 126): *upa.tačaṭ Arədvī Sūra Anāhita kainīnō kəhrpa srīrayå ašamayå huraoδayå uskāṭ yāstayå ərəzvaiθyō raēvaṭ čiθrəm āzātyå*.

Fāṭima erhält wegen ähnlicher Eigenschaften Beinamen wie *az-zahrā'* (Femin. v. *azhar*) „die weißleuchtende, strahlende, glänzende" oder gar

[40] Mit den Korrekturen und Konjekturen von Chr. Bartholomae in *AirWb.* 518f., 951, 1517, 1828.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000126

Zuhra-i-zahrāʾ „die strahlende Venus“[41], wenngleich es sonst nicht ganz so weltlich-üppig mehr zugeht wie bei der zoroastrischen Göttin.

Weiter: Anāhitā „die unbefleckte/makellose“ (zu np. *āhū* „Fehler“) wird jungfräulich vorgestellt, als Mädchen. Wunderbarerweise heißt auch die Fāṭima „jungfräulich“: *batūl* oder *al-ᶜaḏrāʾ*, und dies, obwohl sie die Mutter von Ḥasan und Ḥusain ist.[42] Denn nach jeder Nacht, die sie mit ihrem Gatten ᶜAlī zugebracht hat, ersteht sie am Morgen wieder neu als Jungfrau.[43] Und *an-nūriyya* heißt die Fāṭima wegen ihrer Licht-Emanation.

Sehr bemerkenswert endlich ist die Verkörperung der Anāhitā als Venus-Stern. Nach Yašt 5, 85. 88. 132 kommt sie von den Sternen her zur Erde. Ihre Bahn liegt über der Sonnenbahn (Yt. 5, 90), wir würden heute sagen: Sie gehört zu den inneren Planeten, die, von der Erde aus gesehen, immer nur in der Nähe der Sonne zu beobachten sind.[44]

Ganz ähnlich berichten die schiitischen *aḫbār* über die Fāṭima. Ein *ḥadīṯ* setzt sie ausdrücklich der Zuhra, dem Venus-Stern, gleich und läßt den Propheten sagen: أنا الشمس وعلي القمر و فاطمه الزُهرة و الفَرْقدانِ الحسن و الحسين.

„Ich bin die Sonne und ᶜAlī der Mond und Fāṭima die Venus, und Ḥasan und Ḥusain sind die beiden Kälber (best. Leit-Sterne).“[45]

Besonders hübsch ist die oben wiedergegebene Geschichte aus Chunsar, wie der Venus-Stern als Fāṭimas Epiklese (زُهره زَهْراء) höchstselbst vom Himmel herabkommt, um sich von Fāṭima begrüßen zu lassen, und darnach wieder zum Himmel zurückkehrt. Im Buch des ĞAUHARĪ

---

[41] VERF.: *Planetennamen*, 62.

[42] Man sagt und spricht mit Vorliebe aus مادر شُبَيْر و شَبَر, wobei *šabar* Substitution für Ḥasan und *Šubair* für Ḥusain ist. In Wahrheit ist wohl شبير (*šabbīr*) aram. *šappīr* „schön“ (Pehlewi-Ideogramm für *vēh* „gut“), also Übersetzung des arabischen *ḥasan* „gut“, während *Šabar* künstlich nachgeformt ist, um dem Namenspaar Ḥasan und Ḥusain zu gleichen.

[43] Dies ist allgemeiner Volksglaube in Iran und auch literarisch festgehalten — ohne daß ich im Augenblick dafür einzelne Belege geben könnte.

[44] VERF.: *Planetennamen*, 62 ff.

[45] *Ḥaṣāʾiṣu ʾl-Fāṭima*, 441, das 39. Ḥadīṯ in der *Nuzhatu ʾl-Maǧālis*. Über die Fāṭima als Venus s. noch PERCY SYKES: *The Glory of the Shia World* (1910), 135. Zu *farqadān* „den beiden Kälbern“, nämlich α und β *Ursae minoris*, s. meine Bemerkung in der Spies-Festschrift (= *Der Orient in der Forschung*: 1967), 133.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000127

(S. 34) wird lustig erzählt, wie die Genossen des Propheten auf die Nachricht von der Hochzeit ᶜAlīs und der Fāṭima hin neugierig die Dächer ihrer Häuser besteigen, um die Herabkunft (*nuzūl*) des Venus-Sternes mitzuerleben, wie er seinen Glückwunsch (مبارك باد) ausspricht und wieder zum Himmel zurückfährt: هریکی بطعم خام بر خانهٔ خویش بر آمدند ، چون نیم شب شد همهٔ خلق دیدند که ستارهٔ زُهره بربام خانهٔ امیر المؤمنین ٤ نزول کرد سلام کرده ومبارك باد گفت وعروج کرد

Der Venus-Stern als Bēduχt[46] sitzt übrigens nach *Fihrist* (1, 311) auf einem „Throne (ᶜ*arš*) im Wasser“[47] — auch in dieser Hinsicht also wird der alte Venus-Name („Gottestochter“) der Iranier eng mit der Fāṭima verknüpft.[48] Der Engel *Kūkabīl* soll die Wiege von Fāṭimas Kind geschaukelt haben.[49] Aram. *Kaukəḇīl* ist der Planet Jupiter, der wie die Venus Morgen- und Abendstern sein kann.[50]

Nun kann niemandem entgehen, daß der mythischen Fāṭima der Schiiten aber auch die christliche Maria in einer ganzen Reihe von Aspekten entspricht.[51] So ist, um beim zuletzt Vorgetragenen zu beginnen, Maria zugleich der Abend- und Morgenstern als *Stella maris* (ستارهٔ زُهره), so wie ihr auch die heidnischen Venus- und Aphrodite-Tempel bzw. deren Kultstätten zugefallen sind. Auch Maria ist ewige unbefleckte Jungfrau, ἀεὶ παρθένος, *virgo immaculata*, so wie Fāṭima *al-batūl*, *al-*ᶜ*aḏrāʾ* und zugleich *al-maᶜṣūma* schlechthin genannt wird — wie eben auch bei den alten Iraniern Anāhitā die *an-āhitā-* „die Unbefleckte“ ist. Maria heißt „gebenedeit unter den Weibern“ *benedicta in mulieribus*,[52] ähnlich Fāṭima „die beste der Weiber“. Ja, Fāṭima heißt

---

[46] Verf.: *Planetennamen*, 63 ff.

[47] Georg Hoffmann: *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (= *AKM* 7, 3: 1880), 130.

[48] S. oben [13] f.: Thron (*taχt*) über dem Wasser.

[49] Vaglieri in *EI*², 847.

[50] Verf.: *Planetennamen*, 79.

[51] Über die islamische Marienverehrung s. Johannes-Mohammed ᶜAbd al-Ǧalīl: *Marie et l'Islam* (Paris 1950); dt.: *Maria im Islam* (Werl/Westf. 1954); bespr. in: Die Welt des Islams NS 7 (1961), 191.

[52] Fāṭima ist bei einigen schiitischen Sekten die Wiederkehr von *Maryam* (Maria). L. Massignon: *Der gnostische Kult der Fatime im schiitischen Islam.* In: Eranos Jahrbuch 6 (1928), 171 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000128

sogar direkt wie ihre ältere Vorgängerin „die größere Maria" (*Maryam al-Kubrā*).[53] Auch Marias mütterlicher Aspekt spiegelt sich in Fāṭima als der Mutter der beiden Imame Ḥasan und Ḥusain: أُمّ الحسن والحسين bzw. مادرِ شبير و شبّر.[54]

Ich kann mich des Gedankens nicht erwehren, daß das große moderne Marienheiligtum Fatima in Portugal wegen der Ähnlichkeit der christlichen Maria in Beziehung zur nachgeformten mohammedanischen Fāṭima steht. Bekanntlich ist die portugiesische Ortschaft Fatima in Santarém (20 km südöstl. v. Leiria) seit jenen Wundern, die im Jahre 1917 Hirtenkindern zuteil wurden, ein großer Wallfahrtsort der Mutter Maria geworden. Obwohl zur Erklärung des arabischen Namens eine andere Legende im Umlauf ist[55], ließe sich etwa denken, daß hier einst schon einmal ein Marienkult bestanden hatte, der bei der Islamisierung des Landes von den Arabern auf die Tochter des Propheten und ihre verwandten Wesenszüge übertragen wurde. Es läge dann eine Rechristianisierung vor, wie sie auch anderswo beobachtet werden kann, und zugleich ein Schulbeispiel für kultische Kontinuität.[56]

---

[53] Lukas 1, 28: εὐλογημένη σὺ ἐν γυναιξίν (fehlt in östlichen Handschriften). In Daniel 11, 37 wird חמדת נשים ausgelegt entweder als Adonis/Tammuz oder aber als Nanai/Astarte. Vgl. G. HOFFMANN: *Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer* (= *AKM* 7, 3: 1880), 138. Arab. *ḫiar an-nisā'*.

[54] S. oben [14] Anm. 42.

[55] Eine schöne Araberin von edler Geburt mit Namen Fāṭima wäre darnach als Kriegsgefangene von dem „Mauren-Verschlinger" Dom Gonçalo Hermingues geheiratet worden, nachdem sie zum Christentum übergetreten war. Als Hochzeitsgabe erhielt sie die Stadt Abdegas (heute Ourem), in deren Nähe Fāṭima begraben sein soll. So nach C. BARTHAS: *Fatima, ein Wunder des* 20. *Jahrhunderts*. Freiburg ²1955, 11 f. Allgemein s. E. HELMLE: *Bilder zur Geschichte von Fatima* (Freiburg 1949).

[56] Vgl. des VERF.s gleichnamigen Vortrag auf dem 8. Internationalen Religionshistorikerkongress in Rom 1955 (Atti, 1956, 209-215). Übrigens fehlt auch im portugiesischen Fatima die Quelle nicht. BARTHAS: a.a.O., 129 f.: „... die Mutter Gottes, die als Antwort darauf eine klare Quelle in dem Kalkboden aufsprudeln ließ, in dem in einem Umkreis von zwanzig Kilometern kein fließendes Wasser zu finden war." Bald darnach entsprang daselbst „eine zweite noch ergiebigere Quelle". Also das übliche Quellwunder — eine Wunderquelle. Auch bei HELMLE: a.a.O., 118 ff.: Heilwasser. Neben der Quelle ist auch der Baumkult mit der portugiesischen Fatima verbunden; BARTHAS: ebenda, 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000129

II

Auch auf ᶜAlī als Gatten der Fāṭima fallen Streiflichter eines Wasserheiligen. So steht das Wasser der Kauṯar-Quelle im Paradies nach schiitischer Vorstellung unter der Obhut ᶜAlīs: er ist ساقی کوثر. Auch könnte man ergänzend die vielen Quellen und Brunnen anführen, die im Bereiche der Schia und außerhalb ihrer den Namen *Čašma-ᶜAlī* oder *Āb-i-ᶜAlī* tragen, wovon man sich anhand der Ortsnamenverzeichnisse überzeugen kann. Wir erinnern in der Umgebung von Teheran bei Rai-Šāh-ᶜAbduʾl-ᶜAẓīm nur an die reichlich sprudelnde Quelle *Čašme-ᶜAlī*, über welcher ein Relief von Fatḥ-ᶜAlī Šāh (1797-1834) im Felsen eingemeißelt ist. Alten Teheranern ist sie als Stätte des Teppichwaschens wohlbekannt, da ihr Wasser die Textilien am wenigsten angreift.[1]

Āb-i-ᶜAlī beim Dorfe Demawend, heute ein beliebter Wintererholungsplatz im Elburs mit Skiliften, war schon immer für sein natürliches Mineralwasser berühmt, das noch heute in allen Läden und Restaurants als Tafelwasser angeboten und serviert wird.[2] Im Nordosten von Schiras am oberen Hange des südlich vom Tang-i-Allāhu-Akbar abbrechenden Bergrückens[3] befindet sich, die Stadt überragend, ein wundertätiges Heiligtum, *Čāh-i-Murtażā-ᶜAlī* genannt, in dessen Höhle vor einem Steinrelief, das die Gebetsnische anzeigt, dauernd Wasser niedertropft.[4] Das Wunder des am Stein haftenden Kerbela-Lehmstückes (مُهرِ نماز، تُربتِ کربلا) führte mir und meinem Begleiter der dort als *mutavallī* hausende Sayyid im Sommer 1933 vor. Unsere eigenen Versuche, die heilige Erde kleben zu lassen, schlugen allesamt fehl. Das Lehmstück rutschte immer wieder ab.

---

[1] Oft abgebildet, z.B. bei Sarre-Herzfeld: *Iranische Felsreliefs* (1910), Taf. L, bei Axel v. Graefe: *Iran, das neue Persien* (1937), 84.

[2] Zeitweilig in *āb-i-ᶜālī* „vortreffliches Wasser" säkularisierend umbenannt!

[3] Daselbst, die Höhe krönend, der kleine *Gahvāre-i-dīv* „Dewenwiege" genannte Rundbau. Abbildung in: Āṯār-é Irān III (1938), 119 f. Fig. 76.

[4] Das Gebäude steht noch; ich sah es bei meinem letzten Besuch in Schiras im Herbst 1976 aus der Ferne, hatte aber keine Zeit mehr, wie in meiner Jugend den steilen Pfad hinaufzuklettern.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000130

Desgleichen hat Ḥusain als Enkel der Fāṭima wegen seines tragischen Todes in der Ebene von Kerbela Züge eines Wasserheiligen abbekommen. Das Wasser, das der Legende nach durch Fāṭima sein Erbteil wurde, ward ihm und den Seinen vom Feinde vorenthalten.[5] Vergeblich das Bemühen seines Halbbruders ᶜAbbās, der verdurstenden Familie des Propheten das erlösende Naß aus dem nahen Euphrat herbeizuholen. Bei dem Versuche, den Wasserschlauch zu füllen, wird ihm von Feindeshand die Hand oder der Arm abgeschlagen. Darum heißt dieser ᶜAbbās auch *saqqā-i-Karbalā* „der Wasserträger von Kerbela".[6] In der allenthalben apotropäisch angebrachten Hand — mit Henna oder Indigo-Farbe auf den Hinterbacken der Pferde, Maultiere und Esel (*dāγ-i-pangе*), auf der Spitze von Kuppeln der Heiligtümer, als Standartenaufsatz, als Amulett usf. — sieht der fromme Schiit die bei Kerbela vom Feind abgeschlagene Hand des heiligen ᶜAbbās (*dast-i-ḥażrat-i-ᶜAbbās*).[7] Sie schützt insbesondere gegen den Bösen Blick.

So ist denn *ḥażrat-i-ᶜAbbās*, der Stiefbruder der Prophetenenkel Ḥasan und Ḥusain, aus der Ehe ᶜAlīs mit der Ummu ᵓl-Banīn[8], der eigentliche

---

[5] Oben S. [14] f.

[6] In der Littenschen *taᶜziye*-Handschrift (Titel der Publikation s. unten S. [22]) heißt *ḥażrat-i-ᶜAbbās* auch der „Wasserträger/Tränker mit durstigem Gaumen in der Wasserlosigkeit/Wüste von Kerbela" سقای تشنه کام بیا بان کربلا (S. 94) oder „Tränker der Kinder (sc. des Imams)" سقای طفلان (S. 109 Rd.), "Tränker der Märtyrer" سقای شهیدان (S. 110). Der Unhold Šimr redet den Heiligen an mit den Worten: „O Bannerträger der Schlachtreihe der Durstlippigen, o ᶜAbbās!" ای علمدار صف تشنه لبان ای عبّاس (S. 91). Wandfreske mit ᶜAbbās als Bannerträger im Isfahaner Imamzade Zaid (Āthār-é Īrān II (1937), 344 ff. mit Fig. 155).

[7] Dies im Unterschied zu anderen Ländern, wo das Zeichen der fünffingerigen flachen Hand anders bezogen wird, z.B. in Nordafrika. In Marokko spricht man von der „Hand der Fāṭima", drückt das Zeichen mit Henna oder mit Wäscheblau gegen die weißen Wände, trägt es wohl auch als Amulett (die ausgestreckte Hand hat allgemein apotropäischen Charakter, besonders gegen den Bösen Blick). Freilich hört man in Iran noch eine weitere nicht auf ᶜAbbās und die Tragödie von Kerbela bezogene Deutung. Darnach sind die fünf Finger die fünf heiligen Personen unter dem Mantel, die *pang tan-i-pāk*, die *panga-i-āl-i-ᶜabā*, die *ḫamsa-i-mubāraka*, die *aṣḥābuᵓl-kisāᵓ* und wie sie sonst noch heißen, nämlich der Prophet Muḥammad, der nach der Legende erst Fāṭima, dann ᶜAlī und dann noch die beiden Enkel Ḥasan und Ḥusain unter seinen schützenden Mantel genommen hatte, d.h. der Prophet, seine Tochter Fāṭima und die drei ersten Imame. Übrigens hat auch *ḥażrat-i-ᶜAlī* Anspruch auf das Handzeichen; führt er doch den Beinamen *Yaduᵓllāh* „die Hand Gottes".

[8] فرزندِ علی از أمّ البَنین : Abūᵓl-Faẓl ᶜAbbās b. ᶜAlī b. Abī Ṭālib. Hier der (verkürzte) Stammbaum zur Übersicht (auf S. [32]). Dazu Folgendes: ᶜAlī ist erst in

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000131

Wasserheilige der Schiiten geworden. Abū ʾl-Faẓl, wie er mit Beinamen heißt, ist dem Frommen besonders teuer. Der bei ihm geschworene Eid gilt als unverletzlich: *yā ḥażrat-i ʿAbbās! yā Abū ʾl-Faẓl.*[9] Ausführlicher: *qasam be-dō dast-i-bur(r)īde-i-ḥażrat-i-ʿAbbās*! „Eid bei den beiden abgeschlagenen Händen/Armen des Heiligen ʿAbbās!".

Die traurig-rührende Geschichte von den Leiden der heiligen Familie auf dem Gefilde von Kerbela bildet den Gegenstand der schiitischen Passionsspiele, der *taʿziya*. Der Kampf ums Wasser ist darin eine der eindrucksvollsten Szenen. In ihrer unermüdlichen Wiederholung und mit den steten Hinweisen auf sie bleibt das tragische Ereignis auch dem Landesfremden tief eingeprägt. Hier in Kürze der Verlauf der Ereignisse von Kerbela im Muḥarram des Jahres 61 d. H. (= 680 n.Chr.)

Von weitem schon war das unaufhörliche Schreien der Kinder und Erwachsenen nach Wasser zu hören (تمنّای آب ، فریادِ عَطْش), worin sich Sakkīna (Sukaina, die eine Ḥusain-Tochter) besonders hervortat.[10] So machte sich denn ʿAbbas, ihr Halbbruder, mit einem leeren Wasser-

---

dritter Ehe mit der Ummuʾl-Banīn verheiratet gewesen; er hatte insgesamt 22 Kinder, davon 13 Söhne und 9 Töchter. Der Imam Ḥasan hatte insgesamt 10 Söhne und eine Tochter. Verwirrend ist die Wiederkehr gleicher Rufnamen in den verschiedenen Generation, worauf bei der Lektüre der heiligen Geschichten zur Vermeidung von Verwechslungen immer wieder zu achten ist. Wir haben das *Muǧmaluʾt-tavārīḫ va-ʾl-qiṣaṣ* v. J. 520 = 1126 zugrundegelegt (ed. *Malikuʾš-šuʿarāʾ Bahār*. Teheran 1318 = 1939, bes. 454ff.). Aber dort heißen die Kinder Ḥusains ʿAlī Akbar, ʿAlī Aṣġar, ʿAbdallāh, Muḥammad, ʿUbaidallāh, Ǧaʿfar sowie Zainab und Sakina/Suk(k)aina. Nur ʿAlī Aṣġar aus der Ehe Ḥusains mit der Šahrʾnāz (nach dem Schriftbild auch Šahrʾbān(ū)), einer Tochter des letzten Sassaniden Yazdigird, überlebte, und auf ihn, der den Beinamen Zain al-ʿĀbidīn erhielt, geht die weitere Reihe der Imame zurück.

[9] Der im Arabischen greuliche Nominativ (statt Abāʾl-Faẓl) steht allenthalben geschrieben und gedruckt, an den Wänden, in und an den Autos usw.: يا ابو الفضل . Die Publikationen bieten hingegen meist die korrekte Form im Akkusativ.

[10] Nach dem weiter unten (S. [22]) angeführten *taʿziya*-Manuskript von Wilhelm Litten S. 105 (– ⏑ – –):

ای عمو بنگر تو سوز این دل بیتاب را * بُرد سوز تشنگی آرام خورد و خواب را

مشك خُشك و دیده پُر آب و دل زارم کباب * مُرغِ روحم کرده عش غمو رسان تو آب را

Worauf sich ʿAbbās an seinen Halbbruder, den Imam Ḥusain, wendet mit den Worten: (⏑ – ⏑ – | ⏑ ⏑ – –):

بمشكِ خشكِ سكینه ببین برادر جان * مرخّص ار كُنی آب آورم از آبِ رو ان

Später bereut Sakīna ihre Bitte (S. 109). —NB. *Sukaina* neben *Sakīna* (oft mit emphatischer Verdopplung des *k*!) wie *Zulaiḫā* neben *Zalīḫā*, pers. *Lailī* für arab. *Lailā*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000132

schlauch zum Ufer des Euphrat auf. Er redet das Wasser des Euphrat an und bittet Gott um Erfolg beim Wasserholen:[11]

یا رب بده امان که برسانم من فکار
بر سرورم حُسین علی آب خوشگوار

Wir folgen weiter der anschaulichen modernen Darstellung von MAḤMŪD MUNŠĪ in seinem Buch *Salām bar Ḥusain* (Teheran ²1345 = 1966), 111ff.

بی شك این ناله‌های ملتمسانه بگوش «عباس (ع)» هم رسیده بود که اورا سواره بامشکی در غلوای پیکار با نگهبانان حاشیهٔ فُرات و سپاهیان دیگری که احاطه‌اش کرده بودند ، می بینیم .

ᶜAbbās gerät mitten in das Kampfgetümmel von Kerbela.

توفانی از گرد و غُبار بهوا برخاسته بود و ها یا هوی جنگجویان و شیههٔ اسبها وکوبهٔ سُم آنها بر زمین ، محشری در دشت گُستردهٔ کربلا بپا میکرد .

Schneidig galoppiert ᶜAbbās ins Schlachtgewühl und mäht mit seinem Schwert die Gegner nieder.

«عباس (ع)» اسب خود را بر انگیخته بود وشمشیر برهنه اش سایهٔ مرگ را بر فضا عرصه پیکار میگسترد ، سرها بقدرتِ با زوی آهنین و ضربت شمشیر مرگبار او بر زمین میریخت و بدنها از دَمِ تیغ بی امانش شَرحه شرحه میشد .

ᶜAbbās schlägt sich kämpfend und alles um sich her niederhauend bis zum Ufer des Euphrat durch.

«عباس (ع)» پیاده شد، خستگی و تشنگی بر او غلبه میجست و گرد و غُبار حلقوم و دهان عطشناك او را میآزُرد ، کنار شط آمد ، کفی از این آب طُغیانگر و موّاج برداشت ولی آنرا ننوشیده رها کرد ، لبهای تشنهٔ برادر و سیمای عطش زدهٔ کودکان حرم «حُسین(ع)» وکسان دیگرش در خاطر او نقش بسته بود ، مشك را پُر آب کرد و با خود گفت — آنها تشنه باشند تو آب بنوشی ؟ ... هرگز ، هرگز ، اینکار از آئین و سیرتِ من بدور است .

---

[11] Bei LITTEN: a.a.O., 110.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000133

ᶜAbbās steigt vom Pferd, aber ermattet und durstig wie er ist, lehnt er es dennoch ab zu trinken, solange die Kinder und Angehörigen des Harems, deren dürstende Blicke vor ihm erscheinen, noch nicht getrunken haben. So füllt er zunächst nur den Wassersack.

مشك بر دوش ، اسب خود را براه باز گشت برانگیخت ، گویی اسب در زیر پایش پَر گرفته بود، بار دیگر هجوم جنگجویان سپاه کوفه براو آغاز شد ، « عباس (ع) » دو باره حمله در افکند، شمشیر آتشبار او در مغز سرها شرار مرگ میکاشت ، مِغْفرها را پاره میکرد و زره‌ها را بتن‌ها میدرید ، سرها همچون گوی از تاب تیغ او در فضا پراگنده میشدند و بدنها چون لخته های گوشت بر سرهم میریختند.

Den Wassersack geschultert, gibt er seinem Pferd die Sporen, das unter ihm Flügel bekommen zu haben scheint. Abermals stürzt er sich ins Gewoge der Feinde und haut die Haufen des Gegners mit seinem Schwert zu Fleischklumpen zusammen.

سرگرم کار خود و پیکار خود بسوی خیمه‌ها پیش میرفت ، در این هنگامه و گیر و دار « حکیم بن طفیل » از کمینگاهی بیرون جَست و دست راست او را از تن دور کرد ، « عباس (ع) » برق آسا مشك آب را بدوش چپ گرفت و بی آنکه در ثبات اراده‌اش خللی پیدا شده باشد ، همچنان بسوی مقصد پیش راند ، بار دیگر « نوفل بن ازرق » از پشت نخله ای شمشیر براو افکند ، در این نوبت دست چپ « عباس (ع) » نیز از تن جدا شده بود ، مشك آب را بدندان میفشرد ، اسب خود را بسرعت بیشتری بر میانگیخت ، خون بشدت از دو بازوی بیدستش جاری بود . کم کم سُستی بر اعضای او غلبه میجُست ولی ابداً در اراده اش تأثیری نداشت ، این قُدرت اراده نیز فقط در آنجا که چوبهٔ تیری بر مشك آب او آمد بر جا ماند و پس از آن همهٔ أمیدهایش بنا کامی گرائید .

Aus einem Hinterhalt stürmt Ḥakīm b. Ṭufail hervor und haut ᶜAbbās die rechte Hand ab. Flugs nimmt dieser den Wassersack auf die andere Seite. Hinter einem Palmengarten lauert Naufal b. Azraq und schlägt ihm die linke Hand ab.[12] Unbeirrt nimmt ᶜAbbās den Wassersack

[12] In der von Litten publizierten Fassung 111 (bei Monchi-Zadeh: 116) ruft der Schmerzensmann verzweifelt:

zwischen die Zähne. Erst als auch der Sack selbst von einem Pfeile getroffen ist und das Wasser ausläuft, läßt er alle Hoffnung fahren.

ضربهٔ عمودی ، تنِ بی توان او را از اسب واژ گون کرد ، نالهٔ « برادر مرا در یابِ » او بگوش « حُسین (ع) » رسید ، « حُسین » آمد ولی « ابوالفضل » ، « عباس بن علی (ع) » برادر رشید و پرچمدار دلیر قیام او ، شهید نهضت پُر افتخار او شده بود .

Von einem heftigen Schlag getroffen, sinkt ᶜAbbas endlich mit dem Ruf „Bruder, hilf mir!" vom Pferde. Ḥusain eilt hinzu, aber der Held Abūᵓl-Faẓl ᶜAbbās b. ᶜAlī, älterer Bruder und Bannerträger der Aliden, ist bereits den Märtyrertod gestorben.

شاید مرگِ عزیزان دیگر ، برجانِ غمّین « حُسین » اینهمه گرانی نمیکرد که با مشاهدهٔ پیکرِ در خون خُفتهٔ برادر گریست وگفت — حالا پُشتِ من شکسته شد! ...

Kein Tod war für Ḥusain schmerzlicher als der seines jüngeren Halbbruders, so daß er beim Anblick der blutigen Leiche des ᶜAbbās in die vernichtenden Worte ausbrach: „Jetzt ist mir der Rücken (*pušt*) gebrochen worden!" Und somit blieb auch für die Zukunft die Nachkommenschaft (*pušt*) des Propheten Mohammed vom Kalifat ausgeschlossen.

Einen — von uns bereits mitbenutzten — *taᶜziya*-Text vom Martyrium des *ḥażrat-i-ᶜAbbās* hat Wilhelm Litten (gestorben 1931 als erster deutscher Gesandter in Baghdad für den Irak) im Jahre 1929 als Faksimile veröffentlicht unter dem Titel *Das Drama in Persien*. Eine Auswahl von Versen daraus (und aus anderen Quellen) bietet in deutscher Übersetzung Davoud Monchi-Zadeh: *Taᶜziya, das persische Passionsspiel* (= Acta Societatis Litterarum Humaniorum Regiae Upsaliensis 44, 4: 1967), bes. 104-117. Daselbst auch weiteres Schrifttum. Aus der Fülle der Literatur noch Hibatu ᵓd-Dīn-i-Šahristānī: *ᶜAzamāt-i-Ḥusainī*, in persischer Übersetzung von ᶜAlī-Riżā Ḥusravānī (Teheraner Typendruck o.J., vor dem zweiten Weltkrieg).

Zu ᶜAbbās als heiligem Wasserträger lenkt uns Percy Sykes zurück, in dessen genial nachgedichteter *Glory of the Shia World* (1910), 198 bei

---

(– – | ⏑ – ⏑ – || ⏑ ⏑ – – | ⏑ – ⏑ –):

أفتاد دستِ راست خدایا زپیکرم * بر دامن حُسین برسان دستِ دیگرم

دست چپم بجا است اگرنیست دستِ راست * . . . . .

einer Aufführung in Yazd *ḥażrat-i-ᶜAbbās* als Standartenträger der Partei des Imams von achtzig (!) Wasserträgern begleitet erscheint.

Wahrscheinlich wurden auf diesen Halbbruder des Ḥusain, der von ᶜAlīs dritter Frau, der Ummu ᵓl-Banīn abstammt, Züge eines anderen, älteren ᶜAbbās übertragen, der gleichfalls die *kunya* Abū ᵓl-Faẓl trägt.[13] Es ist Abū ᵓl-Faẓl ᶜAbbās b. ᶜAbd al-Muṭṭalib, ein Oheim von Mohammed (عموی پیغمبر), d.h. ein Halbbruder seines Vaters. Er starb etwa achtundachzigjährig im Jahre 32/653, also lange vor der Schlacht von Kerbela (680). Nach ihm sind die abbasidischen Kalifen benannt, nämlich über ᶜAbbāsᵓ Sohn ᶜAbdallāh. Dieser ältere ᶜAbbās erhielt von Mohammed das Recht, die Mekka-Pilger mit Wasser zu versorgen, die sogenannte *siqāyat al-ḥāǧǧ*, verwaltete also das Amt eines *saqqāᵓ*. Seine Beziehung zum Wasser geht auch aus der Legende hervor, wonach er zur Zeit der Dürre und Regennot durch sein Gebet (*istisqāᵓ*) den Gläubigen Regen verschafft habe. Dies könnte natürlich eine Erfindung zugunsten der Abbasiden sein, unter deren Herrschaft er begreiflicherweise glorifiziert wurde.[14]

Wie aus allem ersichtlich, erfreut sich jedenfalls der ᶜAlī-Sohn *ḥażrat-i-ᶜAbbās* als Heiliger und Fürbitter in ganz Iran der allergrößten Beliebtheit und Verehrung. Zum Gegenstand vieler frommer Stiftungen (*vaqf*) gehören die ihm zu Ehren öffentlich aufgestellten *Wasserbehälter*, so in den Moscheen, früher in den Karawanserais und noch heute im Basar. Sie sind, soweit aus Inschriften ersichtlich, wohl alle dem *ḥażrat-i-ᶜAbbās* geweiht (وقف حضرت عباس نمود ...). Sehr schöne mit Relief und Schrift verzierte Wasserbecken aus Stein sieht man in den Moscheen, in Isfahan etwa zum Teil noch aus der Sefewidenzeit. Sie stehen mit Vorzug am Eingang der heiligen Stätten und ähneln äußerlich unseren Taufsteinen oder den Weihwasserbehältern in katholischen Kirchen. Sie heißen سنگاب

---

[13] Freilich heißen derart viele Träger des Namens ᶜAbbās zugleich Abū ᵓl-Faẓl, daß dem Argument wenig Gewicht zukommt. S. Dehχudā: *Luγat'nāma* s.vv.

[14] S. die Artikel über ihn in *EI*[1] I (1913) von F. Buhl und in *EI*[2] I (1960) von W. Montgomery Watt. Ein Artikel über unseren schiitischen Abū ᵓl-Faḍl ᶜAbbās, den Wasserträger von Kerbela, fehlt bezeichnenderweise in beiden Auflagen der Enzyklopädie des Islams. Dagegen erscheint er natürlich im Großen Nafīsī (*Nāẓimuᵓl-aṭibbāᵓ, Farnūdsār*) als *barādar-i-aᶜyānī-i-ḥażrat-i-Sayyiduᵓš-šuᶜarāᵓ* sowie im *Luγat'nāma-i-Dehχudā*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000136

sang'āb.[15] In Isfahan war vor dem zweiten Weltkriege ein solcher *sang'āb* im Stamm einer mächtigen hohlen Platane zu sehen, welche an der nach Süden verlängerten Allee des *Čahār'bāγ* (*Hazār'ǧarīb* genannt) stand. Auch gab es kleine Häuschen mit Holzgitterfenstern, an denen metallene Becher an Ketten hingen, mit denen der Durstige durch das Gitter griff, um sich Wasser einzufüllen. Innen brannten oft — ein schöner Anblick — geweihte Kerzen. Diese Häuschen hießen *saqqā'χāne*, aber sie sind heute leider fast überall verschwunden.[16] Der *saqqā*ˀ (سقّاء), der das Wasser immer frisch nachfüllte, wurde ebenfalls aus dem *vaqf* bezahlt, soweit er es nicht unentgeltlich als frommes Werk besorgte. Alle, mitunter durch angeschriebene Verse gekennzeichneten Trinkwasserbecken waren und sind heute noch dem *saqqā-i-Karbalā*, dem heiligen ᶜAbbās, geweiht.

Ich habe mich bemüht, wie bei Fāṭima, so auch bei *ḥażrat-i-ᶜAbbās* altiranische Züge zu entdecken, aber eigentlich ohne Erfolg. Zwar huldigten die arischen Vorfahren der Inder und Iranier einem solchen Wassergotte, dem *Apām napāt*, dem „Abkömmling/Enkel der Wasser", der sich vielleicht sogar bis in die indogermanische Vorzeit zurückverfolgen läßt und uns als der römische Meeresgott *Neptūnus* von Kindesbeinen an vertraut ist.[17] Aber vom strahlenden, rossereichen *Apām napāt* der Indoiranier, dem im Wasser lebenden Gotte (*upāpa- yazata-* Yt. 19, 51f.), der den Heimstätten der Menschen das Wasser zuteilt (Yt. 8, 34), sozusagen dem *mīr'āb* oder *āb'pāš* der alten Iranier, ist heute in

---

[15] Abbildung z.B. bei Axel v. Graefe: *Iran, das neue Persien* (1937), 84. *Sang'āb* mit Unterdrückung der Iżāfat (*fakk-i-iżāfat*) ist eigentlich *sang-i-āb* „Wasserstein". Solche Zusammenrückungen kennt das Persische seit alter Zeit. Z.B. die vielen Zusammensetzungen mit *mīr* (< *mēr* < *maⁱrya-*; nicht < arab. *amīr*!) wie *mīr'āb* „Wasserverteiler" oder mit *ṣāḥib* wie *ṣāḥib'manṣab* „Offizier", aber auch *imām-ǧumᶜa* „Hauptgeistlicher" u.dgl. Heute klingen solche iżāfatlosen Zusammenrückungen besonders schick wegen ihrer Kürze. So *rāh-(i-)āhan* „Eisenbahn", *āb-(i-)ǧau* „Bier", *tah-(i-)dīg* „angebräunter Reis am Topfboden", *maγrib-(i-)zamīn* „Westen", *sīb-(i-)zamīnī* „Kartoffel", *maṭbaḫsufra'χāna* „Wohnküche". Aus der Schrift kann man solche Feinheiten meist nicht erkennen, allenfalls an Zusammenschreibungen wie آبجو „Bier".

[16] Erwähnung des *saqqā'χāna* z.B. bei Ernst Höltzer: *Persien vor* 113 *Jahren*. I: Esfahan (Zentrum für persische Ethnologie 13: Teheran 2535/1976), 178. Abbildungen etwa bei Flandin-Coste, reproduziert in Āthār-é Irān II (1937), 67, bei Inge Morath: *Persien* (1960) Nr. 8 mit Kommentar. Früher zogen sogar zerstrittene Parteien zum *saqqā'χāna* des heiligen ᶜAbbās, um daselbst ihren Schwur zu leisten.

[17] Anders die Ableitungen bei Pokorny: *Idg. etym. Wb.* 316, 764, 971 und bei Mayrhofer: *Etym. Wb. d. Altind.* 132 f. s.v.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000137

seinem Heimatlande keine Spur verblieben, es sei denn der Monatsname *Āpān* (آبان ماه) . Und erst recht nicht läßt sich von dem ihm verbundenen *Tištrya* (Yt. 8, 4. 34), dem Regenstern Sirius, den der achte des Awesta, der Tīr-Yašt, feiert[18], behaupten, daß er als einstiger Wassergenius, „der den Samen des Wassers birgt" (Yt. 8, 4), irgendwo in der schiitischen Welt der Perser weiterlebte. Auch hier hält nur der wiedereingeführte Monatsname *Tīr* (تیر ماه) eine meist nicht mehr empfundene Erinnerung an den einstigen Gott aufrecht.

[18] Zum Fixstern *Tištrya-* und seinem farbigen Begleiter, dem Regenbogen *Satavaēsa-*, s. VERF. in Spies-FS (= *Der Orient in der Forschung*, 1967), 123 ff., wobei in der Literatur daselbst noch MARY BOYCE: *Sadwēs and Pēsūs*, erschienen in BSOAS 13 (1949/50), 908-915, nachzutragen ist. Zur dauernden Verwechslung mit dem Planeten(gott) *Tīr* s. VERF.: *Sinn und Herkunft der Planetennamen* (1976), 43 ff. Da mp./np. *tīr* auch „Pfeil" heißt, ist man versucht, die Beziehung des *Tištrya-/Tīr* zum Pfeil in Yt. 8, 6f. („der dahinfährt wie der durch die Luft fliegende Pfeil" und die Geschichte von *Ariš/Ərəχša-*, dem besten Pfeilschützen der Arier) auf Grund ätiologischer Namensdeutung zu suchen, freilich über die spätere Form (*tīr* „Pfeil" < *tiγri-*). Überdies heißt schon bei den alten Mesopotamiern der Sirius „Pfeilstern": ^{mul}GAG.BAN bzw. ^{mul}GAG.SI.SÁ = *šiltaḫum* „Pfeil".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000138

III

Sunniten und Schiiten gemeinsam ist die Verehrung von al-Ḫiḍr oder, wie er auch heißt, *al-Ḫaḍir*[1], die sich auf Sure 18, 58ff. des Korans stützt. Im Namen *ḫiḍr* das „Grüne" bzw. *ḫaḍir* (= *aḫḍar*) der „Grüne" hat man einen altarabischen Naturgeist erkennen wollen, der das Wunder der sich neu begrünenden Wüste im Frühling bewirkt.[2] An Gleichsetzungen mit anderen mythologisierten Gestalten hat es — zu Recht oder Unrecht — nicht gefehlt: mit Elias (etymologisch = *Ilyās*)[3], Andreas (sonst > *Idrīs*), Johannes, Pinehas[4], mit dem Ritter: Sankt Georg.

Der Mensch ruft *al-Ḫiḍr* an als allgegenwärtigen Helfer und Ratgeber in der Not. Jeglicher Not. Bei den Persern wendet sich die Hebamme oder die Gebärende bittend an ihn: *yā Ḫiżr-i-Ilyās, bande az bande ḫalāṣ* (sc. *kun*)! d.i. eigentlich „Entbinde einen Menschen (sc. die Frau) von einem Menschen (sc. dem Kinde)!".[5] In der Wüste zeigt *al-Ḫiḍr* dem

---

[1] Zur Orientierung s. A. J. Wensincks Artikel in *EI*[1] II (deutsche Ausgabe) 926 mit der älteren Literatur.

[2] Von *Ḫiḍr* heißt es, daß dieser Genosse des Moses sich nicht auf trockenes Holz oder auf blanke Erde setzte, sie hätte sich denn begrünt; und daher habe er auch seinen Namen *Ḫiḍr* (Zitat im Großen Nafīsī s.v.). Auf das Frühlingsgrün bezieht sich auch der Vers aus dem *Dīvān-i-Šams-i-Tabrīzī*

(⏑ – ⏑ – | ⏑ ⏑ – – || ⏑ – ⏑ – | – –) :

جهان پُر از خصر سبز پوش دانی چیست ؟

که جوش کرد زخاك و درخت آبِ حیـات

[3] Freilich soll nach persischer Meinung der Prophet Elias (*Ilyās*) ein Enkel des Sām b. Nūḥ (Sem, S. d. Noah) und ein Onkel von Ḫiḍr (عموی حضرت خضر) gewesen sein. Auch sonst werden Ilyās und Ḫiḍr auseinandergehalten. So sind beide getrennt auf einer Miniatur zu sehen, die B. W. Robinson: *Persian Paintings* (1965) Nr. 13 in Schwarzweiß reproduziert hat (aus Herat zwischen 1450 und 1460). Geradezu als Gegensatzpaar erscheinen die beiden Heiligen („Propheten") im Sufismus, wo *Ḫaḍir* der Inbegriff und Ersatzname innerer Gelöstheit (*basṭ*), *Ilyās* hingegen Inbegriff und Ersatzname für Beklommenheit (*qabḍ*) ist; bei Fritz Meier: *Abū Saᶜīd-i-Abū l-Ḫayr, Wirklichkeit und Legende* (= Acta Iranica 11: 1976), 191. Immerhin sei vermerkt, daß nach dem Volksglauben *Ilyās* über den Regen verfügt (A. J. Wensinck in *EI*[1] II, 1927, sub nomine).

[4] Exod. 6, 25; Num. 25, 7ff.; Jud. 20, 28.

[5] یا خضر الیاس بنده از بنده خلاص ، زن قابله که میخواهد بچه را از زائو بگیرد میگوید .
Np. *banda* wie arab. *ᶜabd, ᶜābid* „Knecht, Verehrer (sc. Gottes)".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000139

Verirrten den Weg.[6] Den Schiffer rettet er im Sturm auf hoher See. Noch einmal: *al-Ḫiḍr* ist Retter in allen Nöten.[7]

Freilich: eine stärkere Verbindung zum *Wasser* ist offenkundig. Er ist Gottes Stellverteter (*ḫalīfa*) auf dem Meere. „Er spürt das Wasser unter der Erde", und seine Speise sind Sumpfpflanzen, Pilze (*kamʾa*) und Wasserpetersilie (*karafs* „Sellerie"). Jeden Freitag trinkt er aus dem heiligen Zamzam-Brunnen in Mekka, aus dem Salomon-Teich in Jerusalem[8] und wäscht sich im Brunnen Siloah. Vor allem aber sitzt er am „Wasser des Lebens" (*āb-i-ḥayāt/ḥaivān, čašma-i-ğān/Ḫiżr*), an „Chisers Quell", wie wir seit Goethe und Rückert sagen, wo ihn Alexander auf seinem Zug ins Land der Finsternisse (*ẓulamāt*) antrifft.

Diese Quellbezogenheit Chisers kommt überall zum Ausdruck, sehr anschaulich z.B. in dem kurdischen Fluß- und Ortsnamen (*Āw-i-*) *Ḫiḍrān*. Das ist ein Ort, der sehr malerisch mit mehreren hohen Wasserfällen in der Gebirgslandschaft Rānya, östlich von Mossul unweit der persischen Grenze, gelegen ist.[9] Die Beziehung von Wasser und Quelle ist aber auch sonst in der Ortsnamengebung allenthalben festzustellen.

---

[6] In weißer Gestalt. Fritz Meier: op. cit., 70. Bei den Persern ist *Ḫiżr* Weggeleiter und Führer schlechthin. Sein Wirken besteht in *rāhʾnamāʾī, rahʾbarī, dalālat kardan, pīšvā gaštan*. Man sagt übertragen von jemandem, daß er *Ḫiżr-i-rāh mīgardad* „zum Führer und Geleiter wird". Der wüstenirre Wanderer (بیابانی شده *WIrM* I, 181) betet zum Propheten *Ḫiżr* ای خضر دستم بگیر oder ای خضر نبی دستم بدامنت . Und der Gerettete berichtet hernach dankbar خضر رفیقِ راهم شد / بود (auch übertragen im Sinne des horazischen *Sic me servavit Apollo*).

[7] نجات دهنده در همه گرفتا ریها : zu Wasser und zu Lande. So im Passionsspiel Ḥusain zu Ẓuharī (– ⏑ – –):

چون ننالم چون نگریم از فراق دوستان
من که خضر راهِ خود در بحر و بر گُم کرده ام ؟

„Wie sollte ich nicht jammern, wie sollte ich nicht klagen
um die Trennung von den Freunden,
Der ich den Chiser meines Weges in Meer und Wüste verloren habe?"

Bei Litten: 240 Z. 2, bei Monchi-Zadeh: 186.

[8] Das sind drei mächtige alte Zisternen, zwei englische Meilen südlich von Bethlehem; sie dienten einst und dienen jetzt wieder der Wasserversorgung von Jerusalem. S. etwa Luke and Keith-Roach: *The Handbook of Palestine and Trans-Jordan* (London 1930), 127 und 163.

[9] C. J. Edwards: *Kurds, Turks and Arabs* (1957), 216[1], 218, 235, 236, 240 sowie Map opposite 262 (zu Činārān, am Kleinen Zāb).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000140

Die Heiligtümer liegen mit Vorliebe an Bächen und Flüssen, wie etwa am Euphrat der Ort *al-Ḫiḍr*, die Bahnstation der Deutschen Warka-Expedition (westlich des langestreckten Tells des antiken Uruk). Allüberall begegnen wir dem iranischen Dorfnamen *Xiżr'ābād.*[10]

Nach Sure 18 sucht Moses den Chiser am „Zusammenfluß der Ströme/Gewässer" (*maǧma^c al-baḥrain*; *baḥr* = „Meer" wie „großer Fluß"). Mit dem Tranke des Lebenswassers lebt er ewig, so wie sein sumerisch-babylonischer Vorgänger *Utanapištim* = Zi-u_4-sud-ra (Ξίσουθρος), der *ina pî nārātī* „an der Mündung der Flüsse" sitzt und von den Göttern das ewige Leben erhalten hat.[11]

Das bringt Chiser zugleich in die Nähe des griechischen Meeresgottes Γλαῦκος, der ein Fischer war, aber durch den Genuß eines Krautes unsterblich und zum weissagenden Meeresgeist (θαλάσσιος δαίμων) wurde.[12] Möglich, daß wir beim Namen *al-Ḫaḍir* „der Grüne"[13] dann der gleichen Farbvorstellung begegnen wie beim Namen Γλαῦκος, der, nur in Umbetonung, das Adjektiv γλαυκός „hellblau, lichtfarben" widergibt. Es bezeichnet die wechselnd grüne Farbe der See. Der Wassergeist ist „blaugrün" wie sein Element, das Meer.[14] Auch Züge sowohl

[10] Z.B. in den Bänden *FǦ* 5, 8, 9, 10; doch auch in anderen Zusammensetzungen oder einfach als *Ḫiżr* (*FǦ* 5), *Ḫirżī* (Hedin: *Ostpersien* II, 301; *FǦ* 9). Charakteristisch ist *Ḫauż-i-Ḫiżr* (bei Hedin: ebenda 301). *Ḫiżr* als Mannesname ist wohl recht selten.

[11] An letztlich babylonischen Ursprung der koranischen Moses-Legende haben schon Nöldeke-Schwally gedacht in ihrer *Geschichte des Korans* I (1902), 140[5] (auf S. 142). Für *maǧma^c al-baḥrain* suchten S. Fraenkel und I. Friedländer (a.a.O. 302 ff.) noch nach anderen Erklärungen.

[12] In der Sintflut-Erzählung des Gilgamesch-Epos heißt dieses schlangenbehütete Lebenskraut *šību-iṣṣaḫir-amēlu* „als Greis wird der Mensch (wieder) jung (klein)" (Tafel XI 280) — ein schöner semitischer Satzname.

[13] Der Chiser (nach persischer Aussprache) heißt seit alter Zeit, wie die metrische Behandlung in der Dichtkunst zeigt, *Ḫiḍr* (auch *Ḫiḍar*) „Grünes" oder *Ḫaḍir* „grün". Ich glaube nicht recht, daß Substantiv *qitl* und Adjektiv *qatil* von allem Anfang an nebeneinander existierten, sondern erblicke in dem Verhältnis *ḥiḍr* : *ḥaḍir* eher eine lautliche Variation der Art, wie ich sie in meiner *Vergleichend-semasiologischen Methode* (1974), 64[88] exemplifiziert habe. Also nicht Substantiv ⟶ Adjektiv (Verf. in WO 3 (1964-66), 88 ff.).

[14] Die These *Ḫaḍir* = Γλαῦκος hat besonders I. Friedländer vertreten in „*Die Chadirlegende und der Alexanderroman*, eine sagengeschichtliche Untersuchung (1913). Bereits Th. Nöldeke (in den Nachträgen bei Friedländer: 324) äußerte sich skeptisch dazu. Friedrich Pfister hat die These abgelehnt: *Chadir und Alexander*. In: Berliner Philologische Wochenschrift (1913), 912-921.

Interessant finde ich die Behauptung der Muslims (Gr. Nafīsī s.v.), der eigentliche Name des *Ḫiḍr* sei *Tāliyā* تالیا gewesen: ist das die Nereide Θάλεια (idg. *dhal-* „grünen, blühen" Pokorny 234)?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000141

des weisen Cheiron wie des göttlichen Meergreises Nereus glaube ich in *al-Ḫiḍr* wiederzuerkennen (vgl. die zweite Walpurgisnacht in Goethes „Faust"). Die Vorstellung von der im Frühjahr grün gewordenen Steppe träte damit hinter der des grünblauen Wassers zurück. Das „grünblaue Meer" (دریای احضر) ist jedenfalls bei den Persern eine geläufige Wortverbindung.[15] In der islamischen Welt heißt insbesondere der „Indische Ozean" so (*al-baḥr al-aḥḍar*).

Indes eben nicht nur das Meer im Besonderen, sondern das Wasser schlechthin ist das Element des Ḫiḍr. Wo Wasser ist, da ist Leben (Sure 21, 31), und Wasser, ob vom Frühlingsregen oder von der Bewässerung her, gibt der Erde ein grünes Kleid, ist also ebenso gut das Werk dieses freundlichen Geistes.

Auch etymologisch betrachtet verbindet sich die Wurzel *ḫ ḍ r* bei den Arabern zu Erweiterungen, die auf Wasser und Meer Bezug nehmen:

ḫ ḍ r - b: *ḫuḍārib* „fließend (Wasser)"
muḥaḍrib „beredt" (← „flüssig" wie *salis* zu *Š L*: *š y l*)

ḫ ḍ r - m: *ḫiḍrim* „wasserreich" (Brunnen, Meer)".

Zur Grundwurzel wohl auch noch

ḫ ḍ r - g: *ḫaḍrīǧ* „Melonengarten" (als stark bewässertes Stück Erde) und

ḫ n ḍ r - p: *ḫanḍarif* „(Frau) mit großen Brüsten" d.h. „milchreich".

Selbst aber dürfte die Wurzel *ḫ ḍ r* als Basis-Erweiterung *Ḫ Ḍ - r zu Ḫ Ḍ - b* „grün (von Pflanzen)" gehören: *ḫuḍūb* „grüne Farbe, Grün". Reduplizierte Basis *Ḫ Ḍ* liegt vor in *ḫuḍāḫiḍ* „wasser- und baumreich", dazu geminiert vielleicht auch *ḫaḍaḍ* „kleine weiße Meeresmuscheln" und mit *l*-Erweiterung *ḫaḍ(a)l* „Muschelchen": *Ḫ Ḍ - l* „naß sein, triefen". Dazu ferner *Ḫ Ḍ - m* in *ḫiḍḍam* „wasserreiches Meer" und in *ḫaḍīma* f. „frische grüne Pflanze", wozu sich nach Ausweis der Lexika hypothetisch noch anderes stellen ließe.

---

[15] „Grünblau" als Gewässerfarbe steckt auch in np. **iχšīn* < ap. *aˈχšaina* (np. *χašī*, *χašīn*, *χašīna*; kurd. *šīn*): im mittelalterlichen Flußnamen *Iχšīn* und im Πόντος Εὔξεινος (für ἄξεινος), z.T. einfach „dunkelfarben", ja „schwarz". S. VERF.: *Kyros*. In: Beiträge zur Namenforschung 15 (1964), 186 f.[22] und 231 f. sowie DERS.: *Semiramis* (1971), 62[115].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000142

Diesen unleugbaren Hinweisen, die *al-Ḫiḍr* mit dem flüssigen Element verknüpfen, sei es als übermenschliches Wesen, das er verkörpert, sei es als Name in etymologischer Hinsicht, steht die überraschende Tatsache gegenüber, daß im Glauben der iranischen Schiiten *Ḫiżr* als Meeresgeist und Wassergenius stärker zurücktritt. Er wird jedenfalls im Alltag, von gelegentlichen Redensarten abgesehen (oben S. [26]), verhältnismäßig wenig zitiert. In der Dichtung allerdings spielt er seine alte Rolle weiter, aber doch eigentlich in erheblich abweichender Funktion. Nehmen wir etwa nur Hafis, der mit Vorliebe vom *āb-i-Ḫiżr* spricht, womit immer das Lebenswasser (آبِ زندگی) gemeint ist und auf den Zug Alexanders dahin angespielt wird.

Hier wie auch bei anderen Dichtern, z.B. bei Ǧalāluddīn-i-Rūmī, ist nie vom Wasser schlechthin, sondern immer vom Wasser des Lebens und der Unsterblichkeit der Seele die Rede, wohin uns *al-Ḫiḍr* der gepriesene Führer ist. Auch in Versen wie den folgenden aus dem *Dīvān-i-Šams-i-Tabrīzī* wird zwar von der Tränkung (سَقْی) des Durstigen gehandelt, aber doch stets in einem geistlich übertragenen Sinn:

ما سبوهای طلب آورده ایم * سوی تو ای خِضر ثانی فاسْقِنا

oder

هزار مشك همی خواهم و هزار شکم * که آبِ خِضر لذیذ است و من در استِسْقاء

(in der siebenbändigen Ausgabe von Badīᶜu'z-Zamān- Furūzānfarr die Nummern 185 bzw. 224).

Darüber hinaus hören wir wenig oder gar nichts von den wirklichen Wassern der Welt und des Meeres oder gar von der Stillung eines tatsächlich Verdurstenden. In diesem Sinne besitzt *Ḫiżr*, verglichen mit ᶜAbbās und Fāṭima, in Iran weit geringere Volkstümlichkeit.

Das dortige Fehlen von Chisers Beziehung zum Wasser allgemein und seine seltenere Anrufung im Munde der Leute erkläre ich mir damit, daß in Iran seit den schiitischen Sefewiden[16] die Funktion des Wasser-

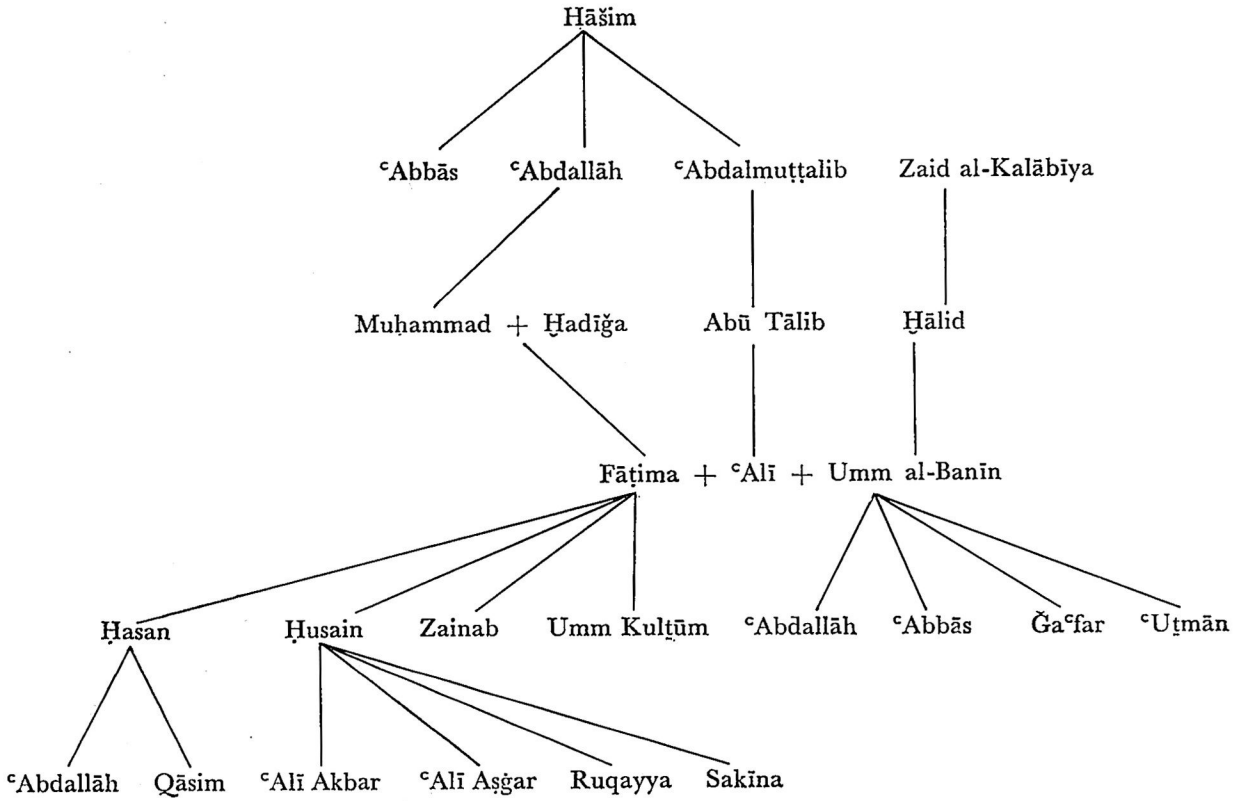
[16] Die Sefewiden haben ihren schiitischen Ursprung nationalpolitisch ausgenutzt, um durch Propaganda für ihre Religionspartei die Bevölkerung ihres Herrschaftsgebietes von den übrigen Muslims, d.h. den Sunniten in Arabien, Afghanistan und in der Türkei zu trennen und sie durch Glaubensbande umso fester an ihre eigene Dynastie zu fesseln. Der Vorgang hat sich prinzipiell schon einmal in der iranischen Geschichte abgespielt, als nämlich die Nestorianer Irans von den übrigen Christen im Byzantinischen Reich durch entsprechende Förderung des Sassanidenstaates abgesondert wurden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000143

genius von *ḥażrat-i-ᶜAbbās* und von *ḥażrat-i-Fāṭima* übernommen worden ist. Bei letzterer spielen, wie wir gesehen haben, alte iranische Vorstellungen der zoroastrischen Religion mit hinein, die nunmehr in islamisch-arabischem Gewande fortleben. Wir fürchten, es war *ḥażrat-i-ᶜAbbās*, der dem *Ḫiżr-i-Ilyās* sozusagen das Wasser abgegraben hat.

Siehe jetzt den vortrefflichen Aufsatz von HANS ROBERT ROEMER: *Historische Grundlagen der persischen Neuzeit.* In: Archäologische Mitteilungen aus Iran. 10 (1977), 305-21.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000144



Stammbaum der heiligen Familie (s. S. [18] f., Anm. 8)

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000145

ANEKDOTEN UM ᶜAḌUDADDĪN AL-ĪĞĪ

VON

JOSEF VAN ESS

ᶜAḍudaddīn al-Īğī ist seinen Zeitgenossen stärker im Gedächtnis geblieben als die meisten anderen Theologen seiner Zeit. Das hat dazu geführt, daß wir über ihn mehr biographisches Material besitzen, als wir sonst erwarten würden. Man muß allerdings den Kreis der Quellen sehr weit spannen. Die Biographien selber geben für ihn auch nicht mehr her als für andere, vergleichbare Persönlichkeiten; statt ihrer aber haben die Historiker und, in gewissem Maße, auch die Dichter Erinnerung an ihn bewahrt. Ich habe kürzlich meine Funde in einer Nachlese zu einem früheren, etwas überhasteten Versuch[1] zusammengestellt.[2] Dabei habe ich bereits darauf hingewiesen, daß der Satiriker ᶜUBAID-I ZĀKĀNĪ (gest. 772/1371) den „Mollā ᶜAżududdīn", wie er al-Īğī immer nennt, in seinen *Ḥikāyāt-i Fārsī*[3] mehrfach zum Gegenstand witziger Anekdoten gemacht hat. Wir kommen damit in die Zeit, als Īğī nach dem Tode des letzten Īlḫāniden Abū Saᶜīd (736/1336) und nach der Hinrichtung von dessen Wesir Ġiyāṯaddīn, dem er großzügige Förderung verdankt hatte, an den Hof des Inğü Abū Isḥāq nach Šīrāz ging und dort das Amt eines Oberrichters (*qāḍī al-quḍāt*) übernahm. Er war damals, im Alter von über 60 Jahren, auf der Höhe seines Ruhms. Dies wird, ebenso wie die provinzielle Enge von Šīrāz, dazu beigetragen haben, ihn zu einer stadtbekannten Persönlichkeit zu machen. Man wußte, daß sein Wirkungskreis am Hof der Īlḫāne wesentlich breiter gewesen war; er erhielt jetzt etwa nur ein Drittel des Gehaltes, das Ġiyāṯaddīn ihm seinerzeit angewiesen hatte,

---

[1] Vgl. meine *Erkenntnislehre des ᶜAḍudaddīn al-Īğī*. Wiesbaden 1966, 1 ff.

[2] Vgl. meine Miszelle: *Neue Materialien zur Biographie des ᶜAḍudaddīn al-Īğī*. In: WO 9 (1978), 270 f.

[3] Vgl. ᶜUBAID-I ZĀKĀNĪ: *Kulliyāt*. Ed. Parvīz Atābakī. Teheran 1321 š.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000146

und allein von dem, was er damals an Vermögen angesammelt — und offenbar über den Sturz seines Gönners hinweggerettet — hatte, mußte er nun im Jahr 3000 Dīnār Steuern (den „Zehnten") zahlen.[4] Man meinte aber auch zu wissen, daß seine Stellung unter Abū Saᶜīd prekärer gewesen war; schon damals hatte er mit Humor seine Abhängigkeit von der Willkür des Herrschers zu überspielen versucht:

„Jemand machte vor Sultan Abū Saᶜīd Musik. Da nahm der Sultan den Mollā ᶜAḍudaddīn bei der Hand und sagte: Tanze dazu! Der Mollā tanzte. Da sagte jemand zu ihm: Du tanzt nicht nach den Prinzipien (*uṣūl*). Der Mollā antwortete: Ich tanze nach dem Yarlik, nicht nach den ‚Prinzipien'." (*Ḥikāyāt-i Fārsī*. 343, 12 ff.)

Īġī gibt vor, die Regeln (*uṣūl*) des Tanzes, deren Kenntnis einer der Zuschauer bei ihm vermißt, als die Prinzipien (*uṣūl*) einer der Wissenschaften zu verstehen, für die er eher zuständig ist, die *uṣūl al-fiqh*. Diese waren bekanntlich in der Mongolenzeit alles andere als die einzige Grundlage juristischer Entscheide. Auch nachdem die Īlḫāne endgültig den Islam angenommen hatten, war die Yasa nicht außer Kraft gesetzt; die Herrscher regierten durch Erlaß (*yarlīġ*), der sich nicht an die Vorschriften des religiösen Gesetzes zu halten brauchte (vgl. B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*. Berlin[2] 1955, 373 ff.; zu *yarlīġ* vgl. G. Doerfer: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. Wiesbaden 1963 ff., IV, 153 ff.).

In diesen Humor konnte sich Verzweiflung mischen. Die Regierung kümmerte sich nicht um die Sorgen der Bevölkerung. Der Steuerdruck war unerträglich; auch nach den Reformen Ġāzāns (694/1295-713/1304) waren die Beamten des Staates nicht daran zu hindern, überhöhte Forderungen zu stellen und in die eigene Tasche zu wirtschaften. Die Bauern wurden ausgebeutet; auf dem Lande herrschte Hungersnot.[5]

„Jemand fragte Mollā ᶜAḍudaddīn, wie es komme, daß in der Zeit der Kalifen die Menschen viel zu Gott und dem Propheten gebetet hätten, heute dagegen nicht (mehr). Er antwortete: Über die Menschen dieser (unserer) Zeit ist so viel Ungerechtigkeit und Hungersnot gekommen, daß sie weder an Gott noch an den Propheten denken (können)." (*Ḥikāyāt*. 318, 8 ff.).

---

[4] *Ibid*. 279.

[5] Vgl. B. Spuler: *Die Mongolen in Iran*. 320 f., jetzt auch E. Ashtor: *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*. Univ. of California Press 1976, 249 ff., und Petruševskij in: *Cambridge History of Iran*. V, 527 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000147

Ein Theologe wußte da auch keinen Rat; er hatte zudem viel zu wenig Kontakt zu den einfachen Leuten, um ihnen als Fürsprecher ins Bewußtsein zu dringen. Man hielt sich an die Wundermänner und die Repräsentanten der mystischen Orden; von ihnen ließ sich eher Trost und Segen erhoffen. Die religiöse Erkenntnis, welche sie vermittelten, war, wie man dankbar vermerkte, nicht an akademische Ausbildung gebunden. Eben deswegen aber kann Īǧī sich ihnen gegenüber eines gewissen Gefühls der Überlegenheit nicht enthalten.

„Šaiḫ Šarafaddīn Dargazīnī fragte Mollā ᶜAḍudaddīn, wo Gott denn die Ordensleute (*šaiḫān-rā*) im Koran erwähne. Der antwortete: Neben den Gelehrten, dort wo er sagt: Sprich: Sind etwa diejenigen, welche wissen, denjenigen gleich, welche nicht wissen? (Sure 39/9)." (*Ḥikāyāt.* 329,9 ff.).

Šarafaddīn Maḥmūd b. Muḥammad al-Qurašī ad-Dargazīnī, um eine Generation älter als Īǧī — er starb im Jahre 743/1342 mit 93 Jahren —, ist uns bekannt als Verfasser eines Kommentars zu ᶜAbdallāh al-Anṣārī al-Harawīs *Manāzil as-sāᵓirīn.* Zwar war er auch Jurist, Šāfiᶜit wie Īǧī selber, und hatte eine Sammlung von Ḥadīṯen publiziert;[6] aber seiner Umwelt hat er sich offenbar vor allem als Sufi eingeprägt. Īǧī mußte sich damit abfinden, daß ihm Dargazīnī in manchen Kreisen, vor allem in den einfachen Schichten der Bevölkerung, den Rang ablief:

„Šaiḫ Šarafaddīn Dargazīnī und Mollā ᶜAḍudaddīn waren (zusammen) in einem großen Haus (eingeladen). Als man den Tisch hereintrug, eilten die Leute (*ᶜawāmm*) herbei, um den Segen von Šaiḫ (Šarafaddīn) zu erlangen. Einer kannte Mollā ᶜAḍudaddīn nicht und sagte: Meister, reich mir das, was Ehrwürden nur halb genossen hat! Der Mollā antwortete: Bitte einen anderen um das, was Ehrwürden halb genossen hat! Ich habe das, was Ehrwürden (bereits) ganz ‚genossen' hat." (*Ḥikāyāt.* 342, -7 ff.).

Ein Wortspiel zwischen der wörtlichen Bedeutung von *ḫorda* in *nīm-ḫorda* und der übertragenen Bedeutung in *tamām ḫorda-i šaiḫ dāram*: Der Bittsteller möchte die angebissenen Happen von Šaiḫ Dargazīnī haben, um seiner *baraka* teilhaftig zu

[6] Vgl. zu ihm Asnawī: *Ṭabaqāt aš-Šāfiᶜīya.* Ed. ᶜAbdallāh al-Ǧubūrī. Baġdād 1391/1971, I, 555 Nr. 512; Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī: *ad-Durar al-kāmina.* Ed. Muḥammad Saiyid Ǧāddalḥaqq. Kairo 1385/1966, V, 106 Nr. 4781; Kaḥḥāla: *Muᶜǧam al-muᵓallifīn.* XII, 199 mit weiteren Quellen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000148

werden; Īğī machte ihn darauf aufmerksam, daß er für Angebissenes nicht zuständig sei, da er selber von dem Šaiḫ schon ganz „genossen" — oder, wie wir mutatis mutandis sagen würden, „vernascht" — worden sei.

Damit ist ein Thema angeschlagen, das damals Gegenstand zahlreicher Anspielungen war: die Homosexualität. ᶜUBAID-I ZĀKĀNĪ hat es für seine Anekdoten reichlich ausgenutzt. Auch Īğī selber bleibt dabei nicht ungeschoren:

„Mollā ᶜAḍudaddīn schickte (jemanden) aus, damit er (in seinem Namen) um eine vornehme Frau (*ḫātūnī*) werbe. Die Dame sagte: Ich habe gehört, daß er ein Libertin ist und den Knaben nachsteigt; den heirate ich nicht! Das erzählte man dem Mollā. Er erwiderte: Sagt der Frau: Vom Libertinismus kann man sich bekehren, und (was) die Päderastie (angeht, so) kommt es ganz auf das Entgegenkommen und das hingebungsvolle Bemühen der Frau an." (*Ḥikāyāt.* 332, 10 ff.).

Man verstand also Homosexualität nicht als Andersartigkeit, sondern als Alternative *faute de mieux.* Das förderte bei den vorherrschenden gesellschaftlichen Verhältnissen nur umso mehr ihre Verbreitung und stillschweigende Duldung. Auch unter den Mongolen fand sich die Knabenliebe ja ausgesprochen häufig.[7]

„Die Frau von Mollā ᶜAḍudaddīn brachte einen Jungen zur Welt, der hatte keinen After. Die Ärzte und Chirurgen waren ratlos. Nach drei Tagen starb (das Kind). Da sagte der Mollā: Erhabener Gott! Fünfzig Jahre lang haben wir gesucht und abgesehen von diesem Jungen niemanden mit einem ‚anständigen' Hintern (*kūn-durust*) gefunden, und nun lebt er nicht länger als drei Tage!" (*Ḥikāyāt.* 340, 12 ff.).

Īğī's Witz hat hier eine moralische Pointe: *kūn-durust* ist jemand, der sich (noch) nicht zur passiven Päderastie hingegeben hat. Das war offenbar, da sich mit der Sache Geld verdienen ließ, in den schlechten Zeiten ein seltenes Phänomen; man konnte es nur jemandem zutrauen, bei dem die Natur die Tugend erzwang. Offenbar kalkulierten die Eltern ein solches Geschäft manchmal gleich mit ein:

---

[7] Vgl. SPULER: *Mongolen.* 393 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000149

„Mollā ᶜAḍudaddīn nahm um eine bestimmte Summe einen Türkenjungen in Miete. Dessen Vater war (mit dem Lohn) nicht einverstanden. Schließlich aber sagte er: Nun gut! Aber der Mollā muß ihm ab und zu auch etwas zu praktizieren geben, damit (der Junge) sich noch etwas hinzuverdient. Der Mollā antwortete: In meinem Hause gibt es (nur) Theorie, keine Praxis." (*Ḥikāyāt.* 337, 1 f.).

Wörtlich: „... gibt es (nur) Wissen, kein Tun." Natürlich verlangt die islamische Ethik, daß man sein religiöses Wissen auch in die Tat umsetze, dies ganz besonders von einem Theologen. Aber der Mollā versteht bei dem Türkenjungen, der nach gängigem Klischee sofort die Assoziation von besonderer Schönheit weckt, das „Praktizieren" so, daß er lieber gleich von vornherein klarstellt, daß er sich mit seinen theoretischen Kenntnissen begnügen will.

Danach wäre er also durchaus nicht der Libertin gewesen, als der er von manchen angesehen wurde; er liebte es nur nicht, seine Prinzipien vor sich herzutragen. Auch anderen Schwächen begegnete er lieber mit einer ironischen Bemerkung als mit Entrüstung:

„Mollā ᶜAḍudaddīn hatte einen Stellvertreter (*nāᵓib*), der reiste manchmal mit dem Mollā zusammen. Unterwegs blieb er zurück und trank einen Schoppen Wein (*pāre-yi šarāb*). Der Mollā rief ihn ein paar Mal; nach einiger Zeit kam er betrunken zu dem Mollā gelaufen. Der Mollā erkannte, daß er betrunken war, und sagte: ᶜAlāᵓaddīn, wir waren in dem Glauben, du seist bei uns; aber so wie wir dich jetzt sehen, bist du noch nicht einmal bei dir." (*Ḥikāyāt.* 316, -7 ff.).

Sein schlechter Ruf rührte vielleicht daher, daß er einen anzüglichen Wortwitz lieber auf sich selber bezog, als daß er jemanden anderes damit verletzte:

„Jemand sagte zu Mollā ᶜAḍudaddīn: Meine Frau (*ahl-i ḫāne-yi man*) bezieht dich unbekannterweise in ihr Gebet mit ein. Da antwortete er: Was heißt hier unbekannterweise? Vielleicht hat sie mich doch schon einmal erkannt." (*Ḥikāyāt.* 319, -3 ff.).

Der Anklang zwischen „unbekannterweise" und „erkannt" versucht die Anspielung wiederzugeben, die im Persischen in *nā-dīda* und *dīda* liegt: Der Mollā darf als Mann die Frau seines Bekannten natürlich nie zu Gesicht bekommen. *Nā-dīda* ist formelhaft wie bei uns „unbekannterweise".

Nur auf Dummheit reagierte er scharf:

„Jemand fragte den Mollā ᶜAḍudaddīn, welches Eis kälter sei, das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000150

in Sulṭānīya oder das in Abhar. Er antwortete: Deine Frage ist kälter (dümmer) als beide." (*Ḥikāyāt.* 350, 11 ff.).

Damit ist das, was ᶜUBAID-I ZĀKĀNĪ uns bewahrt hat, erschöpft. Es ist nicht viel; zudem besteht immer die Gefahr, daß wir es, wie so häufig bei Witzen, nur mit Wandergut zu tun haben, das über Īğī selber kaum etwas aussagt. Dennoch können wir davon ausgehen, daß sich diese Anekdoten nicht mit ihm verbunden hätten, wenn er nicht durch seine Persönlichkeit dazu Anlaß geboten hätte. Bußpredigt lag ihm fern; Ermahnung kleidete er lieber in gutmütigen Spott. Zwar war er sich seiner Überlegenheit bewußt, und auch sie mochte er seine Kontrahenten mit seinem Spott manchmal spüren lassen. „Welche Töne kommen denn da hinter dem Tintenfaß hervor?", sagte er, als er, selber von imposanter Statur, mit einem Šīᶜiten aneinandergeriet, dessen Wuchs dem seinen nicht ganz gleichkam und der hinter einem großen Tintenfaß saß. Aber er war offenbar nicht direkt hochmütig, und als jener im tiefsten Ernst und höchst beleidigt ihn zurechtwies, ist uns keine Antwort mehr überliefert.[8] Wenn Ḥāfiẓ ihn einen der fünf bedeutendsten Männer am Hofe des Inğü nannte,[9] so dachte er wahrscheinlich an seine Stellung als Oberrichter und sein hohes Ansehen als Gelehrter. Aber ein wenig haben doch auch sein Witz und seine joviale Art das Bild geprägt, das man der Nachwelt von ihm bewahrte.

---

[8] Allerdings sollten wir dies auch nicht erwarten. Die Geschichte steht nämlich in einer šīᶜitischen Quelle, bei ḤWĀNSĀRĪ in seinen *Raużāt ul-ğannāt.* Lith. Teheran 1263/1885, 414, -7 ff. Īğīs Äußerung gewann einiges an Eleganz dadurch, daß sie mit Binnenreim formuliert war: *mā hāḏihī l-aṣwāt allatī tartafiᶜu min warāᵓi d-dawāt.*

[9] Vgl. WO 9 (1978), 279 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000151

DIE VORBEREITUNG DES IRANISCHEN VOLKES FÜR DIE ANNAHME DER SCHIA ZU BEGINN DER ṢAFAWIDEN-ZEIT

VON

ABDOLDJAVAD FALATURI

Die Frage der Nachfolge Mohammeds hat unmittelbar nach seinem Tode die für alle Zeiten entscheidende Entzweiung innerhalb der islamischen Gemeinschaft hervorgebracht. Der Kern dieses Zwiespalts ist in der Auffassung des Begriffes „Nachfolge" zu suchen.[1] Besteht die Aufgabe des Nachfolgers lediglich darin, die islamische Lehre, die islamische Ökumene und das islamische Volk zu behüten oder darüber hinaus auch in einer geistigen Vertretung?

Die Anhänger der ersten Auffassung sind die Sunniten und die der zweiten die Schiiten. Nach den Schiiten ist der erste Imām, d.h. der erste rechtmäßige Vertreter Mohammeds, sein Schwiegersohn ᶜAlī, der von den Sunniten als vierter Kalif akzeptiert wird. Diesem folgt dann nach den Schiiten jeweils derjenige seiner Nachkommen, der die gleichen geistigen Beschaffenheiten und Fähigkeiten besitzt.

Von den Schiiten interessieren uns hier die Imāmiten, deren Lehre mit dem Aufkommen der Ṣafawiden-Herrschaft in Iran (1501) zur Staatsreligion erklärt wurde.

Nicht die Tatsache, daß der erste Ṣafawidenherrscher, Schah Ismāᶜīl (1501-1524), einer einflußreichen schiitischen Mystikerfamilie aus Ardabīl entstammend, Iran erobert hat,[2] ist unser Problem, sondern die

---

[1] Dies deshalb, weil sich bereits das Nachfolgeproblem als tragende Idee der wichtigsten historischen, politischen und theologischen Entwicklungen erwiesen hat.

[2] Vgl. dazu: Hans Robert Roemer: *Die Ṣafawiden.* In: Saeculum 4 (1953), 27-44; Erika Glassen: *Die frühen Ṣafawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī.* (Islamkundliche Untersuchungen 5). Freiburg im Breisgau 1970.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000152

Frage, warum und wie das sunnitische iranische Volk dazu kommt, mit seiner fast 900-jährigen Tradition ganz und gar zu brechen und die Lehre einer Minderheit zu akzeptieren, daß (mit Ausnahme der Kurden, Turkmenen und Belutschen) alle Iraner dieser Lehre angehören, was in der islamischen Religionsgeschichte einmalig ist.

Folgende Lösungen liegen vor:

Diese Erscheinung wird entweder als Folge eines ṣafawidischen Gewaltaktes angesehen oder als Folge eines nationalen Gefühls oder als Folge der Vertrautheit der Perser mit ihren alten Königs-Dynastien, die sie in der Reihenfolge der 12 Imāme wiedergefunden haben, oder viertens als Folge einer proletarischen Bewegung.[3]

Wir beabsichtigen nicht, uns hier mit diesen Thesen auseinanderzusetzen, es soll aber vermerkt werden, daß alle diese Lösungsversuche den Eindruck erwecken, als ob die schiitische Lehre schlagartig mit dem Sieg der Ṣafawiden das ganze Land und das ganze Volk erobert hätte.

Im Gegensatz zu all diesen Thesen scheint nach den noch nicht ausgeschöpften Quellen in Iran eine kontinuierliche Entwicklung der nicht selten verfolgten Schia bis zu ihrer vollen Expansion unter den Ṣafawiden vorzuliegen, eine Entwicklung, die nicht nur die schiitische Gemeinschaft betraf, sondern — und das ist für uns von besonderer Bedeutung — darüberhinaus die sunnitischen Kreise in Iran erfaßte, diese der schiitischen Auffassung vom Islam näherbrachte und den Aufstand der Ṣafawiden wie auch die Verbreitung der schiitischen Lehre ermöglichte.

Dieser Entwicklung auf die Spur zu kommen,[4] setzt einen Überblick über die geistige Struktur der islamischen Welt voraus, im Rahmen derer das Fundament dieser Entwicklung zu suchen ist.

---

[3] Die erste These übersieht gänzlich die diesem Aufstand jahrhundertelang vorangegangenen harten sunnitisch-schiitischen Auseinandersetzungen auf iranischem Boden. Der zweiten und dritten These widerspricht die Tatsache, daß Iran ca. neunhundert Jahre zuvor ein sunnitisches Land war. Die vierte These ignoriert alle anderen, nachweislich dafür verantwortlichen politischen und historischen Gründe und sämtliche religiösen Motive.

[4] Es ist also nicht beabsichtigt und hier auch nicht möglich, diese Entwicklung erschöpfend zu bearbeiten. Vielmehr soll diese unsere Diskussion als Anregung für die Untersuchung und Darstellung derjenigen wissenschaftlichen und historischen Faktoren dienen, die verborgen oder offenkundig zwar den Rahmen der historischen und politischen Ereignisse gebildet haben, selbst aber wenig Beachtung fanden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000153

Die islamische Lehre läßt sich im großen und ganzen in Glaubenslehre und Pflichtenlehre einteilen.

a) Die Glaubenslehre behandelt die für alle Muslime — ob Schiiten oder Sunniten — verbindlichen Glaubensgegenstände: Gott, Prophetentum und Jenseits und alles, was zu deren Aufrechterhaltung notwendig ist.[5] Bei den Schiiten kommen noch zwei Glaubenselemente hinzu, nämlich die Gerechtigkeit Gottes und die Nachfolge Mohammeds. Historisch wie auch systematisch gesehen sind für unsere Darstellung drei große Schulen von Relevanz: die der Muᶜtaziliten (8. - 12. Jh.), die sich sehr an die Philosophie anlehnte, die der Aš^{c}ariten (ab 9. Jh. bis heute), die vor allem eine antiphilosophische Haltung einnahm, und die der Schiiten, die, wie die muᶜtazilitische, philosophisch orientiert ist.[6]

b) Die Pflichtenlehre hat die Aufgabe, aus den islamischen Urquellen, nämlich aus dem Koran und den überlieferten Aussprüchen und Handlungen Mohammeds (*ḥadīṯ*), alle verbindlichen Vorschriften bezüglich des privaten und öffentlichen Lebens festzustellen. Hierbei sind vier sunnitische Schulen und soviele schiitische Schulen zu unterscheiden, wie es schiitische Richtungen gibt. Die schiitischen unterscheiden sich von den sunnitischen darin, daß sie zusätzlich zu den zwei genannten Quellen (Koran und Überlieferungen Mohammeds) Überlieferungen der jeweils anerkannten Imāme und die Vernunft[7] heranziehen, was unausweichlich beträchtliche Unterschiede in einzelnen Methoden und Vorschriften hervorruft.

Zu diesen beiden Bereichen (Glaubenslehre und Pflichtenlehre) kommt die Mystik hinzu, die nach einer Verinnerlichung der islamischen Lehre strebt. Diese Verinnerlichung kann nur unter der persönlichen Aufsicht eines Meisters, und zwar durch Vollziehung seiner mehr oder weniger asketischen Anweisungen, stattfinden. Die aus dieser engen Meister-Jünger-Verbindung entstandene Kette muß auf Mohammed

---

[5] Dafür liefert Koran 2/285 detaillierte Angaben.

[6] Dies soll *n u r* als allgemeine Charakterisierung der Schia in Abhebung gegenüber der nichtschiitischen Richtung angesehen werden und nicht als ihre Wesensbestimmung.

[7] Dies gilt vor allem für die Zwölferschia, um die es hier geht. Mit der Vernunft ist keine theoretische gemeint, sondern eine im religiösen Rahmen frei denkende interpretierende Vernunft. Vgl.: A. FALATURI: *Die Vernunft als Letztbegründung des Rechts in der schiᶜitischen Lehre.* In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 45 (1959), 369-388.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000154

persönlich zurückgehen. Anderenfalls ist sie nicht mehr islamisch. Fast alle auf diese Weise entstandenen zahlreichen mystischen Ketten sunnitischer oder schiitischer Richtungen gehen letztlich über ᶜAlī,[8] den ersten schiitischen Imām, auf Mohammed zurück. Diese Verbindung der Mystik mit der Person ᶜAlīs ist der Grund dafür, daß sich die Schiiten und Sunniten in keinem anderen Bereich so nahe stehen wie in der Mystik.

Bezüglich des Verhältnisses dieser drei Bereiche zueinander ist folgendes festzuhalten:

Jeder islamische Gelehrte kann in einem dieser Bereiche — was häufiger vorkommt —, in zweien — seltener — oder in dreien — am seltensten — kompetent sein. Jeder Laie muß unbedingt *einer* Schule der Pflichtenlehre angehören. Er hat sich ferner nach *einer* der Schulen der Glaubenslehre zu richten. Er ist aber in keiner Weise verpflichtet, einem mystischen Orden anzugehören.

Auf dieser Grundlage wenden wir uns den Bereichen zu, in denen sich die Entwicklung der schiitischen Lehre oder andere Entwicklungen zugunsten der letzteren in Iran abzeichnen.

Beginnen wir mit der Philosophie! Dies nicht deshalb, weil es eine sunnitische oder schiitische Philosophie gibt, sondern weil es die Schiiten waren, die als Hauptträger der Philosophie im islamischen Osten zum Aufbau und zur Entwicklung der spekulativen — der muᶜtazilitischen, schiitischen und spätašᶜaritischen — Theologie beigetragen haben.[9]

Der Ašᶜarit AL-ĠAZĀLĪ (gest. 1111) hat ein persisches Werk des Schiiten AVICENNA ins Arabische übersetzt.[10] Er nannte es *Maqāṣid al-falāsifa* (als Algazels Metaphysik bekannt) und versuchte dann, es zu widerlegen,[11] und zwar in seinem Werk *Tahāfut al-falāsifa* (Destructio Philosophorum). Die Schule Avicennas blühte jedoch in Iran weiter

---

[8] Vgl. z.B.: MĪRZĀ MAᶜṢŪM B. RAḤMAT ᶜALĪŠĀH: *Ṭarāʾiq al-ḥaqāʾiq*. I-II. Teheran 1318-19/1939-40. I, Stichwort: silsila.

[9] Vgl. z.B.: ABDALLAH NEIMI: *Les philosophes cheïtes*. Beirut o.J.

[10] Es handelt sich um: IBN SĪNĀ: *Dāniš-nāma-i-ᶜalāʾī*. (Teilausgabe). Teheran 1331/1952. (Englische Übersetzung der Metaphysik von PARVIZ MOREWEDGE: *The Metaphysica of Avicenna*. London 1973).

[11] ABŪ ḤĀMID MUḤAMMAD AL-ĠAZĀLĪ: *Maqāṣid al-falāsifa fīl-manṭiq wal-ḥikma al-ilāhīya wal-ḥikma aṭ-ṭabīᶜīya*. Kairo 1936.[2] (Lateinische Teilübersetzung: ALGAZEL: *Logica et philosophia*. Venedig 1506. [Nachdr. Frankfurt 1969]).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000155

und lebt noch heute in ihrer alten Form. Im islamischen Westen hat der Sunnit AVERROES in seinem *Tahāfut at-tahāfut*, d.h. bei der Widerlegung der „Widerlegung" Ġazālīs de facto die Lehre des Schiiten Avicenna verteidigt.[12] Zu derselben Zeit, in der dies Averroes im Westen tat, griff im Osten ein anderer Aš^{c}arit, nämlich FAḪRADDĪN AR-RĀZĪ (gest. 1206), wiederum die Philosophie an. Selbst Schüler eines bekannten schiitischen Gelehrten,[13] richtete er seine Angriffe auch gegen Avicenna, aber in viel größerem Umfang und in tiefgreifenderer Intensität als Ġazālī.[14] Er hätte — so sagt man — die Philosophie in der islamischen Welt für immer aus dem Feld gejagt, wenn ihr nicht der iranische Schiit NAṢĪRADDĪN ṬŪSĪ (gest. 1274), der Schule Avicennas entstammend, zu Hilfe gekommen wäre.[15]

Mit diesem Schiiten, Ṭūsī, der den ungläubigen Mongolenherrscher Hülegü Ḫān zur Abschaffung des über 500 Jahre alten abbasidischen Kalifats in Bagdad überredete[16] und somit den Weg für die Entfaltung der schiitischen Lehre in Iran, im Zweistromland und im islamischen Osten bahnte, begann eine neue geistige Ära in Philosophie, Logik und Glaubenslehre. Die in der Zeit nach Ṭūsī und vor allem in seiner Schule entstandenen, noch nicht gebührend ausgewerteten Werke bezeugen dies.[17] Ṭūsī schrieb u.a. ein im Umfang kleines Werk über die schiitische

---

[12] IBN RUŠD: *Tahāfut at-tahāfut*. Kairo 1964/65. (Englische Übersetzung: S. VAN DEN BERGH: *The Incoherence of the Incoherence*. London 1969^{2}).

[13] Nämlich: Maḥmūd b. ^{c}Alī b. al-Ḥasan al-Ḥimaṣṣī ar-Rāzī (gest. 583/1187). Vgl. dazu: MUḤAMMAD BĀQIR ḪWĀNSĀRĪ (1811-1895): *Rauḍāt al-ǧannāt fī aḥwāl al-^{c}ulamā$^{\circ}$ was-sādāt*. Teheran 1367/1947^{2}, 700.

[14] Während al-Ġazālī sich nur in bestimmten metaphysischen Problemen gegenüber den Philosophen zur Wehr setzte, ist Faḫraddīn ar-Rāzī bemüht, selbst die aristotelische Logik seiner Kritik zu unterziehen. Vgl. dazu: A. FALATURI: *Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Critical logic*. In: Yād-nāme-ye-irāni-ye Minorsky. Teheran 1969, 51-79.

[15] Allein daß unter allen islamischen, sunnitischen wie schiitischen, Gelehrten nur Faḫraddīn ar-Rāzī den Beinamen Imām al-mušakkikīn trägt, dürfte ein Hinweis auf seinen Scharfsinn und die Schwierigkeit der Widerlegung seiner Kritik sein.

[16] MUḤAMMAD BĀQIR ḪWĀNSĀRĪ: *Rauḍāt al-ǧannāt*, 578. Er beruft sich dabei auf *at-Tawārīḫ al-mu^{c}tabara fī aḥwāl as-salāṭīn al-muġulīya*.

[17] Zu seinem Schülerkreis gehören — um einige Beispiele zu nennen — namhafte Männer wie der bekannte šāfi^{c}itische Logiker ^{c}Alī b. ^{c}Umar, bekannt als al-Kātibī al-Qazwīnī (gest. 675/1276), der aš^{c}aritische Philosoph und Arzt Muḥammad b. Mas^{c}ūd, bekannt als Quṭbaddīn aš-Šīrāzī (gest. 710 oder 716/1310 oder 1316) und der schiitische Theologe und Jurist Ḥasan b. Muṭahhar, bekannt als al-^{c}Allāma al-Ḥillī (gest. 726/1326), vgl. A. NEIMI: *Les philosophes cheïtes*, 483. Es dürfte für die Bedeutung

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000156

Glaubenslehre (*Taǧrīd al-ʿiʿtiqād*),[18] das aber nach ihm diesen Wissenszweig sunnitischer und schiitischer Richtung bestimmte und eine entscheidende Wirkung bezüglich der Vorbereitung des iranischen Volkes für die Annahme der Schia ausgeübt hat.

In den Mittelpunkt der theologischen Diskussionen gerückt erlebte nämlich dieses Werk Kommentare, Glossen, Kommentare über Kommentare, Glossen über Glossen usw.[19] Der wichtigste Kommentar, von dem Aš^{c}ariten Qūšǧī[20] (Mitte das 15. Jahrhunderts) geschrieben, wurde zu einem von Schiiten wie Sunniten anerkannten Lehrbuch. Am meisten hat sich die Schirazer Schule (15.Jh.) — hauptsächlich waren es Sunniten — mit ihren tiefsinnigen Glossen über diesen Kommentar verdient gemacht.[21]

Daß ein bekannter schiitischer Gelehrter, aš-Šahīd aṯ-Ṯānī,[22] noch zu Beginn der Ṣafawiden-Zeit, Anfang des 16. Jahrhunderts, aus dem Zweistromland nach Ägypten ging und dort u.a. bei einem sunnitischen, aber iranischen Theologen (Mullā Ḥusain Ǧurǧānī) den genannten Kommentar des Sunniten Qūšǧī mit Glossen aus der Schirazer Schule studierte,[23] ist nicht nur ein Hinweis auf das Ausmaß des Wirkungsbereiches von Ṭūsīs Buch, sondern darüber hinaus ein Beweis dafür, daß dieses Werk die antiphilosophischen Aš^{c}ariten[24] für die Philosophie

---

Naṣīraddīns sprechen, wenn wir darauf hinweisen, daß die namhaftesten Männer der Schirazer Schule, die vor dem Aufkommen der Ṣafawiden die wichtigste in Iran war, auf ihn zurückgehen (s. Anm. 20).

[18] Bekannt als *Taǧrīd al-^{c}aqā^{ɔ}id* oder *Taǧrīd al-kalām* oder *at-Taǧrīd*.

[19] Eine Reihe von ihnen sind erwähnt in: Muḥammad Muḥsin: Āġā Buzurg *aḏ-Ḏarī^{c}a ilā taṣānīf aš-Šī^{c}a*. Nağaf 1357/1938. III, 353-355.

[20] ^{c}Alī b. Muḥammad Qūšǧī (gest. 879/1474): *Šarḥ Taǧrīd al-kalām*. Tabriz 1301/1883.

[21] Die wichtigsten davon sind die scharfsinnigen Glossen des Šāfi^{c}iten As^{c}ad Ǧalāladdīn ad-Dawwānī (gest. ca. 814/1411), der wiederum Schüler des Schiiten Quṭbaddīn ar-Rāzī (gest. 776/1374) war, der seinerseits als bekannter Schüler des bereits genannten schiitischen Theologen al-^{c}Allāma al-Ḥillī (gest. 726/1326) galt, was die intensive Wirkung des Naṣīraddīn Ṭūsī über Jahrhunderte hindurch bis in die Ṣafawidenzeit beweist.

[22] Zainaddīn b. ^{c}Alī (getötet 966/1558-59).

[23] Muḥammad ^{c}Alī Mudarris: *Raiḥānat al-adab*. Teheran 1346/1967,^{3} III, 285.

[24] Ein Studium der aš^{c}aritischen Kalāmbücher, welche nach Naṣīraddīn Ṭūsī in dem damaligen iranischen Raum verfaßt wurden, zeigt eindeutig die Wandlung der aš^{c}aritischen Haltung gegenüber der Philosophie. Man denke an Saiyid Šarīf al-Ǧurǧānī, Sa^{c}daddīn at-Taftāzānī, ^{c}Abdarraḥmān al-Īǧī usw.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000157

gewann und ihnen die schiitische Lehre so nahe gebracht hat, daß sie, wenn sie diese offiziell auch nicht annahmen, doch volles Verständnis für sie fanden. Es ist bezeichnend, daß gerade Mitglieder dieser Schule sunnitischer Richtung viele Loblieder auf ᶜAlī verfaßt haben[25] und, als der erste Ṣafawidenherrscher Schiraz eroberte, die Schia annahmen. Typisch für diese Haltung ist ferner, daß ein gewisser Ḫafrī,[26] als man ihm diesen Opportunismus vorwarf, zu antworten wußte: „Erwartet man, daß ein solcher Wissenschaftler wie ich wegen der zwei, drei Araber sterben soll?“[27] (gemeint sind die ersten drei Kalifen), eine beleidigende Äußerung, die ein rechtgläubiger Sunnit niemals machen würde.

Betrachtet man die ganze Entwicklung der Philosophie und Glaubenslehre und die entscheidende Rolle der Schiiten dabei, so dürfte die weit verbreitete These, die Schiiten seien als Anhängsel der Muᶜtaziliten zu betrachten, in Frage gestellt sein — dies nur nebenbei.[28]

Auf dieser wissenschaftlichen und philosophischen Grundlage konnte sich nun die schiitische Pflichtenlehre nach einer langen Zeit (vom Untergang der schiitischen Būyiden 1055 bis zum Untergang der Abbasiden durch die Mongolen 1258) wiederum öffentlich behaupten. Daß der zweite zum Islam übergetretene Mongole Ölǧeytü (1304-1316) Schiit wurde,[29] was eine für die Geschichte des Islam bislang recht seltene Erscheinung war, läßt ahnen, wie zu jener Zeit die schiitische Lehre und der schiitische Einfluß um sich griffen. Tatsächlich begegnen wir in dieser Zeit einer besonders großen Anzahl von schiitischen Gelehrten der Pflichtenlehre. Von diesen hat Ölǧeytü den Größten, Ḥillī,[30] der

---

[25] Z.B. der oben genannte ad-Dawwānī, weswegen man ihn auch für einen zur Schia bekehrten Sunniten hält. Vgl. M. Mudarris: *Raiḥānat al-adab*. II, 235 f.

[26] Muḥammad b. Aḥmad al-Ḫafrī (gest. 975/1567).

[27] M. Ḫwānsārī: *Rauḍāt al-ǧannāt*, 646, Glossen.

[28] Zweifellos hat immer eine schulische Verbindung (im Sinne eines Lehrer-Schüler-Verhältnisses) zwischen den Muᶜtaziliten und den Schiiten bestanden, was eine Gemeinsamkeit in der Denkrichtung, nicht aber unbedingt eine Abhängigkeit der einen von der anderen bedeutet.

[29] Edward G. Browne: *A Literary History of Persia*. III: *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*. Cambridge 1920, 50 f. Hier wird sogar angegeben, daß er nach dem Vorbild von Ġāzān Ḫān die Schia angenommen und sich für deren Verbreitung eingesetzt hat.

[30] M. Ḫwānsārī: *Rauḍāt al-ǧannāt*, 175.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000158

selber ein Schüler des genannten Ṭūsī war, zu sich kommen lassen. Ḥillī zog mit dem Mongolenherrscher überall umher, nicht als Hofbeamter, sondern als oberster Lehrer in der Wanderschule, die der Herrscher einrichten ließ, welche aus Zelten bestand und, wie man berichtet, Tausende von Studenten und Lehrern beherbergte.[31] In dieser Schule hat Ḥillī sogar einige Werke abgefaßt, wie aus den jeweiligen Schlußvermerken hervorgeht.[32]

Die Wechselwirkung der sunnitischen und schiitischen Schulen ist — wie wir aus Biographien der Gelehrten dieser Zeit entnehmen — erstaunlich groß, was zur Verbreitung oder Legalisierung der schiitischen Pflichtenlehre führte. Anfang des 15. Jahrhunderts hat ein anderer, wie Ölǧeytü zur Schia übergetretener Fürst die gleiche Aufgabe einem aus der Schule Ḥillīs stammenden Gelehrten, nämlich Ibn Fahd,[33] gestellt; auch sonst ist die Wirkung dieser Ḥillī-Schule bis zum Aufkommen der Ṣafawiden zu verfolgen. Nicht ohne Grund hat der erste Ṣafawidenherrscher, Schah Ismāᶜīl, als er die Stadt Tabrīz einnahm, eines der dem Bedarf der Bevölkerung adäquatesten Werke, nämlich Ḥillīs *Qawāᶜid* als Grundbuch der schiitischen Pflichtenlehre in Umlauf gebracht.[34]

---

[31] *Ibid.* 176.

[32] *Ibid.* 176.

[33] Aḥmad b. Fahd (gest. 841/1437). Es handelt sich um den turkmenischen Wālī des Irak (Mīrzā Isband). M. Ḫwānsārī: *Rauḍāt al-ǧannāt*, 21. M. Mudarris: *Raiḥānat al-adab*. VIII, 146.

[34] Auf Wunsch seines Sohnes Faḫraddīn hat al-ᶜAllāma al-Ḥillī — im reifen Alter von über fünfzig Jahren — dieses Werk abgefaßt, in dem er die für den Alltag der Schiiten notwendigen religiösen Vorschriften präzise zusammengefaßt hat (Āġā Buzurg: *aḏ-Ḏarīᶜa*. XVII, 176). Der Verfasser, sein Sohn, mehrere Schüler der beiden und eine Anzahl von anderen bekannten schiitischen Gelehrten haben das bereits vor Aufkommen der Ṣafawiden als Lehrbuch gefeierte Werk mit größeren und kleineren Glossen und Kommentaren versehen. Vgl. Āġā Buzurg: *aḏ-Ḏarīᶜa*. VI, 169 ff. und XIV, 17 ff.

Nicht allein unter al-Ḥillīs Werken, sondern innerhalb der schiitischen Tradition ist *al-Qawāᶜid „aǧallu mā kutiba fīl-fiqh al-ǧaᶜfarī baᶜda Kitāb aš-Šarāᵓiᶜ* [des Ǧaᶜfar b. al-Ḥasan al-Muḥaqqiq al-Ḥillī ‹gest. 676/1277›]“, *ibid.* 17. In dieser seiner Bedeutung — als ein in den damaligen Gelehrtenkreisen bekannteres und für die Bevölkerung brauchbareres Werk als das *Kitāb aš-Šarāᵓiᶜ* — wurde es gewählt, gesucht und bereits im Jahre 907 in der Bibliothek von Qāżī Naṣrallāh Zaitūnī gefunden und als Grundlage für die schiitische Pflichtenlehre in Umlauf gesetzt. Dazu Ḥasan Rūmlū: *Aḥsan at-tawārīḫ*. Baroda 1931. V, 61. Ungeachtet der Lebendigkeit der al-Ḥillī-Schule und der Wichtigkeit dieses Werkes für den praktischen Bedarf des Volkes, klingt Rūmlūs Bericht (*ibid.*) so, als sei man auf dieses Werk mehr oder weniger per Zufall

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000159

Obwohl es auf dem mystischen Sektor keinen gravierenden Unterschied zwischen Sunniten und Schiiten gab und die Verehrung ᶜAlīs als Hauptglied der mystischen Kette den Geist der schiitischen Lehre auch bei den Sunniten dominieren ließ, zeichnete sich dennoch, ganz besonders in Iran, und zwar seit den Mongolen, eine besondere Entwicklung zugunsten der Schia ab. Die Zuwendung zur Mystik wurde so stark, daß der erste zum Islam übergetretene Mongole Ġāzān (1295-1304), der sich durch einen sunnitischen Schüler des genannten Schiiten Naṣīraddīn Ṭūsī, nämlich Ḥammūᵓī,[35] hatte zum Islam bekehren lassen,[36] trotz seiner Amtsführung als Herrscher 40 Tage lang nach dem mystischen Modell Askese übte, um seine Seele zu reinigen.[37] Als derselbe einmal eine Gruppe von intriganten Derwischen umbringen lassen wollte und diese darauf hinwiesen, daß ihre Meister (*pīrān*) sie beschützen würden, antwortete der sunnitische Herrscher, seine Meister (*pīrān*) seien Allah, Mohammed und ᶜAlī und „wir möchten sehen, wessen Meister stärker sein werden."[38] Es fiel kein Wort über die ersten drei sunnitischen Kalifen, was den Rang ᶜAlīs auch bei den Sunniten kennzeichnet.[39]

Die Verbreitung der Mystik im iranischen Hochland in dieser Zeit äußerte sich ferner darin, daß erstaunlich häufig die schiitischen und sunnitischen Gelehrten der Glaubens- und Pflichtenlehre irgendeiner mystischen Kette angehörten. Auffallend ist ferner, daß seit dieser Zeit immer wieder von der Errichtung neuer Derwisch-Klöster die Rede ist. Wie groß der Beitrag dieser Derwische zum Aufstieg der Ṣafawiden war, werden wir zum Schluß sehen.

Hier sei nun kurz auf die Dichtung hingewiesen, die Hand in Hand mit der Mystik das iranische Volk, vor allem seit dem 13. Jh., zu einer

---

gestoßen. Und so verstanden hat dieser Bericht bei einigen Forschern zur Aufstellung einer Zufallstheorie geführt, die historisch und sachlich gefährliche Schlußfolgerungen nach sich gezogen hat. Eine Auseinandersetzung damit folgt an einem anderen Ort.

Vgl. hierzu: Michel M. Mazzaoui: *The Origins of the Ṣafawids: Šīᶜism, Ṣūfism and the Ġulāt.* (Freiburger Islamstudien. III). Wiesbaden 1972, 33.

[35] Ṣadraddīn Ibrāhīm b. Saᶜdaddīn al-Ḥammūᵓī (gest. 722/1322). M. Mudarris: *Raiḥānat al-adab.* II, 75 f.

[36] Rašīd al-Dīn Faḍl Allāh: *Taᵓrīḫ-i-Mubārak-i-Ġāzānī.* Hrsg. von K. Jahn. London 1940, 79. Das Bekehrungsdatum ist 694/1295.

[37] *Ibid.* 152.

[38] *Ibid.* 153.

[39] Dem Wortlaut nach heißt es: „*pīrān-e-man ḫudā wa-muṣṭafā wa-murtaḍā — and bengarīm tā quwwat-e-īšān ġālibtar ast yā az ān-e-to*" (*ibid.* 153).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000160

schiafreundlichen Haltung hingeführt hat. Dies geschah nicht nur durch die Gedichtbücher der Ordensmeister, die für ihre jeweiligen Anhänger wie Manifeste galten, sondern auch durch die Gedichte sunnitischer und schiitischer Dichter, die die Verehrung ᶜAlīs und anderer schiitischer Imāme zum Thema hatten.[40] Das iranische Volk hat den Islam als arabische Religion vorgelegt bekommen, konnte aber für seine geistige und geistliche Nahrung und Beschäftigung der sprachlichen Barriere wegen nicht viel damit anfangen. Das Volk wandte sich sehr früh der Dichtung zu. Im 14. - 15. Jh. wurde die Mystik der Funktion nach sogar fast zu einer Religion des Volkes und die Dichtung zur Sprache derselben.[41]

Allen diesen geistigen Entwicklungen zugunsten der Schia in Iran standen von Beginn an historische und politische Vorgänge zur Seite, die jene begünstigten und wiederum davon profitierten. Richtungsweisend läßt sich der Überblick über die Wechselwirkung beider Strömungen wie folgt zusammenfassen:

Verfolgt von den Umayyaden emigrierten schon im 7. Jahrhundert viele ᶜAlīden und ihre arabischen Anhänger in ein Land — Iran —, dessen Bevölkerung den „panarabischen" Umayyaden feindlich gesonnen war.[42] Sie kamen nach Qum, Transoxanien und Ḫurāsān.[43] Der Ḫurāsāner Aufstand hat dann dem umayyadischen Kalifat ein Ende gesetzt

---

[40] Zahlreiche Beispiele dafür finden sich in: ZAINALᶜĀBIDĪN ŠĪRWĀNĪ: *Bustān as-siyāḥa.* Teheran 1315/1936.

[41] Noch heute erleben wir, mit welch unglaublicher Begeisterung man sich der Gedichte von Maulawī, Ḥāfiẓ, Šāh Niᶜmatullāh, Ṣafī ᶜAlī Šāh und anderer bekannter und weniger bekannter Mystiker bedient.

[42] Die Auswanderung erreichte ihren Höhepunkt unter Ḥaǧǧāǧ b. Yūsuf (691-713).

[43] Das betrifft in gleicher Weise Zaiditen, Ismāᶜīlīten, Imāmiten, ᶜAlawiten und die Sādāt. Vgl. den Überblick in: BERTOLD SPULER: *Iran in frühislamischer Zeit.* Wiesbaden 1952. (Abschnitte: Zaiditen, Ismāᶜīliten und Imāmiten). Ein interessantes Beispiel liefert die Auswanderung des Ašᶜarī-Stammes nach Qum, geleitet von Aḥwaṣ, der Zaids Aufstand (740) unterstützt hatte und vier Jahre später nach seiner Freilassung aus dem Gefängnis nach Qum auswanderte. Ihm schloß sich später Ṣāᵓib, sein Vetter, an. Ṣāᵓib bekundete seine Verbundenheit mit den schiitischen Imāmen in einem Gedicht, wo es heißt:

Ḥasbī mina l-ᶜitrati aulādu n-nabī
Ḥasbī ᶜAlīyun wa-ᶜAlīyun wa-ᶜAlī

Dazu: ḤASAN B. MUḤAMMAD QUMĪ: *Kitāb-i-Tārīḫ-i-Qum.* Teheran 1313/1934, 290.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000161

(749/750).[44] Als der sechste schiitische Imām das Angebot, das Kalifat zu übernehmen[45], ablehnte, wandte man sich den Abbasiden, den Blutsverwandten der ᶜAlīden, zu. Aber auch unter den Abbasiden wurden die ᶜAlīden und ihre Anhänger verfolgt, was zur Auswanderung weiterer Gruppen nach Iran führte.[46] Diese Flucht nach Iran nahm ganz besonders zu, als Maᵓmūn (813-833) das Vorgehen seiner Vorfahren korrigieren wollte und den achten schiitischen Imām Riḍā in Marw zu seinem Nachfolger ernannte. Mit großer Hoffnung auf das künftige schiitische Reich strömten die ᶜAlīden und Schiiten in das Hochland von Iran. Sie mußten aber sehr bald Schlupfwinkel in Iran suchen, weil der achte Imām kurz nach seiner Ernennung auf mysteriöse Weise ums Leben kam.[47]

Es geschah dennoch folgendes. Die geflüchteten Nachkommen Mohammeds, die letztlich alle auf seine einzige Tochter Fāṭima, ᶜAlīs Frau, zurückgingen und in der Tat auch ᶜAlīs Nachkommen waren, wurden zum Volksidol. Ihnen zollte man große Verehrung, im Leben wie nach dem Tode. Es begannen die Wallfahrten zu ihren Gräbern. Eine Gruppe von ihnen konnte sehr bald die Zaiditen-Dynastie in

---

[44] Gemeint ist Abū Muslims Aufstand, dessen Parole einer der koranischen Beweise für die Schia war, nämlich 42/23: „Ich verlange von euch keinen Lohn dafür, außer Freundschaft zu den Verwandten." Nach schiitischer Auffassung sind damit die Verwandten Mohammeds, speziell Fāṭima, ᶜAlī und die anderen Imāme gemeint.

[45] Die Absage auf dieses Angebot bringt einer der treuen Gefährten des sechsten schiitischen Imāms, nämlich Abū Huraira al-Ibār al-ᶜIğlī (gest. zwischen 150-160/767-777), in einem Gedicht zum Ausdruck:

wa-lammā daᶜā d-dāᶜūna maulāya lam yakun
yuṯnī ᶜalaihim ᶜazmahū bi-ṣawābin
wa-lammā daᶜauhu bil-kitābi aǧābahum
bi-ḥarqi l-kitābi dūna ǧawābin

Dabei handelt es sich um einen Brief von Abū Muslim an Ǧaᶜfar aṣ-Ṣādiq, dessen Antwort im Verbrennen des Briefes vor den Augen des Boten aus Ḫurāsān bestand. M. Mudarris: *Raiḥānat al-adab*. VII, 303.

[46] Die ᶜAbbasiden sahen in den von der Masse der Muslime verehrten Imāmen der Schiiten eine Existenzgefahr. Entsprechend gingen sie mehr oder minder offen gegen die Schiiten vor. Bezeichnenderweise gehen die wichtigsten *aḫbār* über die *taqīya* auf diese Zeit zurück. Beispiele für die andauernde Verfolgung der Schiiten finden sich bei Edward G. Browne: *A Literary History of Persia*. I: *From the Earliest Times until Firdawsi*. Cambridge 1920, 342 f.

[47] Ob er durch Gift ermordet wurde — wie die Schiiten im allgemeinen glauben — oder ob er eines natürlichen Todes starb, darüber gehen die Meinungen der Historiker auseinander. Kurzer Überblick darüber in: *EI*² I: *ᶜAlī al-Riḍā*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000162

Māzandarān (864-1030) bilden.[48] Aus einem ihr gleichgesinnten Kreis stammte die schiitische Būyiden-Dynastie, die von 932-1055 über einen großen Teil Irans und das Zweistromland regierte[49] und zum Teil die abbasidischen Kalifen beherrschte.

Das 10. und 11. Jahrhundert stand bezüglich der geistigen Entwicklung der Schiiten im Zeichen der Abfassung von Überlieferungs-Sammlungen und der Fertigstellung von Grundwerken in Philosophie, Glaubenslehre und Pflichtenlehre. Hauptsächlich waren die Städte Ṭūs, Qum, Bagdad und später Naǧaf Zentren der geistigen Bewegung der Zwölfer-Schia.[50] Mit dem Untergang der Būyiden 1055 bis zum Aufkommen der Mongolen 1227 hörte diese Bewegung zwar nicht auf, es lassen sich aber auch keine besonderen Fortschritte feststellen. Die Schiiten mußten sich, solange sie sich nicht in einer schiitischen Stadt wie Qum befanden, jeweils in ein bestimmtes Viertel der Stadt zurückziehen, wie z.B. in Rayy.[51] Es kam dennoch gelegentlich in solchen Städten zu blutigen Auseinandersetzungen zwischen Sunniten und Schiiten, wie z.B. in Isfahan.[52]

Umsomehr wendete sich aber die Lage in Iran zwischen dem Untergang des abbasidischen Kalifats von Bagdad 1258 und dem Sieg der Ṣafawiden 1501 zugunsten der Schiiten und zwar durch die Gleichgültigkeit der ersten und durch die Schia-Freundlichkeit und Schia-Förderung der späteren Mongolen, durch die Förderung der Mystik und durch die Verehrung der Nachkommen ᶜAlīs, auch in der Tīmūriden-

---

[48] Ẓahīraddīn b. Naṣīraddīn Marᶜašī: *Tārīḫ-i-Ṭabaristān wa-Rūyān wa-Māzandarān*. Teheran 1333/1955. Einleitung, 34.

[49] Eine vorzügliche Darstellung des Anwachsens der Būyidenmacht findet sich in: Heribert Busse: *Chalif und Großkönig: Die Buyiden im Iraq*. Beirut 1969.

[50] Die Schule von Qum beherbergte schon im zweiten Jahrhundert die namhaften Gewährsmänner der Zwölferschia (Qumīyūn), während sich in Ṭūs im Anschluß an die dortigen sunnitischen und die übrigen schiitischen Richtungen die Gründung einer spekulativen Schule anbahnte. Beeinflußt von den beiden Richtungen legte die Bagdader Schule unter Šaiḫ Muḥammad b. Muḥammad (gest. 413/1022) das eigentliche Fundament des schiitischen *kalām* und *fiqh*. Aus ihr ging die Schule von Naǧaf, begründet von Šaiḫ Muḥammd b. Ḥasan aṭ-Ṭūsī (gest. 460/1067), hervor.

[51] Ḥusain Karīmān: *Raiy-i-bāstān*. Teheran 1345/1966, 190-212.

[52] Die blutigen Auseinandersetzungen zwischen den Ḥanafiten und Šāfiᶜiten hätten die Stadt Isfahan in eine Ruine verwandelt, hätten die Mongolen ihnen kein Ende gesetzt. Luṭfallāh Hunarfar: *Ganǧīna-i-āṯār-i tārīḫī-i-Iṣfahān*. Teheran 1350²/1971, 247.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000163

zeit;[53] denken wir auch an die Herrschaft verschiedener schiitischer Dynastien, wie z.B. der „Schwarzen Horde" 1380-1486,[54] oder an die Derwisch-Freundlichkeit des letzten mächtigen Mannes der „Weißen Horde", Uzun Ḥasan,[55] dessen Reich dann Schah Ismāᶜīl übernahm.

Die Zeit zwischen dem 13. und dem Ende des 14. Jahrhunderts, die als wichtige Wende für die Entwicklung der Schia gelten darf, steht, wissenschaftlich gesehen, im Zeichen der Abfassung der klassischen schiitischen Werke zur Glaubens- und Pflichtenlehre, der Verbreitung essentieller Elemente der Schia-Lehre und, gesellschaftlich gesehen, im Zeichen der Freiheit der Schiiten und ihrer friedlichen Koexistenz mit den Sunniten.[56]

Das 14. und 15. Jahrhundert war auch durch wiederholte Aufstände geprägt, oft unter der Führung der schiitischen Ordensmeister. Zwei davon konnten im 14. Jahrhundert sogar vorübergehend Erfolge erzielen: Die Sarbadāre in der schiitischen Stadt Sabzawār[57] und Umgebung (1340-1384) und die Marᶜašiden in Māzandarān, das immer als schiitische Hochburg galt[58] (1364-1597). Allen Anzeichen nach hätten die letzteren schon hundert Jahre vor den Ṣafawiden Iran erobert und schiitisiert, wenn Tīmūr (1370-1405) sie nicht vernichtet, bzw. in ihre Schranken gewiesen hätte.[59] Die Eroberung und Schiitisierung Irans sollte erst dem Schiiten und angeblichen Nachkommen Mohammeds und ᶜAlīs, Schah Ismāᶜīl, um 1501 gelingen, dem gesinnungsmäßig die

---

[53] Ẓahīraddīn Marᶜašī: *Tārīḫ-i-Ṭabaristān*, 231, 236.

[54] Über Ǧahānšāh, den wichtigsten Führer der „Schwarzen Horde", sagt Hinz: „Es erschien Dschehānschāh allerdings mißlich, mit Truppenmacht gegen einen heiligen Mann der Schīᶜa [d.h. Šaiḫ Ǧunaid] aufzutreten, um so mehr als er selbst Schiit schärfster Prägung war." (Walther Hinz: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*. Berlin und Leipzig 1934, 24).

[55] *Ibid.* 119 ff.

[56] Beispiele dafür liefern die Schulen von Naṣīraddīn aṭ-Ṭūsī und al-ᶜAllāma al-Ḥillī und vor allem die Schirazer Schule.

[57] Edward G. Browne: *A Literary History of Persia*. III: *A History of Persian Literature under Tartar Dominion*. Cambridge 1920, 178 ff. Mīrḫwānd: *Tārīḫ-i-rauḍat aṣ-ṣafā*. Teheran 1339/1960. V, 600-625.

[58] Marᶜašīs Geschichte von Ṭabaristān hat gerade diesen Punkt zum Thema.

[59] Man denke hier an die glanzvollen Erfolge der Marᶜašiden (vor Tīmūr) und an die ihnen von der Bevölkerung der eroberten Gebiete begeistert dargebrachte Huldigung (*baiᶜa*). (Ẓahīraddīn Marᶜašī: *Tārīḫ-i-Ṭabaristān*, 166-222).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000164

von Uzun Ḥasan, seinem Großvater mütterlicherseits, erbauten viertausend Klausen und Derwischklöster zur Seite standen.[60]

Allein das Vorhandensein dieser großen Anzahl von schiitischen Bildungsstätten der Derwische dürfte die jahrhundertelange kontinuierliche Entwicklung zugunsten der Schia-Lehre in Iran beweisen und zeigen, daß die Erhebung der Zwölferschia zur Staatsreligion in Iran gründlich vorbereitet war.

[60] WALTHER HINZ: *Irans Aufstieg*, 121.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000165

SOWJETMACHT UND ISLAM: DIE REVOLUTION VON BUCHARA

VON

BERT FRAGNER

Die Berührung mit abendländischen Kolonialmächten hatte für die Länder der islamischen Welt mannigfache politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle Folgen. In vielen islamischen Ländern entstanden während des 19. Jahrhunderts einheimische Reform- und Modernisierungsbewegungen, die der Herausforderung des Imperialismus entgegentraten. Das Verhältnis zwischen diesen antikolonialistischen Aufklärern aus islamischem Milieu und Repräsentanten europäischer Macht nahm nach 1917 im revolutionären Sowjet-Rußland Züge an, die bis dahin unbekannt waren: Die russischen Kommunisten hatten das Erbe des zaristischen Kolonialreiches angetreten; in ihnen standen den zahlreichen nationalistischen Bewegungen bei den islamischen Völkern Rußlands zum ersten Mal Machthaber gegenüber, die ihrerseits die Befreiung der Völker vom kolonialen Joch zum eigenen Prinzip erhoben hatten. Gegnerschaft wie auch Zusammenarbeit dieser zumeist fortschrittlichen, antikolonialistischen Nationalisten mit der Sowjetmacht nahmen fortan einen wichtigen Platz in der inneren Geschichte der Sowjetunion ein. Die nähere Betrachtung der Entwicklung der sowjetischen Nationalitätenpolitik gewinnt überdies in jüngster Zeit angesichts der Beziehungen zwischen Großmächten, entwickelten Nationen und den Ländern der „Dritten Welt" zusätzliche Bedeutung. Vor diesem Hintergrund soll im folgenden die Aufmerksamkeit auf ein Ereignis aus der frühen Geschichte des sowjetischen Zentralasiens gerichtet werden: Die politische und kulturelle Konfrontation des jungen Sowjetstaates mit dem bis dahin vielleicht rückständigsten Teil des zaristischen Imperiums, dem Emirat von Buchara.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000166

I.

Im 16. Jahrhundert hatten die Schaibaniden, Nachkommen Dschingis Chans und Führer des aus der ehemaligen Goldenen Horde hervorgegangenen türkischen Stammesverbandes der Özbeken, die Nachfolge der Timuriden in Transoxanien angetreten. Zu ihrem Zentrum machten sie die traditionsreiche Stadt Buchara. In der Folge entstand das Chanat Buchara, dessen Kernlande die fruchtbaren Niederungen des Zarafšān-Tales und die Vorgebirge des Pamir bildeten. Vom Ende des 18. Jahrhunderts an herrschten nach zwei Dynastienwechseln Emire aus dem özbekischen Stamme Manġīt in Buchara. Als Folge der militärischen Durchdringung Zentralasiens durch Rußland geriet das Emirat 1868 nach erheblichen Gebietsabtretungen — selbst Samarkand, die nächst Buchara wichtigste Stadt des Landes, ging verloren — in ein Abhängigkeitsverhältnis zum Zarenreich. Während der beiden darauffolgenden Jahrzehnte entwickelte sich Buchara ähnlich dem benachbarten Chanat Ḫīwa staatsrechtlich zu einem russischen Protektorat. Dem Emir wurde ein sogenannter Politischer Agent beigegeben, entlang einer quer durch das Land gelegten russischen Bahnlinie — von den Bucharioten verächtlich *ᶜarāba-yi šaiṭān* (Teufelsgefährt) genannt — entstanden exterritoriale russische Niederlassungen. Auf dem Oxus nahmen russische Schiffahrtsunternehmen ihren Betrieb auf. Das Emirat wurde dem russischen Zollgebiet angeschlossen, Kriegs- und Währungswesen gerieten unter russische Oberhoheit. Wenigstens de facto verlor der Emir alle Möglichkeiten, eigene Außenpolitik zu betreiben. Wirtschaftlich entwickelte sich Buchara innerhalb weniger Jahre zu einem bedeutenden Rohstofflieferanten für die aufstrebende Industrie Rußlands.

Von innen her besehen bot das Emirat Buchara auch noch während der Protektoratszeit das Bild eines unberührten, vormodernen, ja mittelalterlich anmutenden islamischen Machtgebildes. Jurisprudenz, Staats- und Finanzverwaltung beruhten weiterhin ausschließlich auf islamischen Rechtsmaximen. Handel und Wandel, aber auch das Verhalten jedes einzelnen Bucharioten unterlagen der strengen Kontrolle religiöser Institutionen. Zeitgenössische Beobachter strichen wiederholt den großen Einfluß heraus, den die in vielerlei Schichten und Ränge gegliederten *ᶜulamāᵓ*, die Vertreter des religiösen Lebens, auf Staat und Gesellschaft wahrnahmen. Die religiösen Hochschulen (*madāris*) der Hauptstadt galten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000167

weiterhin als Horte orthodoxer Gelehrsamkeit und festigten das Ansehen des „Edlen Buchara" (*Buḫārā-yi šarīf*) in der islamischen Welt weit über Zentralasien hinaus.

Jahrhunderte zuvor hatte die Erschließung neuer Welthandelswege Transoxanien, das seit altersher Umschlagplatz im Warenverkehr zwischen Europa, dem Vorderen Orient, China und Indien gewesen war, dieser Funktion beraubt. Damit hatte das Land die wichtigste Quelle seiner einstigen materiellen und geistigen Zivilisation verloren. Durch die Festigung der schi'itischen Safawidenherrschaft in Persien sahen sich die sunnitischen Özbeken-Chanate alsbald auch in politischer Hinsicht von der übrigen Welt weitgehend isoliert. Allenfalls mit dem indischen Mogul-Staat bestanden rege kommerzielle und geistige Kontakte fort. Die Einwohnerschaft Bucharas setzte sich von Anbeginn aus heterogenen Bevölkerungselementen zusammen: Seit altersher ansässige iranische, zum Teil türkisierte Städter und Bauern, nomadische Özbeken von geringem Kulturniveau, deren Stammesaristokratie jedoch die Staatsführung innehatte, altertümliche iranische Restvölker im Pamir sowie kasachische und turkmenische Stammeseinheiten in den Randgebieten stellten die Untertanen der bucharischen Emire. Unter all diesen Bedingungen hatte sich bis zum 19. Jahrhundert ein eigentümliches, vielschichtiges Gesellschaftswesen in Buchara entwickelt, das vor allem durch Konservativismus und Starrheit gekennzeichnet war. Abendländischen Forschungsreisenden jener Zeit galt die „Bucharei" — mehr noch als das benachbarte Ḫīwa — als geheimnisvolles Land, in seiner Isolation der Außenwelt gegenüber allenfalls Tibet vergleichbar.

In vielen Kolonialgebieten fanden durch das Vordringen imperialistischer Mächte im vergangenen Jahrhundert bedeutende Umwälzungen der traditionellen Verhältnisse statt. Rußlands Politik gegenüber Buchara hielt hingegen bis 1917 an der Maxime fest, alles zur Erhaltung der herrschenden, inneren Zustände im Protektorat beizutragen. Hiedurch ersparte sich St. Petersburg nicht nur die kostspielige militärische Besetzung dieses wichtigen Grenzlandes, man ging auch der unmittelbaren Begegnung mit britischen Kolonialinteressen aus dem Wege.

Der Emir war weiterhin absoluter Herr über seine Untertanen. Er entschied ausschließlich über Leben und Tod. Der verästelte Verwaltungsaufbau beruhte auf Vorrechten des Hofes, zahlreicher Ränge von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000168

Pfründeninhabern, der gleichfalls stark aufgegliederten Geistlichkeit und der Exekutivbeamten, die ihrerseits besondere Stände bildeten. Der Vielfalt der Institutionen standen mangelhaft definierte Kompetenzen gegenüber. Auch noch zur Protektoratszeit blühte der Sklavenhandel in Buchara. Auf der produzierenden, meist seßhaften Bevölkerung lagen schwere Steuerlasten. Wiederholt aufflammende Unruhen erschütterten die letzten Jahrzehnte des Emirats. Sie wurden stets von den Organen des Staates im Verein mit Grundherren und Angehörigen der Geistlichkeit grausam unterdrückt.

An den zahlreichen Hochschulen, den *madāris*, wurden im 19. Jahrhundert nur religiöse Gegenstände im engsten Sinne unterrichtet. Noch unter den Schaibaniden waren an den bucharischen *madāris* auch mathematische Fächer, Naturlehre, Medizin, Logik und (arabische) Grammatik betrieben worden. Die bucharische Orthodoxie der Spätzeit betrachtete alle diese Disziplinen als der Frömmigkeit abträglich. Um die Jahrhundertwende ihre Wiedereinführung zu verlangen, konnte für denjenigen, der solche Vorschläge äußerte, lebensgefährlich sein. Um 1910 besuchten mehr als 100 000 Schüler die traditionellen Grundschulen (*maktab*) im Protektorat. Dennoch waren nur zwei Prozent der Bucharioten des Schreibens und des Lesens kundig. Der Unterricht beschränkte sich in der Regel darauf, vereinzelte Passagen aus dem Qurʾān in der meistens unverstandenen, arabischen Originalsprache zu memorieren und allenfalls graphisch zu kopieren.

Vierhundert Jahre eigenstaatlicher Existenz, besonderer Entwicklung und äußerster Abgeschlossenheit gegenüber der Welt — all dies konnte an der Bevölkerung des bucharischen Emirates nicht spurlos vorbeigehen. Um 1900 unterschieden sich die Bucharioten von den übrigen Völkerschaften Turkestans in mancherlei Hinsicht. Als Staatssprache galt bis 1920 das Persische in seiner besonderen mittelasiatischen Ausprägung. Die Türkisierung der seßhaften Bevölkerung hatte in Buchara nicht in dem Maße um sich gegriffen, wie dies in Ḫīwa schon seit Jahrhunderten der Fall gewesen war, und wie sie im übrigen Turkestan seit der Errichtung der russischen Herrschaft besonders rasch fortschritt. Zwei Drittel der etwa drei Millionen Bucharioten lebten in den westlichen und zentralen, landwirtschaftlich intensiv genützten Provinzen. Sie waren größtenteils seßhaft. Als sogenannte „Sarten" wurden sie scharf von den nomadisierenden Özbeken unterschieden. Seit dem 18. Jahrhundert waren sie

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000169

durchwegs zweisprachig; sie beherrschten das (Ost-) Türkische ebenso wie das Persische. Die Pflege des Persischen ermöglichte die regen literarischen Beziehungen zwischen Transoxanien und dem islamischen Indien bis ins 19. Jahrhundert. Die seßhaften Einwohner Ostbucharas sprachen nahezu ausschließlich Persisch. Den Sarten standen sie unter der traditionellen Bezeichnung für die mittelasiatischen Iraner „Tadschiken" gegenüber. Wichtiger als die ohnehin etwas vage sprachliche Unterscheidung galt in Buchara hiebei die Tatsache, daß die Einwohner der östlichen Landesteile mehrheitlich ismāᶜīlitische Schiᶜiten waren. Die Sarten der Zentralprovinzen und Städte bekannten sich hingegen wie die Özbeken und andere Stämme zur Sunna. Die Zweisprachigkeit der seßhaften Bevölkerung Transoxaniens ist in der Literatur schon für das 15. Jahrhundert als verbreitete Erscheinung belegt. Außerhalb Bucharas nahm sie in späterer Zeit zugunsten des Türkischen ab. Die Dichter und Literaten Bucharas befleißigten sich jedoch noch bis in die neueste Zeit beider Sprachen.

Viele Bucharioten hielten seit altersher darauf, sich von ihren Nachbarn zu unterscheiden. Zu lange hatten die Ḫīwaner und vor allem das Chanat Ḫūqand im Nordosten als Erzfeinde des „Edlen Buchara" gegolten, als daß die Vorstellung von der Einzigartigkeit der Bucharioten nicht auch noch im 20. Jahrhundert verbreitet gewesen wäre. Nach der russischen Eroberung Turkestans erhielt dieses Bekenntnis zu Staat und Fürstenhaus auch noch die Dimension, das einzige wahrhafte Bollwerk der *dār al-islām* in Zentralasien gegen die vordringenden Ungläubigen zu sein.[1]

---

[1] Zur Geschichte des nachtimuridischen Transoxaniens vgl. vor allem W. Barthholds diesbezügliche Veröffentlichungen, die mit seinen anderen Werken seit 1963 in bisher 8 Bänden zusammengetragen worden sind (V.V.Bartol'd: *Sočinenija.* I - VIII. Moskau 1963-). Eine der jüngsten Untersuchungen zur Entstehung des Schaibaniden-Chanats in Buchara ist Ulrich Haarmann: *Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert.* In: ZDMG 124 (1974), 332-369. Als gewissermaßen klassische Darstellung der Geschichte Bucharas bis zur russischen Eroberung sind N.V. Chanykov: *Opisanie Bucharskogo chanstva.* St. Petersburg 1843 und Herrmann Vámbéry: *Geschichte Bochara's oder Transoxaniens von den frühesten Zeiten bis auf die Gegenwart.* Stuttgart 1872 zu nennen. Vámbérys Reisebeschreibungen aus Mittelasien (*Travels in Central Asia.* London 1864, und *Sketches of Central Asia.* London 1868) müssen hier gleichfalls erwähnt werden. Die wohl umfassendste zeitgenössische Beschreibung des Protektorats Buchara bietet D. N. Logofet in seinen Werken *Strana bezpravija. Bucharskoe chanstvo i ego sovremennoe sostojanie.* St. Petersburg 1909 und *Bucharskoe chanstvo pod russkim protektoratom.* I - II. St. Petersburg 1911. Unter neueren Untersuchungen zur Geschichte

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000170

II.

Ungeachtet aller Bemühungen, jegliche Veränderung der politischen und kulturellen Verhältnisse in Buchara zu verhindern, drang, wenngleich zögernd, neuzeitliches Gedankengut auch in das Protektorat ein und erfaßte zunehmend reformbegeisterte Bucharioten. Als Nestor der bucharischen Aufklärer ist der Theologe, Hofastrologe, Literat und Historiker Aḥmad Maḫdūm Dāniš (1827-1897) anzusehen.[2] Er hatte nach 1868 an drei bucharischen Gesandtschaftsreisen nach St. Petersburg teilgenommen. Der ob seiner Gelehrsamkeit angesehene, aber auch vielfach

---

des Protektorates und der Volksrepublik Buchara sind vor allem SEYMOUR BECKER: *Russia's Protectorates in Central Asia, Bukhara and Khiva* 1865-1924. Cambridge/Mass. 1968, HÉLÈNE CARRÈRE D'ENCAUSSE: *Réforme et révolution chez les musulmans de l'empire russe. Bukhara 1867-1924.* Paris 1966 und N.A. CHALFIN: *Rossija i chanstva srednej Azii.* Moskau 1974 hervorzuheben; die wohl rezentesten Darstellungen der Volksrepublik (1920-1924) sind in der von einem Autorenkollektiv verfaßten eingehenden Studie *Istorija bucharskoj i chorezmskoj narodnych sovetskich respublik.* Moskau 1971 und in I. M. MUMINOV: *Istorija Buchary s drevnejšich vremen do našich dnej.* Taschkent 1976 enthalten. Die Aufzählung auch nur der wichtigsten Darstellungen der neueren Geschichte Turkestans über Buchara hinaus würde den hier gegebenen Rahmen sprengen. Als übersichtliche, allgemeine Einführung in die Problematik sei allenfalls auf den von GAVIN HAMBLY herausgegebenen Band 16 der Fischer-Weltgeschichte (*Zentralasien.* Frankfurt 1966) hingewiesen.

Zu Fragen des türkisch-iranischen ethnischen Charakters Zentralasiens und speziell Bucharas während der letzten Jahrhunderte sowie der in Transoxanien weit verbreiteten Doppelsprachigkeit und des „historischen Bewußtseins" der Bucharioten: W. BARTHOLD: *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken Mittelasiens.* Hildesheim 1962, 242; H. H. SCHAEDER: *Türkische Namen der Iranier.* In: Festschrift GIESE, Die Welt des Islams 1941, 1-34, 16 f., 31 f.; B. G. GAFUROV: *Tadžiki. Drevnejšaja, drevnjaja i srednevekovaja istorija.* Moskau 1972, 542-549 (*Problema ėtnogeneza uzbekskogo naroda*); A. K. BOROVKOV: *Tadžiksko-uzbekskoe dvujazyčnie i vopros o vzaimovlijanii tadžikskogo i uzbekskogo jazykov.* In: Učenie zapiski instituta vostokovedenija 4 (1952), 165-200; G. DOERFER: *Türkische Lehnwörter im Tadschikischen* (Abhandlugen für die Kunde des Morgenlandes 37/3). Wiesbaden 1967; A. BENNIGSEN und CH. LEMERCIER-QUELQUEJAY: *Islam in the Soviet Union.* London 1967, 24 f., 132; SERGE A. ZENKOVSKY: *Pan-Turcism and Islam in Russia.* Cambridge/Mass. 1960, 10 f.; J. RYPKA: *History of Iranian Literature.* Dordrecht 1968 (J. BEČKA über tadschikische Literatur, 488); die allgemeine Verbreitung der türkisch-tadschikischen Zweisprachigkeit in Transoxanien und speziell im Emirat wird, wenn auch zögernd, sogar von pantürkischen Nationalisten eingestanden: A. Z. VELĪDĪ (TOGAN): *Bugünkü Türkistān ve yaqīn māżīsi.* Kairo 1929-30, 67 f.; B. HAYIT: *Turkestan zwischen Rußland und China.* Amsterdam 1971, 126 f., 186.

[2] JIŘÍ BEČKA: *Tajik Literature from the 16th Century to the Present.* In: JAN RYPKA: *History of Iranian Literature,* 529-532, und *Soviet Studies on Ahmad Donish.* In: Archiv Orientální 1963, 483-487; GIANROBERTO SCARCIA: *Note su alcuni motivi della cultura tagica e su Aḥmad Dāniš.* In: Annali (Napoli), N.S. 11 (1961), 63-103; BECKER: *Russia's Protectorates,* 202.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000171

angefeindete Dāniš stellte in einigen kritischen Schriften Erkenntnisse über die Rückständigkeit Bucharas, die er durch seine historischen Studien gewonnen hatte, seinen positiven Erlebnissen in Rußland gegenüber. Er forderte technologische Neuerungen, Änderungen in Bildungs- und Erziehungswesen sowie Reformen im Staatsaufbau Bucharas. Dies gipfelte im Verlangen nach einem aufgeklärten Emir, der seinem Volke dienen und den zivilisatorischen Fortschritt zum Wohle aller gewährleisten sollte. In seiner Geschichte der Manġītenemire stellt er dieses Idealbild der bucharischen Wirklichkeit der letzten hundert Jahre gegenüber und fällt ein vernichtendes Urteil über die regierende Dynastie.[3] Bis ins erste Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts standen Bucharas Reformisten nur unter Einfluß der Schriften und Gedanken Dānišs. Zu seinen Schülern zählten sowohl Höflinge als auch aufgeklärte Geistliche, Literaten und Angehörige des bucharischen Kaufmannsstandes.[4]

---

[3] Ahmad Machdum Doniš: *Risola jo muchtasare az ta'richi saltanati chonadori Manġitija* (Hrsg. Abdulġani Mirzoev). Stalinabad 1960; Carrère d'Encausse: *Réforme et révolution*, 106; Hayit: *Turkestan zwischen Rußland und China*, 188 f., und *Die jüngste özbekische Literatur*. In: Central Asiatic Journal 7 (1962), 119-178 (vor allem 125); Zenkovsky: *Pan-Turcism*, 80 f.

[4] Becker: *Russia's Protectorates*, 202; Bečka in Rypka: *HIL*, 532-535; Zenkovsky: *Pan-Turkism*, 81 f.; Hayit: *Die jüngste özbekische Literatur*, 125 und *Turkestan zwischen Rußland und China*, 189 Anm. 37. Pantürkisch orientierte Autoren neigen dazu, Dāniš als einen der Urheber der späteren, türkisch-national gesonnenen Bewegung in Turkestan zu beurteilen. Demgegenüber muß hervorgehoben werden, daß Dāniš ausschließlich persisch schrieb und kaum einer seiner zeitgenössischen Anhänger pantürkische Neigungen aufwies. Hingegen ist Ğamāl ad-Dīn al-Afġānīs Einfluß auf Dāniš und seinen Kreis nicht zu verkennen (Carrère d'Encausse: *Réforme et révolution*, 111). Aus diesem Grunde fanden die bucharischen Reformisten des beginnenden 20. Jahrhunderts erst spät den Anschluß an die mehrheitlich pantürkisch gesonnenen Ğadīdisten des Generalgouvernements Turkestan. Gegenstand ihrer Kritik waren ja vor allem die Verhältnisse im Emirat, wogegen die Nationalisten tatarischer und turkestanischer Provenienz sich dem zaristischen Kolonialismus entgegenstellten. Es ist erstaunlich, daß der besondere Charakter der Reformistenbewegung in Buchara im Vergleich zu den überwiegend pantürkischen Modernisten in den muslimischen Provinzen Rußlands von vielen Autoren nicht erkannt wurde (z.B. Becker: *Russia's Protectorates*, Bečka in Rypka: *HIL*, 523 f. und Carrère d'Encausse: *Réforme*, Baymirza Hayit u. a., aber auch die oben erwähnte Geschichte der Volksrepubliken Buchara und Chorezm sowie zahlreiche andere sowjetische Darstellungen). Die Besonderheiten der Reformistenbewegung Bucharas werden hingegen hervorgehoben bei Zenkovsky: *Pan-Turcism*, 89, ferner in den frühen sowjetischen Darstellungen A. N. Samojlovič: *Pervoe tajnoe obščestvo mlado-bucharcev*. In: Vostok 1 (1922), 97-99; F. Chodžaev: *Džadidy*. In: Očerki revolucionnogo dviženija v Srednej Azii. Sbornik statej. Moskau 1926, 7-12, und *O mlado-bucharcach*. In: Istorik Marksist 1 (1926), 123-141, sowie bei M. G. Vachabov: *O socialnoj prirode sredne-aziatskogo džadidizma i ego ėvoljucii v period velikoj oktrjabrskoj revoljucii*. In: Istoria SSSR 1963 (Nr. 2), 35-56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000172

Seit der Jahrhundertwende gab es in den russischen Enklaven im Emirat Buchara einige Schulen, deren Lehrpläne den Richtlinien des krimtatarischen Reformers Ismāʿīl Gasprinskij entsprachen. Gasprinskij hatte sich für die Schaffung zeitgemäßer Schulen eingesetzt, die es den Kindern der muslimischen Rußlandtürken ermöglichen sollten, sich dem Kulturniveau der Abendländer anzugleichen. Solche *uṣūl-i ǧadīd*-Schulen (Schulen nach neuen Methoden) blühten um 1900 in allen muslimischen Gebieten Rußlands. In Buchara waren sie nur den Kindern der in den Enklaven ansässigen russischen Tataren zugänglich; einheimischen Schülern war der Eintritt streng untersagt. Die Reformisten erhoben seither trotz scharfer Repressalien unentwegt die Forderung nach solchen Schulen. Insgeheim wurde im Emirat vielfach Unterricht nach Gasprinskijs Methoden organisiert; bei Bekanntwerden dieses Umstandes riskierten Lehrer und Schüler gleichermaßen ihre Existenz.[5]

Gasprinskij hatte sein Reformwerk in den Dienst einer nationalistischen Ideologie gestellt, die die Vereinigung der Rußlandtürken, wenigstens in kultureller Hinsicht, zum Ziele hatte. Den bucharischen Reformern ging es jedoch nicht so sehr um die Emanzipation einer großen muslimischen Minderheit in einem christlich und europäisch geprägten Staat, sondern um Veränderungen im eigenen Lande. Sie waren daher eher patriotisch denn pantürkisch gesinnt, hatten angesichts der ethnischen Verhältnisse im Emirat auch nicht unbedingt Ursache, sich vorrangig als Türken zu fühlen. Erst die Erfahrung der jungtürkischen Revolution (1908) bewog eine Anzahl nach Konstantinopel emigrierter bucharischer Reformer und Studenten, sich zusehends in den Dienst des türkischen Nationalgedankens zu stellen. Aber nicht eher als 1914, als sie wegen des Ausbruches des 1. Weltkriegs heimkehren mußten, fand diese politische Richtung weitere Verbreitung in Buchara. Ihre Verfechter verlangten revolutionäre Maßnahmen nach jungtürkischem Zuschnitt. Sie gerieten vielfach in Gegensatz zu ihren älteren Gesinnungsgenossen und erwiesen sich in politischer Hinsicht als wesentlich radikaler als diese.

---

[5] I. J. Umnjakov: *K istorii novometodnoj školy v Buchare.* In: Sredneaziatskij Gosudarstvennyj Universitet-Bjuleten 16 (1927), 81-98; Carrère d'Encausse: *Réforme et révolution*, 148; Velīdī (Togan): *Bugünkü Türkistān*, 542 ff. (*Ismāʿīl Beg Ġaṣprīnskī vä onung Türkistānda tā'ṣīrī*); Zenkovsky: *Pan-Turcism*, 85-88.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000173

Mit der Verschärfung des innenpolitischen Druckes auf bucharische Oppositionelle ging während des Krieges ein engerer Zusammenschluß der Reformisten einher. Seit etwa 1916 bezeichneten sie sich als Jungbucharioten (*yāš buḫārāliklar*, oft auch nur: *yāšlar*, „die Jungen"). Ihre gemeinsam mit dem Vertreter der russischen Provisorischen Regierung groß angelegten Bemühungen im März 1917, den Emir zur Verkündung eines Reform-Manifestes zu bewegen, endeten mit einem Eklat. Die meisten aktiven Jungbucharioten mußten sich vor den Vollzugsorganen und dem von Geistlichen aufgebrachten Pöbel auf russisches Gebiet - nach Taschkent und ins benachbarte Samarkand - retten. In ihren Reihen verbreitete sich die Überzeugung, ihre Ziele seien nur mehr auf revolutionärem Wege durchzusetzen. Dieser Umschwung kam den Vorstellungen der meist nationalistisch gesonnenen, jüngeren Radikalen entgegen, und die Bewegung ging allmählich in ihre Hände über.[6]

Nach der Oktoberrevolution fanden die radikalen Sprecher der bucharischen Emigranten zusätzliche Ermunterung seitens der neuen Herren in der nunmehrigen Sowjetrepublik Turkestan mit der Hauptstadt Taschkent, die auf dem Boden des vormaligen Generalgouvernements entstanden war. Die Jungbucharioten gaben sich straffere Organisationsformen und traten seit Beginn des Jahres 1918 als Partei auf. Der radikale Parteiführer Faiżallāh Ḫʷāǧaev unterbreitete im Auftrag seines Zentralkomitees im Jänner 1918 dem Vorsitzenden des turkestanischen Rates der Volkskommissare, Kolesov, Pläne für einen revolutionären Umsturz in Buchara mit sowjetischer Militärhilfe. Sein Ziel war die Errichtung einer Regierung der *yāšlar* in Buchara. Kolesov stimmte zu, und im März 1918 fand die eher naiv geplante Operation statt. Sie erwies sich als erfolglos. Die in geschlossener Formation mit der Bahn angereisten Jungbucharioten und Rotarmisten wurden in die Flucht geschlagen. Der Sieg der bucharischen Truppen stärkte den konservativen Kräften im Emirat den Rücken: Eine Verfolgungswelle ging über alle nieder, die auch nur vager Verbindungen mit den *yāšlar* verdächtigt wurden. Angst und allgemeines Mißtrauen breiteten sich aus. Viele Denunziationen hatten Verhaftungen zur Folge, zahlreiche Hinrichtungen fanden statt. Der barbarische Vollzug der Todesstrafe, den Delinquenten vom

---

[6] Becker: *Russia's Protectorates*, 206 f.; Bennigsen und Lemercier-Quelquejay: *Islam in the Soviet-Union*, 47 f.; Zenkovsky: *Pan-Turcism and Islam*, 89.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000174

höchsten Minarett der Stadt hinabzustürzen, wurde wieder praktiziert, nachdem er vor Jahrzehnten auf Wunsch der russischen Schutzmacht abgeschafft worden war.[7]

III.

Indessen waren dem ancien régime in Buchara nur mehr zwei Jahre bestimmt. Für die Sowjetregierung war die Existenz eines vormodernen Staatswesens reaktionärer Prägung innerhalb ihres Machtbereiches nicht annehmbar. Überdies befürchtete man sowjetischerseits, der Emir würde die nationalistischen, antikommunistischen Aufstände unterstützen, die seit Ende 1917 den Stand der Sowjetherrschaft in Turkestan gefährdeten. Diese Furcht war allerdings unbegründet: Der Emir wies jedes Ansinnen, mit den pantürkischen Reformern zusammenzuarbeiten, strikt von sich. Auch die zunehmende Anlehnung des Emirs an das seit 1919 von England unabhängige Afghanistan wurde in Taschkent und Moskau mit Besorgnis verfolgt.

Aus sowjetischer Sicht war daher der Sturz des Emirates unumgänglich. Allerdings hatte der revolutionäre Elan der Jungbucharioten nach der Schlappe, die sie und Kolesovs Leute hatten erleiden müssen, erheblich nachgelassen. Viele ihrer bisherigen Aktivisten, die sich nunmehr fast alle in Samarkand oder Taschkent aufhielten, wandten sich sogar von der Bewegung ab und traten mit russischen Parteien in Kontakt, vor allem den Kommunisten und den Sozialrevolutionären.

Einige Jungbucharioten gründeten noch im Frühjahr 1918 russischen Anregungen folgend in Taschkent eine Bucharische Kommunistische Partei. Sowjetische Historiker heben meist hervor, es habe sich bei diesen bucharischen Kommunisten der ersten Stunde im Gegensatz zur Mehrheit der Jungbucharioten um Personen niedriger Herkunft, gewissermaßen um Proletarier, gehandelt. Politisch unterschieden sich die beiden bucharischen Parteien zunächst jedenfalls kaum voneinander. Die Mitglieder der BKP waren größtenteils bisherige gemäßigte Jungbucharioten, ihr Parteiprogramm (Dezember 1918) proklamierte Klassenaussöhnung und bekannte sich rückhaltlos zur *šarī'a*. Sein wichtigster Punkt war die

[7] BECKER: *Russia's Protectorates*, 240-252, 274-281.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000175

Forderung nach der Schaffung einer Bucharischen Sowjetischen Volksrepublik.[8]

Schon zwei Jahre früher hatte der Lehrer und Literat ʿAbd ar-Raʾūf Fiṭrat, der prominenteste türkische Nationalist und Panislamist unter den bucharischen Reformern, ein Programm der Jungbuchariotischen Partei ausgearbeitet, jedoch zunächst nicht veröffentlicht. Nunmehr wurde es von der Parteiführung mit marxistischer Terminologie angereichert und in dieser Form publik gemacht. Inhaltlich unterschied es sich kaum von dem der BKP. Beide Parteien rangen seit Ende 1918 um die Gunst der sowjetischen Führer und standen einander deshalb in eifersüchtiger Feindseligkeit gegenüber. Mehrfach gelang es hiebei den Jungbucharioten sogar, ihre kommunistischen Rivalen auszustechen.

Am Anfang des Sommers 1920 wurden russischerseits die entscheidenden Maßnahmen zum Sturz des Emirs getroffen. Michail Vasilevič Frunze, der sowjetische Kommandant der turkestanischen Front, entwarf die militärischen Pläne dafür: Um ein Debakel wie unter Kolesov zu vermeiden, waren fürs erste Aufstände unter der Führung bucharischer Revolutionäre innerhalb des Emirates vorgesehen. Frunzes Befreiungsarmee sollte aus möglichst vielen Muslimen bestehen und erst eingreifen, nachdem die Führer der bucharischen Aufständischen formell um Hilfe gebeten hätten. Es war anzunehmen, daß sich viele Einheimische solchen Erhebungen anschließen würden. Seit Ende 1918 war das Emirat von ständigen Unruhen erschüttert. Diese hatten ihre Ursache in dem durch den nahezu totalen Ausfall der Exporte nach Rußland bedingten wirtschaftlichen Verfall Bucharas.

Nun mußte noch die Einigung der beiden zerstrittenen revolutionären bucharischen Parteien herbeigeführt werden. Diese Aufgabe gelang Frunzes Politischem Kommissar Kujbyšev, der dabei zunächst allerdings seitens der Bucharischen Kommunisten auf hartnäckigen Widerstand stieß. Die Jungbucharioten erklärten sich hingegen sogar dazu bereit, sich nach vollzogener Revolution der BKP anzuschließen. Nach dem Vollzug der

---

[8] *Istorija bucharskoj i chorezmskoj narodnych sovetskich respublik*, 108-121; R. VAIDYANATH: *The Formation of the Soviet Central Asian Republics*. New Delhi 1967, 122-125; BECKER: *Russia's Protectorates*, 280 ff.; MUMINOV: *Istorija Buchary*, 197 ff.; HAYIT: *Turkestan zwischen Rußland und China*, 252-256; OLZSCHA-CLEINOW: *Turkestan*. Leipzig 1942, 389.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000176

Aussöhnung wurden die im Exil befindlichen bucharischen Revolutionäre aufgefordert, unverzüglich in ihre Heimat zu reisen.

Am 23. August 1920 brach in der bucharischen Provinz Čārğūy ein Turkmenenaufstand aus, nachdem einige Tage davor in der gleichnamigen russischen Enklave ein Parteitag der BKP stattgefunden hatte. Fünf Tage später wurde der Beg von Čārğūy durch ein Revolutionskomitee abgesetzt, das umgehend zum Sturz des Emirs aufrief und die Rote Armee offiziell um Unterstützung bat. Frunzes Truppen setzten sich planmäßig in Bewegung. Am 2. September fiel die Hauptstadt, aus der der Emir schon drei Tage vorher geflohen war. Ein bucharischer Revolutionsrat unter Ḫʷāğaev übernahm die Regierungsgeschäfte. Am 11. September schlossen sich die Jungbucharioten der BKP an, und am 6. Oktober 1920 rief der Qurultāy, die gesetzgebende Versammlung, die Bucharische Sowjetische Volksrepublik aus.[9]

IV.

Noch im Jahre 1920 wurden zwischen Rußland und der jungen Republik Verträge abgeschlossen, die die neugewonnenene bucharische Souveränität wieder beschränkten, zunächst hinsichtlich der Militärverwaltung. Besonders aber durch die Gründung des Zentralasiatischen Wirtschaftsrates, der die ökonomischen Belange Bucharas, der aus dem Chanat Ḫīwa hervorgegangenen Volksrepublik Chorezm und der ASSR Turkestan koordinieren sollte, ging Buchara einer Reihe wichtiger Hoheitsrechte verlustig. Als das wirksamste Mittel sowjetischer Einflußnahme erwiesen sich jedoch die Beziehungen zwischen den kommunistischen Parteien der RSFSR und Turkestans einerseits und Bucharas; letztere vereinigte sich 1922 mit der KP Rußlands.

Die beiden mittelasiatischen Volksrepubliken galten seitens der Moskauer Regierungs- und Parteibehörden nicht als sozialistische, sondern als bürgerlich-demokratische Staaten. Daher betrachteten es die sowjetischen Kommunisten als ihre revolutionäre Pflicht, den beiden Bruderparteien bei der Schaffung sozialistischer Gesellschaftsverhältnisse zu

---

[9] *Istorija bucharskoj ... respublik*, 121-132; BECKER: *Russia's Protectorates*, 289-295; VAIDYANATH: *The Formation*, 126 f.; *Istorija Uzbekskoj SSR v četyrëch tomach. Tom tretij.* Taschkent 1967, 274-307.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000177

helfen. Diese Hilfe war zunächst militärischer Natur. Sie setzte in Ostbuchara ein, wo nach der Republiksgründung Aufstände gegen die neue Regierung ausgebrochen waren. Die Rebellen waren zunächst Parteigänger des Emirs, arbeiteten aber bald mit den nationalistischen Aufständischen in Sowjetisch Turkestan, den Basmači, zusammen. Viele bucharische Reformer, die ja nur durch einen Verwaltungsakt zu Kommunisten gemacht worden waren, hegten Sympathien mit den Aufständischen. Alsbald gingen nationalistisch gesonnene, frühere Jungbucharioten zu den Basmači über, darunter sogar Regierungsmitglieder. Gleichzeitig wurde Buchara zusehends zum Sammelplatz oppositioneller türkisch-muslimischer Nationalisten aus allen Teilen der Sowjetunion. Kommunistische Führer Rußlands drängten daher zunehmend auf scharfe Maßnahmen in Buchara. Unter Leitung maßgeblicher Funktionäre der KPR (Ordžonikidze, Rudzutak) fanden mehrere Säuberungen in der BKP mit dem Ziel statt, Elemente bürgerlicher Herkunft zurückzudrängen. 1923 ging ihre Mitgliederzahl von 16.000 auf 1.000 zurück, viele prominente, vormalige Jungbucharioten wurden ausgestoßen und zum Teil sogar aus dem Hoheitsgebiet der Republik verbannt.

Anfang 1924 berieten Vertreter der kommunistischen Parteien Rußlands, Turkestans, Bucharas und Chorezms den Plan, die bestehenden Verwaltungseinheiten in Zentralasien aufzulösen. Entgegen den Vorstellungen pantürkisch gesonnener muslimischer Nationalisten, die von einem vereinigten turkestanischen Nationalstaat träumten, sollten nationale, sozialistische Sowjetrepubliken der Özbeken, Turkmenen und Kasachen geschaffen werden. Das letzte Hindernis auf dem Weg dazu fiel, als der bucharische Qurultāy im September 1924 erkannte, daß in Buchara vor allem nach der Auflösung vormaliger Domänen und Grundherrschaften die Voraussetzungen für den Aufbau des Sozialismus nunmehr gegeben seien. Ein Antrag um Aufnahme der Republik in den Verband der Sowjetunion wurde positiv beschieden. Zwei Monate später beschloß die bucharische Regierung die Auflösung ihres Staates. Damit hatten die eigenen Führer des Landes eine vierhundertjährige politische und kulturelle Entität einzigartiger Prägung ausgelöscht.[10]

---

[10] Zur sowjetischen Einschätzung des Charakters der Bucharischen Volksrepublik: *Istorija bucharskoj ... respublik*, 137 f., 177-181; BECKER: *Russia's Protectorates*, 301-303; K. ARCHIPOV: *Bucharskaja narodnaja respublika: Obzor konstitucii*. In: Sovetskoe pravo

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000178

Bucharas zentrale und östliche Provinzen gingen in die özbekische Republik auf. Wie auch in Sowjet-Turkestan war nach 1920 die Volksbenennung „Sarten" aufgegeben worden, sie trugen fortan die Bezeichnung Özbeken. Der Aspekt der Zweisprachigkeit der bucharischen Sarten fand keinerlei Beachtung. Bei der Einrichtung des autonomen Tadschikistans innerhalb der Özbekischen SSR wurde nur die sprachliche Sonderstellung der vormaligen Ostbucharioten berücksichtigt. Die sowjetische Beurteilung der ethnischen Verhältnisse entsprach in dieser Hinsicht durchaus den Vorstellungen der pantürkischen Nationalisten. Diese hatten schon seit längerer Zeit die Aufgabe des Persischen gefordert, weil sie die mittelasiatischen Persisch-Sprecher nur als entfremdete Türken betrachteten. Deshalb war auch bald nach der Republiksgründung in Buchara das Persische als Staatssprache durch das Özbekische ersetzt worden, wobei der Gebrauch des Persischen (Tadschikischen), der ehemaligen Hofsprache des Emirats, sogar als „reaktionär" diffamiert wurde. Tadschikischer Unterricht wurde zunehmend Repressalien ausgesetzt. Die Ablehnung der historischen Gegebenheiten Bucharas kann mithin als gemeinsame Haltung sowohl der nationalistischen Turkestaner, als auch der ihnen ansonsten feindlichen sowjetischen Nationalitätenpolitiker angesehen werden. Darin ist wohl auch mit die Ursache dafür zu suchen, daß die Auflösung des traditionsreichen Buchara so reibungslos vollzogen werden konnte.[11]

---

1 (1923), 197 f.; ZENKOVSKY: *Pan-Turcism*, 249 f. Die Beziehungen der Volksrepublik zur RSFSR und zu Sowjetisch-Turkestan auf staatlicher und Partei-Ebene erläutern ausführlich BECKER: 303-309, und VAIDYANATH: *The Formation*, 128-150. Dieser berichtet auch detailliert über die Umstände, die zur Auflösung der staatlichen Identität Bucharas führten. Siehe ferner GEOFFREY WHEELER: *The Modern History of Soviet Central Asia*. London 1964, 120 ff.

[11] ZENKOVSKY: *Pan-Turcism*, 10 f., 249; BEČKA in RYPKA: *HIL*, 548; SADRIDDIN AJNĪ: *Tāžiklar mas'alasi* in der Samarkander Zeitschrift *Mehnatkašlar tāvuši* (1923-24); HÉLÈNE CARRÈRE D'ENCAUSSE: *Die russische Revolution und die Sowjetpolitik in Zentralasien*. In: GAVIN HAMBLY (Hrsg.): *Zentralasien* (*Fischer Weltgeschichte* 16). Frankfurt 1966, 248; VELĪDĪ: *Bugünkü Türkistān*, 44 ff. und vor allem 67 ff. Die wohl detailreichste Darstellung der „nationalen Aufteilung" Mittelasiens bietet VAIDYANATH: *The Formation*; er folgt den Ergebnissen der sowjetischen Volkszählungen, die er in großem Umfang wiedergibt. Das Problem der Doppelsprachigkeit in Buchara und in Ferġāna kommt dabei kaum zum Ausdruck.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000179

V.

Aber auch unter den bucharischen Revolutionären gab es Stimmen, die sich zu den geschichtlich bedingten Besonderheiten ihrer Heimat, vor allem ihrem kulturellen und ethnischen Pluralismus, bekannten. Dies bezeugt die älteste erhaltene Darstellung der Vorgeschichte der bucharischen Revolution von 1920, der Essay *Buḫārā inqilābi tariḫi učun materiallar* (Materialien zur Geschichte der bucharischen Revolution) aus der Feder des bucharischen reformistischen Literaten SADRIDDIN AJNĪ (Ṣadr ad-Dīn ʿAinī), des späteren sogenannten „Begründers der tadschikischen Sowjetliteratur". Hier ist nicht der Ort für ausführliche biographische Erläuterungen zu seiner Person. Es sei hiefür auf JIŘÍ BEČKAS Darstellung in RYPKAS *History of Iranian Literature* verwiesen.[12] Der 1878 in bäuerlichen Verhältnissen unweit Bucharas geborene Ajnī war Anhänger der Theorien Dānišs und unterrichtete nach 1905 in bucharischen *uṣūl-i ǧadīd*-Schulen. Seit 1912 schrieb Ajnī, der als gemäßigter Reformer galt, in oppositionellen Presseorganen Beiträge sowohl in Persisch (Tadschikisch) als auch Türkisch (Özbekisch). 1917 wegen seiner politischen Tätigkeit von einem bucharischen Richter zu 75 Stockhieben verurteilt, stellte er sich fortan in den Dienst der Presse der Kommunisten Bucharas, ohne ihrer Partei anzugehören. Als Verehrer Dānišs war er zwar weiterhin der persischen Sprache verbunden, schrieb aber nach der Revolution den allgemeinen Tendenzen der Zeit folgend zunächst vorzugsweise in Özbekisch.

Nach der Gründung der Bucharischen Volksrepublik im September 1920 arbeitete Ajnī als Angestellter am bucharischen Konsulat in Samarkand. Noch im selben Jahr schloß er seine özbekische Schrift „Materialien zur Geschichte der bucharischen Revolution" ab. Auszüge waren schon etwas früher in einer özbekischen Parteizeitung erschienen, im darauffolgenden Jahr veröffentlichte sie der Bucharische Staatsverlag. 1926 wurde sie ein weiteres Mal, allerdings in gekürzter Fassung, in Moskau herausgegeben. Danach blieb sie, wohl wegen ihrer Abweichungen von den offiziellen sowjetischen Darstellungen der behandelten Ereignisse, bis 1963 unveröffentlicht. In diesem Jahre wurde der Originaltext in eine

[12] S. 535, 559-564.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000180

achtbändige özbekische Werkausgabe aufgenommen. Bis heute fehlt eine tadschikische Übersetzung des Werkes.[13]

VI.

Ajnī begründet die Wahl des Titels damit, daß eine wissenschaftliche Geschichte der Ereignisse objektiver Betrachtungsweise bedürfe, zu der er sich als Beteiligter nicht in der Lage sehe. Allenfalls könne er Materialien für ein derartiges Unterfangen bieten.[14]

In der Tat sieht er davon ab, ein allgemeines Bild der vorrevolutionären Verhältnisse im Emirat zu entwerfen. Er beschränkt sich vor allem auf die Darstellung des bucharischen Bildungswesens. Als getreuer Schüler Dānišs erweist er sich schon in den einleitenden Passagen, in denen er auf die Schaibanidenzeit zurückgreift (16. Jahrhundert) und die Traditionen bucharischer Gelehrsamkeit jener Zeit positiv hervorhebt.[15] Ihnen stellt er die Beschränkungen des geistigen Lebens in Buchara gegenüber, die die Mangïtenherrschaft kennzeichneten. Auch seine moralische Beurteilung der Lebensführung der Emire, ihrer Höflinge und der religiösen Führer gleichen diesbezüglichen Ausführungen Dānišs. Er unterstreicht die Sündhaftigkeit und die Willkür eben jener, die als Behüter der guten Sitten und der Rechtlichkeit auftraten. Ajnī wendet sich keineswegs gegen alle *ʿulamāʾ* schlechthin, sondern nur gegen jene „religionslosen Geistlichen" und die „Mullas, die die *šarīʿa* verkaufen", die nach seiner Meinung aus Unwissenheit und Böswilligkeit den wahren Islam verdrehen. Besonders übel erscheinen ihm die „analphabetischen Gelehrten" an den religiösen Hochschulen; sie macht er für die allgemeine Unwissenheit verantwortlich. Andererseits hebt er die Bedeutung zahlreicher aufgeklärter Geistlicher hervor, deren Bemühungen die Reformer in ihrem Kampf gegen die Reaktion viel zu verdanken hätten.[16] Unwissenheit gilt Ajnī als die eigentliche Ursache für die Rückständigkeit

---

[13] Sadriddin Ajnī: *Asarlar—sakkiz tāmlik. Biringi tām.* Taschkent 1963, 181-349 (*Buḫārā inqilābi tariḫi učun materiallar*); vgl. Bečka in Rypka: *HIL*, 561 und M. Hasanov in Ajnī: *Asarlar. Biringi tām*, 354. Eine russische Übersetzung liegt in S. Ajnī: *Materialy k istorii Bucharskoj revoljucii.* Moskau 1926, vor.

[14] Ajnī: *Materiallar*, 183-187.

[15] Ajnī: *Materiallar*, 185.

[16] Ajnī: *Materiallar*, 190 f., 204 f., 300, 348.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000181

Bucharas, und ihre gewaltsame Verbreitung lastet er dem Regime der Emire und den geistlichen Führern des Landes schwer an. Sogar die wirtschaftliche Misere seiner Heimat führt er darauf zurück, etwa in seiner Beurteilung der Steuerverwaltung des Emirates: Diese werde zwar formal mit den Bestimmungen der *šarīᶜa* begründet, widerspreche ihr aber in nahezu allen Punkten. Sowohl die Verantwortlichen hiefür als auch die Öffentlichkeit seien aber zuwenig über die einschlägigen Vorschriften informiert, so daß diese Diskrepanz nur ausnahmsweise erkannt werden könne.[17]

Diese Erwägungen veranlassen Ajnī zu dem Schluß, nur durch eine Umwälzung des Schulwesens und der Bildungswerte sowie aufklärerische Erziehung aller Volksschichten könnten die politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Verhältnisse Bucharas verändert werden. Diese Umwälzung nennt er *ilmī inqilāb* (etwa „Revolution des Wissens"). Sie ist in seiner Sicht ein Prozeß, der schon um 1900 mit der Gründung der ersten *uṣūl-i ǧadīd*-Schulen in Buchara eingeleitet worden war und ihren vorläufigen Abschluß im Sturz des Emirs fand. Sie sei nicht das Werk einer einheitlich ausgerichteten politischen Bewegung oder einer bestimmten sozialen Klasse gewesen, sondern das Ergebnis des Zusammenwirkens aller aufgeklärten Kräfte im Lande. Als wichtige Voraussetzung für ihr Gelingen sieht Ajnī ungeachtet seiner eigenen Affinität zu den Kommunisten die Gemeinschaftlichkeit aller Reformer an. Diese hatten nach seiner Darstellung alle aufgeklärten Bucharioten ohne Ansehen von Stand, Vermögen, Religions- und Volkszugehörigkeit, politischer Überzeugung und Geschlecht in ihre Reihen aufgenommen.[18] In seinem Schlußwort greift Ajnī diesen Gedanken noch einmal auf. In der Solidarität der Aufgeklärten aus allen Volksschichten meint er ein besonderes Charakteristikum der bucharischen „Revolution des Wissens" zu erkennen. Stolz formuliert er mit einem Seitenblick auf die turkestanische Sowjetregierung in Taschkent: „Derartige Verhältnisse hat man nicht einmal in Turkestan erreicht!". Ajnī gelangt zu der Überzeugung, daß das revolutionäre Buchara angesichts dieser von ihm postulierten pluralistischen Einheit der Reformer von dauerhaftem Bestand sein werde

[17] Ajnī: *Materiallar*, 194.
[18] Ajnī: *Materiallar*, 196, 347.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000182

(„*bunday inqilābning muvaffaqiyat bilan pāydār boliši maᶜlūmdir*“).[19] Knappe vier Jahre später sollte er allerdings eines Besseren belehrt werden.

Der Hauptteil des Werkes ist inhaltlich in zwei Abschnitte gegliedert. Im Ersten beschreibt Ajnī die Anfänge der „Revolution des Wissens“ in Buchara in den Jahren vor 1910.[20] Sie setzte nach seiner Meinung mit den ersten Versuchen ein, Gasprinskijs Schulmodelle den konkreten bucharischen Verhältnissen anzupassen. Daran war Ajnī selbst maßgeblich beteiligt: Zwischen 1907 und 1909 verfaßte er drei umfangreiche Lehrbücher für *uṣūl-i ǧadīd*-Schulen in persischer Sprache, weil ihm das von Gasprinskij geschaffene und propagierte osmanisch-tatarische Einheitstürkisch für den Unterricht in Buchara untauglich zu sein schien. Ein Meilenstein der „Revolution des Wissens“ war die Errichtung der ersten reformierten Grundschule im Emirat unter der Leitung des aufgeklärten bucharischen Geistlichen Dāmullā Ikrām. Dieser schuf nach Ajnī zum ersten Mal einen spezifisch bucharischen Schultypus, der sich in einigen Punkten deutlich von Gasprinskijs Richtlinien unterschied. Ajnī beschreibt ausführlich die Diskussionen und Streitigkeiten unter den führenden *ᶜulamāᵓ* über die Zulässigkeit der Schule Dāmullā Ikrāms. Er zitiert aus zahlreichen Rechtsgutachten, die in dieser Sache angefertigt wurden, und zeichnet lebendig den unermüdlichen Kampf Dāmullā Ikrāms, der sich schließlich für kurze Zeit durchsetzen konnte.[21]

Der zweite Teil behandelt die Regierungszeit des letzten bucharischen Emirs Mīr Sayyid ᶜĀlim Ḫān (1910-1920).[22] In diesem Abschnitt greift Ajnī offenbar bewußt auf einige formale Elemente des traditionellen Chronikenschrifttums zurück. Er setzt mit der Beschreibung der Thronbesteigung des Emirs ein und nennt danach alle wichtigen hohen Staats- und Hofbeamten seiner Herrschaftszeit, versieht sie allerdings mit sarkastischen Personenbeschreibungen. Der Abschnitt schließt, nicht frei von grimmiger Ironie, mit der gleichfalls traditionellen Angabe der Herrschaftsdauer: „Nach neun Jahren, elf Monaten, elf Tagen und einer Stunde endete seine blutrünstige Herrschaft ... Am Mittwoch, den 8.

---

[19] Ajnī: *Materiallar*, 348 f.
[20] Ajnī: *Materiallar* 196-228.
[21] Ajnī: *Materiallar*, 207-217, ferner 236 f., 244 f.
[22] Ajnī: *Materiallar*, 228-349.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000183

Ẓū l-Ḥiǧǧa 1338, um drei Uhr ließ er Krone und Thron hinter sich und floh".[23]

In diesem Teil der Materialien geht Ajnī nicht nur auf die Tätigkeit der Schulreformer unter Sayyid ᶜĀlim Ḫān ein, sondern bringt auch zahlreiche Informationen aus dem innenpolitischen Geschehen Bucharas zu dieser Zeit. Große Aufmerksamkeit widmet er der Tätigkeit reformistischer Geheimgesellschaften im Emirat. In extenso wird der persische Originaltext des Reform-Fermans ᶜĀlim Ḫāns zitiert, dessen Verlesung - wie schon oben erwähnt - blutige Straßenkämpfe zwischen Reformern und Reaktionären und eine anschließende Verhaftungswelle unter den Jungbucharioten zur Folge hatte (1917).[24] Autobiographischen Charakter trägt Ajnīs Bericht über seine eigene Inhaftierung und Auspeitschung. Seine Ausführungen über die Ereignisse nach dem Oktober 1917 sind von besonderem Interesse: Sowohl in seiner detaillierten Schilderung des Kolesov'schen Feldzuges gegen den Emir als auch der Vorkommnisse, die zum Untergang des Emirates führten, erkennt er den bucharischen Revolutionären entscheidenden Anteil am Geschehen zu. Den Kommunisten Rußlands und der Turkestanischen ASSR wird zwar für ihre Hilfeleistungen gedankt; dennoch ist aus Ajnīs Sicht die Eroberung Bucharas im September 1920 vor allem ein Werk bucharischer Patrioten, sowohl der nach Turkestan emigrierten *yāšlar*, als auch zahlreicher illegaler Organisationen auf dem Territorium des Emirates selbst. Mit keinem Wort streift er die Gegensätze zwischen den bucharischen Kommunisten und den Jungbucharioten. Er zeichnet vielmehr das Bild einer einmütigen authentischen bucharischen Revolution aller Volksteile gegen ein überlebtes, unwissendes und tyrannisches Regime.

---

[23] Ajnī: *Materiallar*, 347. Ajnīs Datumsangabe ist nicht korrekt. Der 8. Ẓū l-Ḥiǧǧa 1338 war kein Mittwoch, sondern ein Montag, und er entspricht dem 23. August 1920, jenem Tag, an dem nach dem Parteitag der KP Bucharas in Čārǧūy die Erhebung gegen den Emir proklamiert wurde. Sein Sturz erfolgte erst eine Woche später (vgl. oben Anm. 9).

[24] Ajnī: *Materiallar*, 275-306; der persische (tadschikische) Text des Reform-Fermans ist auf S. 280-282 wiedergegeben. Kurioserweise verzichten die Herausgeber darauf, bei der Veröffentlichung des (tadschikischen) Fermantextes sich des tadschikischen Alphabets und orthographischen Systems zu bedienen. Vielmehr wird eine gewissermaßen phonetische Umschrift auf der Grundlage des özbekischen Alphabets verwendet.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000184

VII.

Den Hoffnungen, Buchara als fortschrittlichen Staat in Zentralasien zu erhalten, waren wohl schon um 1923 die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung genommen. Sowjetischerseits drängte man auf die Integration der Volksrepublik in die Union, und die nationalistischen Feinde dieses Konzepts plädierten für ein einheitliches Groß-Turkestan. Die Gegner der totalen Türkisierung Zentralasiens waren gezwungen, sich gegenüber den Pantürken wenigstens für die Anerkennung der Existenz Tadschikisch-Sprechender in dieser Region einzusetzen. Angesichts der Aussichtslosigkeit, das historische Buchara zu erhalten, wurden sie mehrheitlich zu Fürsprechern eines autonomen Sowjet-Tadschikistans. Ajnī war der Prominenteste unter ihnen. Schon 1923 veröffentlichte er den Aufsatz *Tāžiklar mas'alasi*, in dem er gegen die Unterdrückung des Persischen im öffentlichen Leben der Volksrepublik zu Felde zog. Die weitgehende Negierung dieser Sprache kennzeichnet übrigens auch noch die Kulturpolitik des heutigen Sowjet-Özbekistan: Der Zensus von 1970 gibt den Anteil der Tadschiken in dieser Republik mit nur 3,8 Prozent an. Obwohl die Kenntnis des Tadschikischen auch heute noch in den vormals bucharischen Gebieten der Özbekischen SSR wesentlich weiter verbreitet ist, bestehen kaum Einrichtungen, die die Pflege tadschikischer Sprache und Literatur auf breiterer Grundlage gewährleisten würden. Im benachbarten Tadschikistan hingegen sind Gebrauch und Pflege des Özbekischen auch heute noch verwurzelt und werden gefördert.[25]

Vieles weist darauf hin, daß sich Ajnī auch noch späterhin dem versunkenen Kulturland Buchara verbunden fühlte. Der gefeierte „Lehrer des Volkes Sowjet-Tadschikistans"[26] zog es bis zu seinem Tode (1954) vor, seinen Wohnsitz außerhalb seiner Republik, in den nunmehr özbekischen Städten Samarkand und Buchara, aufzuschlagen. Sie galten ihm

---

[25] Alexandre Bennigsen und Chantal Lemercier-Quelquejay: *Islam in the Soviet Union*. London 1967, 24 f., 132 f. Als Beispiel für die Schwierigkeiten, die bei der Abgrenzung tadschikischer Territorien entstehen, sei auf die Schwierigkeiten bei der Eingliederung der Stadt Ḫūǧand (heute: Leninobod) nach Tadschikistan verwiesen (Vaidyanath: *The Formation*, 192; K. E. Žitov u. a.: *Istorija Uzbekskoj SSR*. II. Taschkent 1957, 234). Vgl. auch Bečkas Mitteilungen über den in Tadschikistan lebenden özbekischen Schriftsteller Ašormat Nazarov in Rypka: *HIL*, 584.

[26] Nach Bečka in Rypka: *HIL*, 559.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000185

nach wie vor als seine eigentliche Heimat. Die meisten seiner erzählenden Werke verfaßte er sowohl in özbekischer Sprache als auch auf Tadschikisch. In ihnen behandelte er vorwiegend Themen aus dem alten Buchara. Sein Hauptwerk, die umfangreichen Memoiren aus seinen letzten Lebensjahren (*Joddoštho*; 1949-1954) haben ausschließlich Erlebnisse und Reminiszenzen des Autors aus der Emiratszeit zum Inhalt. Ähnliches ist auch über eine Reihe anderer sowjettadschikischer Literaten der ersten Generation festzustellen, die aus Zentralbuchara gebürtig waren und sich in ihren Werken vorzugsweise oder ausschließlich mit den Verhältnissen im alten Buchara beschäftigten. Hier seien etwa Ahmadǧon Hamdī, Pajrav Sulajmonī und Ǧalol Ikromī genannt.[27] Es ist sicherlich eine dankenswerte Aufgabe für Erforscher der neueren iranischen Literaturen, solche Spuren des persönlichen Bekenntnisses zu den Traditionen der Kulturwelt des islamischen Zentralasiens in der tadschikischen Sowjetliteratur weiter zu verfolgen.

[27] Vgl. Rypka: *HIL*, 567 f., 574.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000186

KRISENBEWUSSTSEIN UND HEILSERWARTUNG IN DER ISLAMISCHEN WELT ZU BEGINN DER NEUZEIT

VON

ERIKA GLASSEN

Die politische Zersplitterung der islamischen Welt hatte zwar bereits unter den Bagdader Abbasidenchalifen im 9. christlichen Jahrhundert eingesetzt, doch das Bewußtsein, als Religionsgemeinschaft auch einer politisch-historischen Schicksalsgemeinschaft anzugehören, war unter den Muslimen erstaunlich lebendig geblieben. Daran hatten auch alle kriegerischen Auseinandersetzungen islamischer Fürsten untereinander und selbst die Eroberung Bagdads und die Ermordung des Abbasidenchalifen durch Hülägü, den Enkel Tschingischans, im Jahre 1258, nichts ändern können. Ja, es war sogar gelungen, die im Laufe der Jahrhunderte aus Innerasien als Eroberer in die Kernlande des Islam einströmenden türkischen und mongolischen Völkerscharen zum Islam zu bekehren und so dem großen Schmelztiegel der islamischen Kultur noch neue Elemente beizumischen. Die islamische Expansion ging weiter. Die türkischen Osmanen hatten um die Mitte des 15. Jahrhunderts ihren Aufstieg von den Glaubensstreitern an der Westgrenze der *dār al-Islām* zur islamischen Großmacht mit der Eroberung Konstantinopels gekrönt.

Die verschiedenen religiösen Gruppierungen innerhalb des Islam, angefangen von den sunnitischen Rechtsschulen, die stets den politischen status quo akzeptierten, wenn nur die Einhaltung des Religionsgesetzes garantiert wurde, bis zu den schi^{c}itischen Sektengebilden, die mehr oder weniger extrem der Auffassung huldigten, daß nur den Nachkommen des Propheten und seines Schwiegersohnes ^{c}Alī die Herrschaft gebühre, tolerierten einander, wenn es auch oft statt geistiger Auseinandersetzun-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000187

gen zu Blutvergießen unter den fanatisierten Parteien kam. Erst zu Beginn des 16. Jahrhunderts führte das alte Schisma des Islam zwischen Schi^{c}a und Sunna zu einer feindseligen Konfrontation islamischer Staaten und damit zu einer heillosen religiösen und politischen Spaltung der islamischen Welt, die bis heute nachwirkt.

Im 15. Jahrhundert war die Kommunikation innerhalb der islamischen Ökumene, besonders unter der geistigen Elite, rege und uneingeschränkt. Man korrespondierte miteinander, Gelehrte, Dichter und Künstler reisten umher. Zwar fehlte seit der Zerstörung Bagdads die zentrale Metropole, aber es gab einige Hauptstädte, in denen man bei angesehenen Gelehrten studieren und bei kulturell interessierten, damals meist türkischen, Herrschern Anerkennung und Lohn finden konnte. In Samarqand und Buḫārā in Transoxanien und in Herat in Ḫurāsān waren unter den Timuriden blühende Kulturzentren entstanden. In Herat etwa lebte damals der persische Dichter Ǧāmī (st. 1492), der außer von den Timuriden auch von den Osmanensultanen aus Konstantinopel finanzielle Zuwendungen erhielt. Auch Tabrīz in Āḏarbāiǧān war unter den turkmenischen Dynastien der Qara und Aq Qoyunlu zu einer lohnenden Station für Künstler und Gelehrte geworden. Die Mamlukenhauptstadt Kairo nahm eine Sonderstellung ein. Sie erhob seit der Zerstörung Bagdads um die Mitte des 13. Jahrhunderts den Anspruch, Sitz des Chalifats zu sein. Die Mamluken, ein Militärregime türkischer und tscherkessischer Kaufsklaven, hatten angeblichen Nachkommen der Bagdader Abbasidenchalifen in Kairo Asyl gewährt, und sie ließen sich bei jedem Thronwechsel von diesen ihre Legitimität bestätigen. Auch die heiligen Stätten Mekka und Medina waren meist unter mamlukischer Oberhoheit, und die Muslime aus der ganzen islamischen Welt machten auf ihrer Pilgerfahrt in Kairo Halt.

Doch die Reiche der Timuriden in Transoxanien und Ḫurāsān, der Aq Qoyunlu in Ostanatolien, Āḏarbāiǧān, West- und Mittelpersien und der Mamluken in Ägypten und Syrien befanden sich bedingt durch Bruderkämpfe, wirtschaftlichen Niedergang, soziale Unruhen und Seuchen bereits im Verfallsstadium. Allein die Osmanen erscheinen gegen Ende des 15. Jahrhunderts als aufsteigende islamische Macht, doch mehr nach Westen orientiert. Das islamische Moghulreich auf dem indischen Subkontinent, das Bābur, ein Nachkomme Timurs und Tschingischans, begründete, sollte erst im 16. Jahrhundert zur Blüte gelangen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000188

Für die Muslime bedeutete die Zeit um die Jahrhundertwende jeweils einen Anlaß zur Selbstbesinnung, ja man knüpfte eschatologische Erwartungen an die Zeitmarke. Es gibt eine Überlieferung, die in der kanonischen *ḥadīṯ*-Sammlung des Ibn Dā'ūd als echt bewertet und daher auch von orthodoxen sunnitischen Gelehrten anerkannt wird. Danach hat der Prophet Muḥammad gesagt: „Gott wird dieser Gemeinde am Beginn jedes Jahrhunderts jemanden schicken, der ihren Glauben (*dīn*) erneuert (*yuǧaddidu*)".[1] Im islamischen Schrifttum finden sich durch die Jahrhunderte Diskussionen über dieses *ḥadīṯ*. Gelehrte und Historiker versuchten jeweils die *muǧaddidūn*, die Erneuerer, Reformer unter den großen religiösen und politischen Persönlichkeiten der Ökumene zu benennen.[2]

Doch im 15. Jahrhundert wurden Stimmen laut, die aus der Erkenntnis, daß es der islamischen Welt an genialen Herrscherpersönlichkeiten und universalen kreativen Gelehrten mangele, den Schluß zogen, daß um die Wende zum 10./16. Jahrhundert kein Reformator, *muǧaddid*, mehr zu erwarten sei, sondern daß nun das Weltenende nahe und Jesus, der Sohn der Maria, oder der Mahdī-Messias erscheinen werde.[3]

An Gegenstimmen fehlte es nicht. Um die Jahrhundertwende lebte in der Mamlukenhauptstadt Kairo der sunnitische Gelehrte Ǧalāl addīn as-Suyūṭī (geb. 849/1445),[4] der sich im islamischen Mondjahr 899 (beg. am 12. Oktober 1493) über das Prophetenwort vom *muǧaddid* Gedanken machte und öffentlich die Hoffnung äußerte, daß nun, da ja noch keine Zeichen auf das Weltenende hindeuteten, er selbst von

---

[1] A.J. Wensinck und J.P. Mensing: *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane.* Leiden 1936 ff. I, 324 bei Abū Dā'ūd, *Malāḥim*, l.

[2] Solche Reihen der *muǧaddidūn* werden aufgeführt bei: Ignaz Goldziher: *Zur Charakteristik Ǧelâl ud-dîn us-Sujûṭî's und seiner literarischen Thätigkeit.* In (SKAW. LXIX. Wien 1871, 7-28): Gesammelte Schriften, hrsg. von J. Desomogyi. I. Hildesheim 1967, 53 ff; C.H. Becker: *Barthold's Studien über Kalif und Sultan. Besprochen und im Auszug mitgeteilt.* In: Der Islam 6 (1916), 405 f; Theodor Seif: *Der Abschnitt über die Osmanen in Šükrüllāh's persischer Universalgeschichte.* In: Mitteilungen zur Osmanischen Geschichte (=*MOG*). II, hrsg. von P. Wittek und Fr. Kraelitz. Hannover 1926 (Nachdruck Osnabrück 1972), 69 f; Erika Glassen: *Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī.* Diss. Freiburg i. Br. 1968 (auch Islamkundliche Untersuchungen. 5. Freiburg 1970), 30, 115; E.M. Sartain: *Jalāl al-dīn al-Suyūṭī.* Vol.I: *Biography and background.* Vol. II. *Al-Taḥadduth bi-niᶜmatallāh.* Ed. by E. M. Sartain. Cambridge 1975, 215 ff.

[3] Seif: *a.a.O.*, 70; Goldziher: *Zur Charakteristik*, 56 f; Sartain: II, 226 f.

[4] Über *Suyūṭī* siehe neuerdings die in Anmerkung 2 zitierte Studie von E.M. Sartain.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000189

Gott zum Erneuerer für das 10./16. Jahrhundert auserwählt sei.[5] Suyūṭī beklagte die Ausbreitung der Unwissenheit und den Niedergang der Epoche und pries sich selbst als den unter seinen Zeitgenossen hervorragenden Gelehrten, der die verschiedensten Zweige der Wissenschaften beherrsche und mehr als 500 unvergleichliche Werke verfaßt habe. Man könnte Suyūṭīs Anspruch als eitel und prahlerisch auf sich beruhen lassen, wenn nicht in seiner Persönlichkeit und in seinen Aktivitäten, wie in einem Spiegel, wenn auch zur Karikatur verzerrt, die Probleme der Epoche sichtbar würden. Suyūṭī hatte bereits früher den Anspruch erhoben, ein *muǧtahid* zu sein,[6] d.h. ein Gelehrter, der sich in seinen Rechtsentscheidungen nicht dem blinden Autoritätsglauben (*taqlīd*) überläßt, sondern die Qualifikationen besitzt, gegründet auf die Quellen des islamischen Rechts, den Koran und die Prophetentraditionen, selbständige Urteile zu erarbeiten. Suyūṭī stieß bei seinen Kairoer Kollegen, mit denen er ohnehin viele Querelen auszutragen hatte, auf heftigen Widerstand. Sie behaupteten, das Tor des *iǧtihād*, der selbständigen Rechtsfindung, sei nach dem Tod der vier Imāme, nämlich der Begründer der sunnitischen Rechtsschulen, Abū Ḥanīfa (st. 767), Mālik b. Anas (st. 795), aš-Šāfiʿī (st. 820) und Aḥmad b. Ḥanbal (st. 855), geschlossen.

Hier zeigte sich deutlich die Erstarrung und Verkrustung der orthodoxen sunnitischen Schulgelehrsamkeit, die mit Ämtern und Pfründen versehen und eingebunden in das Bezugsnetz einer verfilzten Militärkaste, — den Mamlukenstaat —, jeden Funken von Originalität als Beunruhigung empfand. Selbst die islamische Mystik, der *taṣawwuf*, war im mamlukischen Ägypten, wie wohl mehr oder weniger in allen Ländern der islamischen Welt, auch zum Schulfach geworden. Fast jeder Gelehrte hatte wie Suyūṭī in seiner Jugend eine sufische Lehrschrift studiert und sich von dem Scheich eines Ordens (*ṭarīqa*) in die Technik des Gottgedenkens (*ḏikr*) einweihen und das Flickenkleid (*ḫirqa*) verleihen lassen.[7] Suyūṭī hatte neben anderen Ämtern auch das eines Scheichs an dem Baibarsīya-

---

[5] GOLDZIHER: *Zur Charakteristik*, 57-61; SARTAIN: I, 69 f.

[6] GOLDZIHER: *Zur Charakteristik*, 69 f; SARTAIN: I, 59 ff, II, 90 f. Suyūṭī erhebt nicht den Anspruch, eine neue Rechtsschule zu begründen, sondern er stützt sich auf aš-Šāfiʿīs Methode.

[7] SARTAIN: I, 34-37; zur Charakteristik des nachklassischen Sufitums siehe FRITZ MEIER: *Der mystische Weg*. In: Welt des Islam. Hrsg. von BERNARD LEWIS. Braunschweig 1976, 125.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000190

ḫānaqāh inne, einem Kairoer Stiftungsanwesen zugunsten von Sufis. Anläßlich einer Auseinandersetzung mit den Insassen des Konvents, äußerte sich Suyūṭī sehr abfällig über diese „Sufis", die nur an ihre Vorteile dächten und nicht fähig seien, zwanzig Fragen über simple Probleme des Sufitums zu beantworten. Mit asketischem weltabgewandtem Leben hatte dieses Sufitum anscheinend nicht mehr viel zu tun.[8] Die Sufis in ihren *ḫānaqāhs* waren wie die Schulgelehrten in ihren Medresen eng mit den Parteiinteressen ihrer Stifter, der Mamluken, verknüpft. In diesem System profilierten sich selten unabhängige, integre Persönlichkeiten, deren Frömmigkeit überzeugte. Für die breite Masse der Muslime — und dazu gehörten auch die Mamluken — wurde der Glauben daher mehr und mehr in die Grauzone zum Aberglauben gedrängt. Nur solche Scheiche und Gelehrte konnten zu ihren Lebzeiten oder nach ihrem Tode auf Breitenwirkung im Volke rechnen, die durch Wundertaten übersinnliche Kräfte dokumentierten.[9] Auch diese Dimension war Suyūṭī nicht verschlossen. Er sorgte für seine Popularität, indem er in seiner Beziehung zu dem Mamlukensultan Qāʾitbāy magische Wirkungen, die von seiner Person ausgingen, beobachtete und publik machte. Diese Affäre gehört in den Zusammenhang der Bemühungen Suyūṭīs, sich als der außerordentliche fromme Gelehrte und Sufi zu zeigen, der nach dem Vorbild berühmter Asketen und Theologen den Umgang mit weltlichen Herrschern möglichst mied. Suyūṭī lehnte es ab, trotz wiederholter Bitten und Befehle Qāʾitbāys, allmonatlich auf der Zitadelle zur Audienz zu erscheinen. Es kam zu einem Tauziehen zwischen dem Sultan und Suyūṭī, in dem der Gelehrte Sieger blieb. Nach Suyūṭīs eigener Interpretation mußte der Sultan sein Unverständnis dafür, daß der Gelehrte ja mit seiner Weigerung nur dem Religionsgesetz folge, das den häufigen Besuch bei Sultanen verbiete, durch göttliche Strafen büßen. Die erste Warnung war ein Brand in der Zitadelle, dann wurde der Sultan krank, und schließlich traf ihn der Tod.[10]

---

[8] SARTAIN: I, 96 ff.

[9] Siehe dazu ANNEMARIE SCHIMMEL: *Sufismus und Heiligenverehrung in Ägypten*. In: Festschrift Werner Caskel zum siebzigsten Geburtstag. Hrsg. von ERWIN GRÄF. Leiden 1968, 274-289.

[10] SARTAIN: I, 86-91. Als sich Suyūṭī vor dem Sultan al-ʿĀdil Ṭūmānbāy versteckt halten mußte, sagte er einem heimlichen Besucher Tag und Stunde des Todes des ihm feindlich gesinnten Sultans voraus. Der Prophet hatte ihm im Traum davon Mitteilung gemacht, SARTAIN: I, 98-100.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000191

Doch Suyūṭīs Kampf um die Erneuerung der geistlichen Autorität gegenüber der weltlichen Macht erreichte seinen Höhepunkt erst nach Qāʾitbāys Tod, als politische Wirren ein Machtvakuum in Ägypten schufen. Im Jahre 901/1496 überredete Suyūṭī, der aus Ekel vor dem weltlichen Gebaren der Gelehrten zurückgezogen lebte, den Abbasidenchalifen al-Mutawakkil, ihn zum obersten Richter über alle anderen Richter einzusetzen, der ernennen und entlassen könne, wen er wolle, nicht nur in Ägypten, sondern in allen islamischen Ländern des Ostens und Westens und auch in jenen Ländern, über die Gott den Muslimen künftig den Sieg verleihen werde.[11] Das von Suyūṭī diktierte Ernennungsschreiben war deutlich von einem Dokument aus der Zeit Hārūn ar-Rašīds inspiriert, also wohl eine Frucht der historischen Studien Suyūṭīs, der eine Geschichte der Chalifen verfaßt hatte. Der Entrüstungsschrei der Kadis, der sich alsbald gegen den Chalifen erhob, von dem man eigenmächtige Entscheidungen so gar nicht gewohnt war, machte Suyūṭīs kühne Pläne allerdings bald zunichte. Der Chalife wurde gezwungen, das Ernennungsschreiben zu zerreißen.[12] Diese Episode, die man sicher mit Suyūṭīs *muǧtahid-muǧaddid*-Anspruch zusammen sehen muß, zeigt uns deutlich, daß das spätmamlukische Ägypten nicht dazu ausersehen war, den Heilsbringer für das neue Jahrhundert hervorzubringen.

Doch der Mahdī-Messias war bereits erschienen. Während im mamlukischen Ägypten der verzweifelte Versuch eines selbstbewußten sunnitischen Gelehrten scheiterte, den Glauben der islamischen Ökumene zu erneuern und eine Aufwertung des Richteramtes und des Abbasidenchalifats zu erreichen, sollte im zerfallenden Aq Qoyunlu-Reich in Āḏarbāiǧān und Ostanatolien das Unternehmen eines dreizehnjährigen Knaben, das auf den ersten Blick viel fantastischer anmutete, die islamische Geschichte der folgenden Jahrhunderte bestimmen. Im Jahre 905/1499 verließ der Jüngling Ismāʿīl an der Spitze eines Trupps getreuer Anhänger sein Versteck in Rašt in der Nähe des Kaspischen Meeres, wohin er sich vor den Häschern seiner Vettern, der Aq Qoyunlu-Herr-

[11] SARTAIN: I, 92-93. Diese Episode wird leider von Suyūṭī selbst in seiner Autobiographie nicht erwähnt, da diese nach dem Jahre 900/1495 abbricht.

[12] SARTAIN: I, 92 (nach IBN IYĀS: *Badāʾiʿ*. III, 331). Der Chalife verteidigte sich kläglich: „Was spielte ich dabei für eine Rolle? Es war doch Scheich Ǧalāl ad-Dīn, der mich überredete, es sei wünschenswert. Er sagte, dies sei ein alter Posten, und die Chalifen pflegten ihn demjenigen von den *ʿulamāʾ* zu verleihen, den sie erwählten."

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000192

scher, hatte flüchten müssen. Zwei Jahre später, im Sommer 1501, bestieg er in Tabrīz den Thron der Aq Qoyunlu und erklärte die Schi^{c}a zur Staatsreligion.[13] Das von ihm begründete Reich der Safawiden, das innerhalb weniger Jahre etwa die Ausdehnung des späten Sassanidenreiches erreichte, bestand länger als 200 Jahre, und auch das heutige Iran ist Erbe dieser Staatsgründung. Ismā^{c}īl, dessen Großmutter und Mutter Aq Qoyunlu-Prinzessinnen waren, entstammte väterlicherseits einer Familie von Sufischeichen, die ihren Stammbaum, allerdings nicht unbestritten, über die Nachkommen ^{c}Alīs auf den Propheten Muḥammad zurückführten.[14] Solcher Adel war allerdings nicht selten; auch der Ägypter Suyūṭī hatte ihn in seiner Genealogie entdeckt.[15] Der Eponymos der Safawiden-Dynastie ist Scheich Ṣafī ad-dīn, der um 1300 das Sufi-Ordenszentrum in Ardabīl bei Tabrīz gründete.

Wenn man in Kairo die Verquickung des Sufitums mit der Schulgelehrsamkeit beobachten konnte und die Sufikonvente wie die Medresen aus Stiftungen der Mamlukenaristokratie finanziert wurden, war das Sufitum in Āḏarbāiğān und Anatolien anderen Einflüssen ausgesetzt. Die materielle Basis der Orden beruhte auf frommen Stiftungen in Form von Grundbesitz.[16] Die Stifter, die meist selbst im Banne der populären Scheiche standen, gewannen kaum Einfluß auf das Ordensleben. Es waren die Anhänger aus den niederen Schichten, die dem Orden zuströmten und ihren Geist prägten.[17] Dazu gehörten im Falle des Ṣafawīya-Ordens auch die nomadisierenden Turkmenen-Stämme Anatoliens mit ihren synkretistischen Glaubensvorstellungen, die oft nur mit dünnem islamischem und dann meist schi^{c}itisch gefärbtem Firnis überdeckt waren. Sie hatten sich Ismā^{c}īls Großvater Ğunaid, der wegen Familienstreitig-

---

[13] Über Ismā^{c}īls frühe Jahre bis zur Thronbesteigung in Tabrīz handeln detailliert: GHULAM SARWAR: *History of Shāh Ismā^{c}īl Ṣafawī*. Aligarh 1939; ERIKA GLASSEN: *Die frühen Safawiden*.

[14] Den Forschungsstand diskutiert: H.R. ROEMER: *Scheich Ṣafī von Ardabīl. Die Abstammung eines Ṣūfī-Meisters der Zeit zwischen Sa^{c}dī und Ḥāfiẓ*. In: Festgabe Deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans. Hrsg. von W. EILERS. Stuttgart 1971, 106-116.

[15] GOLDZIHER: *Zur Charakteristik*, 61; SARTAIN: I, 20.

[16] Über den Grundbesitz des Ardabiler Ṣafawīya-Ordens siehe BERT FRAGNER: *Das Ardabiler Heiligtum in den Urkunden*. In: WZKM 67 (1975), 169-215 und 14 Abbildungen; JEAN AUBIN: *La propriété foncière en Azerbaydjan sous les Mongols*. In: Le Monde Iranien et l'Islam. Sociétés et cultures. IV. Paris, 1976-1977.

[17] Siehe GLASSEN: *Die frühen Safawiden*, 35 ff, 88 Anm. 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000193

keiten aus dem Ordenszentrum Ardabīl hatte emigrieren müssen und in Anatolien umhergezogen war, mit ganz besonderem Eifer angeschlossen. Scheich Ǧunaid und sein Sohn Ḥaidar hatten aus dieser mobilen Anhängerschar, die ihnen nahezu göttliche Verehrung entgegenbrachte, eine Truppe aufgebaut, mit der sie in die christlichen Kaukasusländer in den heiligen Krieg zogen und Beute machten. Scheich Ḥaidar, Ismāʿīls Vater, der bereits ganz im turkmenischen Milieu aufgewachsen war, soll seinen Anhängern die roten Kopfbedeckungen verordnet haben, die ihnen den Beinamen *Qızılbaš*, Rotköpfe, einbrachten.

Aus dieser Symbiose der synkretistischen Glaubensvorstellungen der Turkmenenanhänger mit dem safawidischen Sufitum entstand die *Qızılbaš*-Schiʿa, deren Definition der Forschung bis heute Schwierigkeiten bereitet.[18] Soviel steht fest, als Ismāʿīl im Jahre 1501 die Schiʿa zur Staatsreligion erklärte, stand er noch ganz unter dem Einfluß seiner turkmenischen Erzieher und Anhänger, die ihn als Mahdī-Messias, oder wenigstens als dessen Vorboten, verehrten.[19] Er hat in seiner Jugend türkische Gedichte verfaßt, in denen er das Bewußtsein seiner göttlichen Sendung ausspricht.[20]

Es waren vor allem zwei Faktoren, die nun zu der großen folgenreichen Konfrontation in der islamischen Welt führen sollten.

1. Die Affinität der turkmenischen Stämme Anatoliens zu Schah Ismāʿīl berührte die Interessen der osmanischen Sultane, denn es handelte sich um ihre Untertanen. Sie entzogen sich dem osmanischen Kriegs-

---

[18] Über die Wandlungen des Ordens siehe MICHEL M. MAZZAOUI: *The Origins of the Ṣafawids. Šīʿism, Ṣūfism, and the Ġulāṭ.* (Freiburger Islamstudien. III.) Wiesbaden 1972, 52-71; GLASSEN: *Die frühen Safawiden*, 86-91. Speziell mit Bezug auf die *Qızılbaš*-Schiʿa vgl. HANNA SOHRWEIDE: *Der Sieg der Ṣafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im* 16. *Jahrhundert.* In: Der Islam 41 (1965), 117-137; I. MÉLIKOFF: *Le Problème Kızılbaş.* In: Turcica VI, Strasbourg 1975, 49-67; OKTAJ EFENDIEV: *Le Rôle des Tribes de Langue Turque dans la Création de l'État Safawide.* In: Turcica VI (1975), 24-33.

[19] Zu den Mahdivorstellungen im Zusammenhang mit Ismāʿīl I. siehe ERIKA GLASSEN: *Schah Ismāʿīl, ein Mahdi der anatolischen Turkmenen?* In: ZDMG 121 (1971), 61-69, vor allem 64, Anm. 20.

[20] Über den Dichter Ismāʿīl-Ḫaṭāʾī siehe V. MINORSKY: *The Poetry of Shāh Ismāʿīl I Ṣafavī.* In: BSOAS 10 (1940-2), 1007-1053a; TOURKHAN GANDJEÏ: *Il Canzoniere di Šāh Ismāʿīl Ḫaṭāʾī* Napoli 1959; S. N. ERGUN: *Hatâyi Divanı Şah Ismail Safevî Edebî Hayatı ve Nefesleri.* Ankara[2] 1956; CAHİT ÖZTELLİ: *Les Œuvres de Hatâyî.* In: Turcica VI (1975), 7-10; AZIZAGA MAMEDOV: *Anciens Manuscrits du Dīvān de Shah Ismaïl Khatayi.* In: Turcica VI (1975), 11-23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000194

dienst und stärkten Ismāᶜīls Streitmacht, und sie waren für Unruhen und Aufstände im Innern des osmanischen Reiches verantwortlich.[21]

2. Eine bis dahin in der islamischen Welt wohl beispiellose Intoleranz und Grausamkeit Ismāᶜīls und der *Qızılbaš* gegenüber Andersdenkenden, nämlich den Sunniten, führte dazu, daß viele iranische Intellektuelle, die sich mit dem neuen Regime nicht arrangieren wollten, in andere islamische Länder emigrierten. In Ismāᶜīls Umgebung fehlte es an loyalen Religionsgelehrten, und die von Ismāᶜīl verkündete schiᶜitische Staatsreligion blieb in ihrem Anfangsstadium blanke Häresie.[22] Ismāᶜīl wurde vergöttert, die Prosternation vor dem Schah eingeführt, die Prophetengenossen wurden verflucht, Moscheen zerstört, Gräber berühmter Sunniten geschändet, Scheiterhaufen errichtet, Gegner in Käfige gesperrt, zu Tode gequält, gebraten und verspeist. So konnte die *Qızılbaš*-Schiᶜa nur Abscheu unter allen frommen Muslimen erwecken.[23] Die iranischen Emigranten, das wissen wir, taten alles, um die Herrscher ihrer Gastgeberländer vor den *Qızılbaš* zu warnen und zum heiligen Kampf gegen die verruchten Ketzer aufzurufen.

Zu den iranischen Emigranten, die nach Transoxanien auswanderten, wo inzwischen die Özbegen, Nachkommen Tschingischans, über die Timuriden gesiegt hatten, gehörte der Isfahaner Religionsgelehrte und Historiker Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī.[24] Ḫunǧī hatte seine orthodoxe theologische Bildung und sufische Initiation noch als islamischer Weltbürger erworben. Er war auf seinen Pilger- und Studienreisen auch im mamlukischen Kairo gewesen und müßte eigentlich Suyūṭī, zu dessen Generation er gehörte, begegnet sein. Einst Hofhistoriograph der Aq Qoyunlu

---

[21] SOHRWEIDE: *Der Sieg*, 138 ff; ELKE EBERHARD: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften.* (Islamkundliche Untersuchungen. 3.). Freiburg 1970, 39 ff.

[22] Dazu ERIKA GLASSEN: *Schah Ismāᶜīl und die Theologen seiner Zeit.* In: Der Islam 48 (1972), 254-268.

[23] Zusammenfassung der Polemik gegen die *Qızılbaš-Ṣafawīya* von Seiten der sunnitischen Gegner, hier der persischen Emigranten im osmanischen Reich, bei EBERHARD: *Osmanische Polemik*, 84-128. Beispiele für Kannibalismus ŠARAF-ḪĀN BIDLĪSĪ: *Šarafnāma*, arab. Übersetzung II. Kairo 1958-62, 121 f; JOSEF VON HAMMER: *Geschichte des Osmanischen Reiches* (= *GOR*). II. Pest 1836-8, 345; hier unten Anmerkung 29.

[24] Über Ḫunǧīs Leben siehe URSULA OTT: *Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Das Mihmān-nāma-yi Buḫārā des Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī.* (Islamkundliche Untersuchungen. 25.). Freiburg 1974, 6-39; ULRICH HAARMANN: *Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert.* In: ZDMG 124 (1974), 341-352.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000195

in Tabrīz, besaß Ḫunǧī ein von immensen historischen Kenntnissen geprägtes Geschichtsbewußtsein. Anders als Suyūṭī, scheute er sich nicht, mit Sultanen Umgang zu pflegen. In Buḫārā fand er bald gastliche Aufnahme im Kreis der engsten Vertrauten des frommen Özbegenherrschers Šaibānī Ḫān. Eine wertvolle historische Quelle, das *Mihmān-nāma-yi Buḫārā*, etwa „Die Aufzeichnungen des Gastes in Buḫārā" [25] ist Zeugnis dieser Beziehung. Wir erfahren daraus, daß Ḫunǧī in seinem Gastgeber Šaibānī Ḫān den *muǧaddid* des 16. Jahrhunderts sah, [26] und ihm durch historische Assoziationen und prophetische Überlieferungen bewegt, die Rolle des großen Eroberers aufdrängen wollte, der wie weiland Hülägü den Oxus überschreiten und die islamischen Kernlande erobern würde. Aber nicht wie seine Vorfahren, die ungläubigen Mongolen, als Zerstörer, sondern als gerechter islamischer Herrscher, als Befreier der Muslime vom Joch der verhaßten *Qızılbaš* und als Erneuerer der islamischen Ökumene.[27] Immer wieder versucht Ḫunǧī dem Ḫān durch Rechtsgutachten die Pflicht und durch fromme Weissagungen aus Prophetentraditionen die heilsgeschichtliche Gnade dieser Erobererrolle, dieses Feldzuges nach Westen vor Augen zu führen. Ungeduldig, krank, aber voll Hoffnung, den Ḫān doch noch zu einem Feldzug über den Oxus bewegen zu können und dereinst in seine Heimat zurückkehren zu dürfen, folgt er dem Özbegenheer über den Jaxartes gegen die Qazzaqen. [28]

---

[25] URSULA OTT, *op. cit.*, bietet eine gekürzte Übersetzung des Werkes. Der persische Text ist ediert von MANŪČIHR SUTŪDA: *Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī: Mihmān-nāma-yi Buḫārā*. Teheran 1341/1962.

[26] Ḫunǧī/SUTŪDA: 1: *muǧaddid al-mīya at-tāsiᶜa bi-iḏyāᵓ marāsim aš-šarᶜ wad-dīn*; OTT: 52: der Erneuerer der Vorschriften der göttlichen Offenbarung und des Glaubens im 9. Jahrhundert.

[27] Ḫunǧī/SUTŪDA: 60 f; OTT: 81 f.

[28] Wie Ḫunǧī dem Özbegenchan seine Erneuerer- und Eroberer-Rolle suggerieren wollte, zeigen seine *ḥadīṯ*-Interpretationen, hier nur einige Zitate: „kam mir in den Sinn, daß vielleicht in dem *ḥadīṯ* (über Gabriel) ein Hinweis auf die Eroberung der Welt durch die özbegischen Truppen gegeben sei, denn sie haben, nachdem sie aus der Steppe gekommen waren und sich vom Schafehüten abgewandt hatten, die Welt zum Schlachtfeld ihrer Eroberungen gemacht. Und in dem Wort Schafhirten (*ruᶜāᵓ aš-šāᵓ*), was persisch *Šibānān* heißt, liegt vielleicht eine Anspielung auf den Namen dieses Özbegenstammes, den man *Šibāniyān* nennt...OTT:93; die ganze Auslegung Ḫunǧī /SUTŪDA: 79 f; OTT: 92 f. Noch einfallsreicher und leidenschaftlicher betreibt Ḫunǧī seine Propaganda mit der Deutung des *Ḥāriṯhadīṯes*, siehe Ḫunǧī/SUTŪDA: 94 ff; OTT: 102 ff. Auch davon eine Kostprobe: „...*Ḥāriṯ* bedeute Löwe (*šīr*)... Folglich ist ein Mann, den man Löwe nennt, ganz geschaffen wie ein Held (*šīr-mard*), und *Šīrmard* ist einer der berühmten Beinamen... des erhabenen Ḫān. ..Es ist also, als ob gesagt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000196

Doch Ḫunǧīs Hoffnungen sollten bitter enttäuscht werden. Als Šaibānī Ḫān endlich nach dem Sieg über die Qazzaqen im Dezember 1510 in der Nähe von Marw in Ḫurāsān Schah Ismāᶜīl auf dem Schlachtfeld begegnete, wurde das Özbegenheer geschlagen und er selbst getötet. Auch Šaibānī Ḫān war also nicht dazu ausersehen, der *muǧaddid* des 16. Jahrhunderts zu werden. Wie ein pro-safawidischer Herater Chronist nach Augenzeugen berichtet, spornte Ismāᶜīl seine *Qızılbaš* mit den Worten: „Wer mich liebt, soll etwas von dem Körper dieses meines Feindes essen!", zur kultischen Verspeisung der Leiche Šaibānī Ḫāns an.[29] Den Schädel des Özbegen ließ er in Gold fassen und benutzte ihn als Trinkgefäß, während die Kopfhaut ausgestopft wurde und „in einer hübschen Schachtel" an den Mamlukenhof nach Kairo geschickt wurde, nach einer anderen Version an den Osmanensultan Bāyezīd II.[30] Das Selbstvertrauen Ismāᶜīls, des als Messias-Mahdī verehrten jungen Schahs war herausfordernd, noch war er unbesiegt. Er hatte seinem Reich nun auch Ḫurāsān einverleibt. Iran war wiedererstanden vom Euphrat bis zum Oxus.

Die große Auseinandersetzung mit den Osmanen stand noch bevor. Der osmanische Sultan Bāyezīd II. schrieb Ismāᶜīl einen väterlichen Brief. Ihm hatten iranische Emigranten von der Grausamkeit und Unduldsamkeit des Safawiden berichtet. Sultan Bāyezīd war ein frommer friedliebender Mann, der dem Sufitum zuneigte. Er gemahnte Ismāᶜīl an seine edlen Ardabīler Ahnen und gab zu bedenken, ob es denn nötig sei, für die Ausübung der so vergänglichen weltlichen Herrschaft, eine einzige Glaubensrichtung gegen alle anderen Muslime durchzusetzen. Er beschwört die große vor-islamische Vergangenheit Irans mit Anspielungen auf die Helden des iranischen Nationalepos. Die Iraner seien ein Volk, bemerkt der osmanische Sultan, das sich danach sehne, daß sich

---

worden sei: ‚Herauskommen wird aus Transoxanien *Šīrmard*', und als ob der Prophet dabei den Ḫān bei seinem berühmten Beinamen genannt habe... (Ott: 106 f)".

[29] Amīr Maḥmūd b. Ḫwāndamīr: *Ǧangnāma-yi Šāh Ismāᶜīl wa-Šāh Ṭahmāsp*, HS British Museum London, Or 2939, fol. 65b-66a; zu dieser Chronik siehe Glassen: *Die frühen Safawiden*, 15 f; E. G. Browne: *A Literary History of Persia*. IV. Cambridge 1930, 65.

[30] Anonymos: *ᶜĀlam-ārā-yi Šāh Ismāᶜīl*. Hrsg. von Aṣġar Muntaẓir Ṣāḥib. Teheran 1349, 381 f (Sulṭān Bāyezīd II.); Schimmel: *Sufismus*. In: Festschrift Caskel, 283 (Mamlukensultan Qānṣūh al-Ġawrī).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000197

ihr Herrscher als Iraner fühle (*ḫwod-rā īrānī bi-šināsad*).[31] Den *Qaiṣar-i Rūm*, den Kaiser Ostroms, wie safawidische Quellen den osmanischen Sultan nennen, beunruhigte die Ausstrahlungskraft Schah Ismāʿīls in Anatolien, er wollte ihn wohl in seine Grenzen verweisen.

Erst Bāyezīds II. Sohn, Selīm der Grausame, der bezeichnenderweise in einer volkstümlichen safawidischen Chronik als rebellischer blutrünstiger Knabe in seines Vaters Harem geschildert wird,[32] war Ismāʿīl gewachsen. Sultan Selīm sollte 1514 in der Schlacht bei Čāldirān in Ostanatolien Ismāʿīl eine schwere Niederlage bereiten, ja für kurze Zeit die safawidische Hauptstadt Tabrīz besetzen. Damit war das Charisma des Mahdī zerstört. Selīm deportierte viele Tabrīzer Künstler und Handwerker nach Konstantinopel und zog sich mit seinem Heer wieder zurück.[33]

Ḫunǧī, der in Transoxanien von diesem osmanischen Sieg über die verhaßten *Qızılbaš* gehört hatte, schöpfte wieder neue Hoffnung. Er widmete Sultan Selīm ein persisches Gedicht, in dem er nun dem Osmanensultan die Eigenschaften des *muǧaddid* und des Chalifen Gottes und Muḥammads zuspricht. Mit einer für Ḫunǧī typischen Weissagung als Inzitament will er den Osmanensultan zur Eroberung anspornen: „Ich habe in den Prophetenüberlieferungen gelesen, daß *Ḏū l-qarnain*, der Zweigehörnte, Herrscher in Rūm war. Er nannte sich Besitzer zweier Hörner, weil er das Reich Persien (*Fārs*) dem Reich Rūm (Westrom) hinzufügte".[34] Auch diese Hoffnung Ḫunǧīs ward getrogen. Selīm sollte zwar dem Mamlukenreich im Jahre 1517 den Todesstoß versetzen, aber Schah Ismāʿīl überlebte ihn.

Das osmanische Reich war nun zur Schutzmacht des sunnitischen Islam geworden. Der Kairoer Schattenchalife, zunächst nach Konstantinopel überführt, verschwand einige Jahre später von der Bildfläche.

---

[31] Naṣrullah Falsafī: *Čand Maqāla-yi tārīḫī wa-adabī*. Intišārāt-i Dānišgāh-i Ṭihrān 903. Teheran 1332-34, 5-7.

[32] Anonymos: *Ǧahān-ārā*, 232 ff.

[33] Hammer: *GOR* II, 405-420.

[34] E.G.Browne: *LHP* IV, 78 ff (pers. Text und engl. Übersetzung); Ferīdūn Beg: *Munšaʾāt-i salāṭīn*. 2 Bde. Istanbul 1274/1857. I, 416 ff. Dazu Ott: 24. Nicht nur der Ton der beschwörenden Weissagung spricht für Ḫunǧī als Verfasser, sondern auch die Verwendung des Ausdrucks *Qızıl Bürk*, den er im *Mihmān-nāma* häufig für die Safawidenanhänger benutzt, siehe Ott: 343 (Index).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000198

Der osmanische Sultan führte fortan auch den Titel Chalife. Der grimme Selīm soll Freudentränen geweint haben, als er zum ersten Male in der Freitagspredigt „Schützer der beiden heiligen Stätten", nämlich Mekkas und Medinas, genannt wurde.[35]

Die Konfrontation der Osmanen und Safawiden als religiöser Konflikt zwischen Sunna und Schiᶜa blieb bestehen und bildet den Keim für die nationale Identifikation der Türken und Perser. Auch die Sunniten wurden nun intolerant gegen Andersdenkende. Sultan Selīm ließ in Anatolien Tausende *Qızılbaš*-Sympathisanten niedermetzeln.[36] Statt der frei herumreisenden islamischen Weltbürger gab es immer mehr Emigranten.

Die häretische *Qızılbaš*-Schiᶜa, die mit ihrem Glauben an Ismāᶜīl als den inkarnierten Messias dem persischen Schah zu seinem Reich verholfen hatte, eignete sich nicht als staatstragende Ideologie, und allmählich entstand in Iran eine zwölferschiᶜitische Theologie, die recht bald den safawidischen Schahen die Aura der Gottkönige nahm.[37]

Die charismatische Wirkung Schah Ismāᶜīls und die Selbstzeugnisse verantwortungsbewußter sunnitischer Gelehrter wie Suyūṭī und Ḫunǧī zeigen, daß auch zu Beginn der Neuzeit in einer für die islamische Ökumene so folgenreichen historischen Situation mit der Vorstellung vom *muǧaddid* und Mahdī-Messias von den Zeitgenossen politisches und religiöses Handeln als heilsgeschichtlich bestimmt erfahren wird.[38]

---

[35] Herbert Jansky: *Die Eroberung Syriens durch Sultan Selīm I.* In: MOG II (1923-26), 226 f.

[36] Über Schiᶜitenmassaker in Anatolien siehe Hammer: *GOR* II, 638; Browne: *LHP* IV, 72 f; Sohrweide: *Der Sieg*, 138 ff.

[37] Zu dieser Entwicklung siehe Nikki R. Keddie: *The roots of the Ulama's power in modern Iran.* In: Studia Islamica XXIX (1969), 31-53; Ann K.S. Lambton: *The Persian ᶜUlamā and Constitutional Reform.* In: *Le Shiᶜisme Imâmite.* Colloque de Strasbourg (6-9 mai 1968). Paris 1970, 245-269.

[38] Chiliastische und messianische Erwartungen tauchen in der islamischen Geschichte immer wieder auf. Ein besonders pikantes Beispiel behandelt Josef van Ess: *Chiliastische Erwartungen und die Versuchung der Göttlichkeit. Der Kalif al-Ḥākim (386-411).* (Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1977, 2.). Heidelberg 1977. Darin finden sich viele Literaturhinweise allgemeinerer Art zu dem Fragenkomplex, S. 54, Anmerkung 272.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000199

ZUR AUSDEHNUNG DER ZEIT UND VERWANDTEM

VON

RICHARD GRAMLICH

Vor der Lebensleistung so manches Gelehrten, gewiß auch des bekanntlich sehr vielseitig tätigen Jubilars, dem diese Zeilen gewidmet sind, muß man sich die verwunderte Frage stellen, wie er das alles schaffen konnte und wann. Als Gefangene einer Welt, in der alles seinen natürlichen Verlauf nimmt, und daher alles auch seine Zeit braucht, stehen wir vor einem schwierigen Rätsel. Gewisse muslimische Autoren haben es auf der Suche nach einer Lösung etwas leichter als wir. Für sie gibt es neben der Welt der gesetzmäßigen Abläufe, der Welt der Weisheit (*ᶜālam al-ḥikma*), die Welt der Allmacht (*ᶜālam al-qudra*), die keinen zwingenden Gesetzen, auch nicht den Beschränkungen durch Zeit und Raum, unterworfen ist. In dieser Welt haben die Wunder ihren Sitz. Zu ihnen gehören die Zeitwunder und Raumwunder.

Tāǧ ad-dīn Ibn as-Subkī (gest. 771/1369) ordnet die Leistung mancher Gelehrten unter die Wunder ein. Das Wunder dabei ist

> „die literarische Produktion, die vielen Gelehrten in kurzer Zeit möglich wurde. Teilt man nämlich die (für ihr Werk erforderliche) Zeit ihrer schriftstellerischen Tätigkeit auf die (ihnen verfügbare) Zeit ihrer wissenschaftlichen Arbeit bis zu ihrem Tod auf, so stellt sich dabei heraus, daß letztere nicht einmal ausreicht, um ihr Werk niederzuschreiben, geschweige denn, es abzufassen. Das gehört zu der von uns bereits erwähnten[1] Ausdehnung der Zeit (*našr az-zamān*)."

Danach nennt Subkī einige Beispiele:

> „Die Überlieferer sind einhellig der Meinung, daß das Leben von aš-Šāfiᶜī[2] nicht

---

[1] „Die neunte (Art von Wundern): die Zusammenziehung der Zeit (*ṭayy az-zamān*). Die zehnte: die Ausdehnung der Zeit (*našr az-zamān*). Diese beiden Arten zu bestimmen, fällt dem Verstand schwer, und für den, der glaubt, ist es besser, er überläßt es den Eingeweihten." *Ṭabaqāt aš-Šāfiᶜīya.*[1] II, 76, 7-8; 2. Aufl. II, 340, 13-15.

[2] Abū ᶜAbdallāh Muḥammad b. Idrīs aš-Šāfiᶜī, der Gründer der schafiitischen Rechtsschule, gest. 204/820.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000200

einmal für ein Zehntel seiner schriftstellerischen Produktion hinreicht, zumal bei ihm noch feststeht, daß er jeden Tag besinnlich den ganzen Koran rezitierte und im Ramaḍān jeden Tag zweimal auf die gleiche Weise, daß er sich dem Unterricht, der Erstellung von Rechtsgutachten und dem Gottgedenken und der Meditation widmete, und daß ihn Krankheiten befielen, so daß er nie ohne eine Krankheit, oder zwei oder mehr, war, und gelegentlich bei ihm dreißig Krankheiten zusammenkamen.

Desgleichen der Imām al-Ḥaramayn Abu l-Maᶜālī al-Ǧuwaynī.[3] Stellt man (einerseits) sein Leben in Rechnung und (andererseits) sein schriftstellerisches Werk nebst seiner Lehrtätigkeit bei den Studierenden und Exhorten, die er den zu ihrer Erbauung Versammelten hielt, so ergibt sich, daß es nicht hinreicht...

Und dieser göttliche Imām, der Scheich Muḥyī ad-dīn an-Nawawī![4] Hält man sein Leben gegen die von ihm verfaßten Bücher, so zeigt sich, daß dieses Leben dafür selbst dann nicht genügt hätte, wenn er sie bloß niedergeschrieben hätte, nicht davon zu reden, daß er sie selber verfaßt hat, nicht zu reden von allerlei gottesdienstlichen Handlungen und anderem, was er darüber hinaus noch getan hat.

Und dieser Scheich, der Imām, mein Vater![5] Wenn man die Bücher zusammenrechnet, die er geschrieben hat, dazu die gottesdienstlichen Handlungen, denen er beharrlich oblag, die Anmerkungen, die er diktierte, die Wissenschaften, die er im Unterricht behandelte, seine schriftlichen Zusätze zu den Rechtsgutachten, seine Koranrezitationen und die Gerichtsverhandlungen, mit denen er zu tun hatte, dann erkennt man, daß sein Leben selbst für ein Drittel davon keineswegs ausgereicht hätte.

Preis dem, der ihnen Segen spendet und zusammenzieht und ausdehnt!"[6]

Neben diesen eher unscheinbaren Formen der Ausdehnung der Zeit[7] weiß die islamische Hagiographie noch weit Eindrucksvolleres zu berichten. So erzählt uns der Biograph des Awḥad ud-dīn-i Kirmānī

---

[3] Einer der größten Theologen der aš^{c}aritischen Schule, Lehrer Muḥammad Ġazzālīs, gest. 478/1085.

[4] Berühmter Traditionsgelehrter und schafiitischer Jurist, gest. 676/1277.

[5] Taqī ad-dīn ^{c}Alī b. ^{c}Abd al-Kāfī as-Subkī, gest. 756/1355.

[6] Subkī: *Ṭabaqāt aš-Šāfiᶜīya*[1]. II,77,14 - 78,2; 2. Aufl. II, 342-343. Vgl. II, 73-74; 2. Aufl. II, 337.

[7] Zum Begriff: Ausdehnung der Zeit, gewöhnlich *našr az-zamān* (z.B. Subkī: *Ṭabaqāt*[1]. II, 76, 7-8; 2. Aufl. II, 240, 14) oder *basṭ az-zamān* (z.B. Ġāmī: *Nafaḥāt ul-uns*. Ed. Tawḥīdī Pūr, 563, 8). Gegensatz: Zusammenfaltung oder Zusammenziehung der Zeit, gewöhnlich *ṭayy az-zamān* (z.B. Subkī[1]. II, 76, 7; 2. Aufl. II, 340,13) oder *qabḍ az-zamān* (z.B. *Nafaḥāt* 564, 11). Gegensatzpaare: *Ṭayy az-zamān wa-našruhū* (Munāwī: *Al-kawākib ad-durrīya fī tarāǧim as-sāda aṣ-ṣūfiya*. Kairo 1358/1938. I, 12, 12), *basṭ u qabḍ-i zamān* (Maᶜṣūmᶜalīšāh: *Ṭarā'iq ul-ḥaqā'iq*. Steindruck Teheran 1318-9. II, 285, 20; 2. Aufl. II, 637, 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000201

(gest. 635/1238), der Scheich habe siebzigtausend Jünger gehabt und gesagt: „Niemals lege ich abends meinen Kopf auf das Kissen, solange nicht ihre Geister vollzählig anwesend sind und ich ihnen dreimal erneut das Gottgedenken eingepflanzt habe." Der Verfasser merkt an: „Diese Sache wird durch Zusammenziehung der Zeit (*ṭayy-i zamān*) möglich. Denn dem Scheich war die (Fähigkeit der) Zusammenziehung der Zeit und auch die (Fähigkeit der) Zusammenziehung der Erde (*ṭayy-i zamīn*) eigen."[8]

In eine Versammlung der Jünger des Abū Ḥafṣ ᶜUmar as-Suhrawardī (gest. 632/1234) kam einmal ein Verehrer des Rūzbihān-i Baqlī (gest. 606/1209), ein Syrer mit dem Namen Aḥmad-i Ṣūfī, und las aus einem Buch des Rūzbihān vor. Als er auf die Stelle: „Und ich diente Gott siebzigtausend Jahre zwischen der Erhabenheit und der Freundlichkeit mit der Eigenschaft der Allgewalt und der Selbstherrlichkeit..." gestoßen war, bat er Suhrawardī um eine Belehrung darüber. Doch diesem gefiel die ganze Sache nicht, und er verlangte von Aḥmad, er solle entweder Rūzbihān's Lehre beiseite lassen oder aus seinem Jüngerkreis verschwinden. In der Nacht aber hatte Suhrawardī ein Traumgesicht, das ihm Rūzbihāns hohe Stellung vor Gott offenbarte. Darin fragte ihn dieser: „Der *ġawṯ* geht mit drei Schritten vom Osten zum Westen. Wie verhält sich das?" Darauf Suhrawardī: „Zusammenziehung des Raumes (*ṭayy-i makān*)." Und schließlich Rūzbihān: „Erachte ‚Siebzigtausend Jahre' als einen Hinweis und ein Kundtun von der Zusammenziehung der Zeit (*ṭayy-i zamān*)!"[9]

In diesem Sinn berichtet Ǧāmī von Scheich Bahāᵓ ud-dīn ᶜUmar (gest. 857/1453):

> „Eines Tages war ein Derwisch zur Zeit des Sonnenaufgangs bei ihm eingetreten. Er saß da, den Kopf auf dem Knie des Gott-vor-Augen-Habens. Nun hob er den Kopf und sagte: Ist es möglich, daß jemand von der Zeit des Morgengebetes bis jetzt Gott fünfzigtausend Jahre Gehorsam und Dienst leistet? — Aus diesen

---

[8] Anonymus: *Manāqib-i Awḥad ud-dīn-i Kirmānī*. Ed. Badīᶜ uz-zamān Furūzānfar. Teheran 1347, 222. — Der Wundertyp des *ṭayy az-zamān* erweist sich hier deutlich als identisch mit dem des *basṭ az-zamān*. Ob man eine sehr lange Zeitspanne in einer kurzen Zeit zusammenrafft oder eine kurze Zeit Jahre dauern läßt, in beiden Fällen läßt sich in sehr kurzer natürlicher Zeit ungewöhnlich viel unternehmen.

[9] *Rūzbihānnāma*. Ed. Muḥammad Taqī-i Dānišpažūḥ. Teheran 1347, 195-196; vgl. die Variante S. 23-24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000202

Worten läßt sich erkennen, daß damals die Zeit für ihn ausgedehnt worden war, daß sie zu fünfzigtausend Jahren gemacht wurde und er sie mit Gehorsamsleistungen verbracht hat.“ [10]

Einem Bericht des ᶜImād ad-dīn Muḥammad as-Suhrawardī (gest. 655/1257), einem Sohn des Großscheichs ᶜUmar as-Suhrawardī, verdanken wir ein besonders eindrucksvolles Beispiel für die Zeitausdehnung. Muḥammad war mit seinem Vater auf einer Wallfahrt in Mekka und begegnete dort Scheich Mūsā as-Sadrānī, einem Schüler des hochgeschätzten maġribinischen Mystikers Abū Madyan (gest. 594/1197). Er berichtete darüber seinem Vater, und alsbald begannen die Anwesenden von den Ruhmesblättern des Scheich Mūsā zu reden. Dabei sagte einer: „Er hat jeden Tag als Gebetsübung, daß er siebzigtausendmal den ganzen Koran rezitiert.“ Ein anderer erzählte, er habe früher nicht daran geglaubt, dann aber sei er eines Nachts bei der Umwanderung der Kaᶜba hinter dem Scheich gestanden und habe ihn beobachtet: Er küßte den schwarzen Stein und begann dann voranzuschreiten und, mit der ersten Sure beginnend, den Koran zu rezitieren, ganz deutlich, daß man jeden Buchstaben verstehen konnte. Als er bei der Tür der Kaᶜba vorbeikam, das sind vom schwarzen Stein aus etwa vier Schritte, hatte er bereits den ganzen Koran rezitiert, und zwar so, daß er, der Beobachter, das Ganze Buchstabe für Buchstabe verstehen konnte. — ᶜUmar Suhrawardī erläuterte dazu, dies gehöre zur Gattung des *basṭ az-zamān*. [11]

Daß man die Koranrezitation im spektakulären Zeitraffertempo wörtlich zu verstehen hat, zeigt uns sehr deutlich die Biographie des Qāḍī Ḥamīd ud-dīn-i Nāgūrī (gest. 678/1280):

„Als Qāḍī Ḥamīd ud-dīn einmal die Kaᶜba umwanderte, sah er einen bedeutenden Mann ebenfalls die Umwanderung machen. Da er nun anfing, hinter diesem herzuschreiten, wandte sich der Mann um und sagte: ‚Ḥamīd ud-dīn, die äußere Nachfolge ist leicht, die innere Nachfolge aber ist schwer!‘ Er bat ihn, ihn zur inneren Nachfolge hinzuführen, doch er antwortete: ‚Ich kann während der Umwanderung bei jedem Schritt den ganzen Koran rezitieren. Wenn du das kannst, dann folge mir!‘ Der Qāḍī war ratlos. In seinem Herzen überlegte er:

---

[10] *Nafaḥāt ul-uns*, 455.

[11] *Nafaḥāt ul-uns*, 562-563; *Ṭarāʾiq ul-ḥaqāʾiq*. II, Steindruck, 283-284; 2. Aufl. II, 634. — Wahrscheinlich deutet der Begriff *ṭayy-i ḥurūf* (Zusammenraffen der Buchstaben, oder: der Worte) auf diesen Wundertyp hin; Simnānī: *Čihil maǧlis*. Hs. Bodleiana 1446, Bl. 51b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000203

Dieser Große bedenkt in seinem Herzen die Sinngehalte des Korans! Auf diesen bloßen Gedanken hin drehte sich jener nochmals um und sagte: ‚Nein, nein! Buchstabe für Buchstabe, Wort für Wort, mit richtiger Vokalisierung von Anfang bis Schluß!'' [12]

Über den als Verwandlungskünstler berühmten Qaḍīb al-bān al-Mawṣilī (gest. um 570/1174-5 oder 573/1177-8) erfahren wir:

„Für ihn wurde die Zeit gedehnt, so daß er in kurzer Zeit Werke der Frömmigkeit verrichten konnte, die man nicht in vielen Monaten zu tun vermag. Die Buchstaben und Wörter wurden für ihn zusammengerafft, die Zeit wurde für ihn ausgedehnt. Täglich rezitierte er siebzehnmal den ganzen Koran, in jeder verpflichtenden Gebetseinheit einmal das Ganze. Man sagte auch, er habe täglich siebzigmal den ganzen Koran rezitiert.'' [13]

Ġulām Sarwar-i Lāhawrī weiß schon von ᶜAlī b. Abī Ṭālib zu berichten:

„Auf Grund authentischer Berichte steht fest: Wenn jener hohe Herr seinen gesegneten Fuß in den Steigbügel stellte, begann er mit der Rezitation des Korans, und wenn er den anderen Fuß in den anderen Steigbügel führte, war er mit dem ganzen Koran fertig.'' [14]

Maᶜṣūmᶜalīšāh (gest. 1344/1926) erinnert noch daran, daß das größte Wunder dieser Art die Himmelsreise des Propheten gewesen sei. [15]

In vielen Erzählungen steht die wunderbare Bewältigung räumlicher Distanzen durch deren Zusammenziehung im Vordergrund. [16] Neben einer Reihe anderer Erzählungen zu diesem Thema überliefert Yāfiᶜī einen Bericht von Sahl b. ᶜAbdallāh at-Tustarī (gest. 283/896): [17]

An einem Freitag ging ich nach Vollzug der rituellen Reinigung in die Versammlungsmoschee. Sie war voll besetzt, und der Prediger schickte sich schon an, auf

---

[12] Ġulām Sarwar-i Lāhawrī: *Ḫazīnat ul-aṣfiyāᵓ*. Lucknow 1290. I, 310, 5-11.

[13] ᶜUmarī: *Manhal al-awliyāᵓ*. Mawṣil 1386-8/1967-8. II, 118, 17-20.

[14] *Ḫazīnat ul-aṣfiyāᵓ*. I, 16.

[15] *Ṭarāᵓiq ul-ḥaqāᵓiq*. II, Steindruck, 285, 20-21; 2. Aufl., 637.

[16] Zu den Begriffen: *Ṭayy makān* (z.B. ᶜArūsī: *Natāᵓiğ afkār al-qudsīya fī bayān maᶜānī Šarḥ ar-Risāla al-Qušayrīya*. Būlāq 1290. IV, 153, 18), *ṭayy al-arḍ* (Kalābāḏī: *At-taᶜarruf li-maḏhab at-taṣawwuf*. Ed. A.J. Arberry. Kairo 1934, 44, 6), *inziwāᵓ al-arḍ* (Subkī: *Ṭabaqāt*[1]. II, 75, 20; 2. Aufl. II, 339), *zuwīyu wağh al-arḍ* (Yāfiᶜī: *Našr al-maḥāsin al-ġāliya*, 23; auch *zuwīyu l-baḥr*, daselbst 26), *ṭayy-i zamīn* (*Manāqib-i Awḥad ad-dīn-i Kirmānī*, 222).

[17] Yāfiᶜī: *Našr al-maḥāsin al-ġāliya*, 23-24. — Ich gebe die Geschichte gekürzt wieder.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000204

die Kanzel zu steigen. Dennoch drängte ich mich in die erste Reihe vor und setzte mich hin. Ein edler junger Mann zu meiner Rechten fragte mich: ‚Wie geht es dir, Sahl?' Während ich darüber nachdachte, woher der Unbekannte mich wohl kennen mag, verspürte ich plötzlich starkes Harnbrennen und geriet darob in arge Verlegenheit. Da fragte mich der Mann, ob ich Harnbrennen habe. Nachdem ich die Frage bejaht hatte, bedeckte er mich mit seinem Umhang und sagte dann: ‚Verrichte deine Notdurft, aber schnell, damit du zum Ritualgebet zurechtkommst!' Nun verlor ich das Bewußtsein, und als ich die Augen aufmachte, war vor mir eine offene Tür, und ich hörte eine Stimme, die mich aufforderte einzutreten. Ich trat ein, und da war ein prächtiger Palast, und eine Palme stand da, daneben ein Reinigungsbecken voll süßen Wassers, und eine Gelegenheit zum Wasserlassen, und ein Handtuch, und ein Zahnholz. Ich legte meine Kleider ab und urinierte, dann vollzog ich die Waschung und trocknete mich mit dem Handtuch. Die Stimme rief: ‚Wenn du deinem Bedürfnis nachgekommen bist, dann sag ja!' Ich sagte ja. Nun wurde der Umhang von mir abgenommen, und da saß ich auch schon auf meinem alten Platz. Ich konnte aber selber nicht an das Geschehene glauben. Nach dem Gemeinschaftsgebet folgte ich dem jungen Mann. Vor einer Tür forderte er mich auf, mit ihm hineinzugehen, — und da sah ich alles wieder, was ich während meines Erlebnisses gesehen hatte, und das Handtuch war naß! Ich rief: ‚Ich glaube an Gott!', und mein Begleiter sagte: ‚Sahl! Wer Gott gehorcht, dem gehorchen alle Dinge...'.[18]

Yāfiᶜī sieht zwei verschiedene Möglichkeiten, derlei Vorgänge zu erklären. Zunächst eine reale Lokomotion; denn Gott kann ja jemanden, ohne daß dieser dabei etwas merkt, an einen anderen Ort und von dort wieder zurück befördern. Dann eine *bilocatio* oder *multilocatio*, die sich noch mit einem Gestaltwandel[19] verbinden kann. In den Worten des Ṣafī ad-dīn b. Abi l-Manṣūr: „Wenn der Gottesfreund in seiner Gottesfreundschaft die Wirklichkeit erreicht hat, erlangt er die Fähigkeit, in seiner Geistigkeit Gestalt anzunehmen, und er erhält die Macht, vielerlei

[18] Die Fähigkeit, in kurzer Zeit große Strecken zurückzulegen, wird Sahl auch sonst nachgesagt. Vgl. Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*. Ed. A. Schimmel. Ankara 1955, 165; Ǧāmī: *Nafaḥāt ul-uns*, 247; Munāwī: *Kawākib*. I, 242, 22-25. Dazu das angebliche Wort des Sahl: „An drei Dingen erkennt man den Gottesfreund: Wenn er an einem Ort sein will, ist er dort, ohne sich zu rühren...". Yāfiᶜī: *Rawḍ ar-rayāḥīn fī ḥikāyāt aṣ-ṣāliḥīn*. Kairo 1374/1955, 399, Nr. 421.

[19] Auch für diesen gibt Yāfiᶜī ein typisches Beispiel, das zugleich die Würze eines Juristenwitzes besitzt. Abū ᶜAbdallāh Ḥasan Qaḍīb al-bān al-Mawṣilī (gest. um 570/1174-5 oder 573/1177-8) betet neben einem Rechtsgelehrten vier Gebetseinheiten, jede in anderer Gestalt, und stellt diesem dann lachend die Frage: „Wer von den vier hat mit euch dieses Ritualgebet verrichtet?" (*Našr*, 25). In einer u.a. von Nabhānī festgehaltenen Variante trat Qaḍīb al-bān außer in seiner eigenen Gestalt in der eines Kurden, eines Beduinen und eines Rechtsgelehrten auf (*Ǧāmiᶜ karāmāt al-awliyāᵓ*. II, 24).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000205

Gestalten zur gleichen Zeit in verschiedenen Gegenden anzunehmen, wie er es gerade will."[20] Bekanntlich lassen ja auch die Abdāl, wenn sie sich fortbegeben, geisthafte Gestalten — „Geistmenschen" (*šaḫṣ rūḥānī*)[21] — an ihrem alten Platz zurück, und sogar die Kaʿba hat schon viele Heilige fern von Mekka umwandert[22] und ist dabei doch auf ihrem Platz geblieben.[23]

Während Yāfiʿī an Fälle denkt, in denen die Betroffenen sich von sich aus überhaupt nicht rühren,[24] erzählt ʿUmar as-Suhrawardī eine Geschichte, in der eine große Distanz mit wenigen Schritten zurückgelegt wird. Ein Mann, der sich vorgenommen hatte, nichts zu erbetteln und seine Ernährung Gott zu überlassen, war, durch Hunger und Durst entkräftet, weit hinter der Karawane zurückgeblieben und wartete nun auf den Tod. Er erzählt:

> „Da es so um mich stand, trat plötzlich ein junger Mann mit umgeschnalltem Schwert auf mich zu. Er störte mich auf, und ich erhob mich. Er hatte ein Ledergefäß mit Wasser in der Hand, und er sagte zu mir: ‚Trink!' Ich trank, und danach setzte er mir etwas zu essen vor und sagte: ‚Iß!', und ich aß. Dann fragte er mich: ‚Willst du zur Karawane?' Ich antwortete: ‚Wer könnte mich denn zur Karawane bringen, wo sie doch fort ist?' Er sagte zu mir: ‚Steh auf!', faßte mich bei der Hand und ging mit mir einige Schritte. Dann sagte er: ‚Setz dich!' Die Karawane, — *sie* wird zu *dir* kommen!' Ich setzte mich eine Weile hin, und plötzlich sah ich hinter mir die Karawane auf mich zukommen!"[25]

Ein eigenartiges Erlebnis berichtet Abū ʿAbdallāh Muḥammad al-Balḫī,[26] ein als Einzelgänger lebender Wüstenbewohner:

> „Während eines Jahres hielt ich mich einmal im Heiligen Bezirk in Mekka auf. Eines Tages, als ich am Morgen im Maqām Ibrāhīm saß, betrat der Scheich Abū

---

[20] *Našr al-maḥāsin al-ġāliya*, 25, 3-5; etwas anders formuliert bei Ǧāmī: *Nafaḥāt ul-uns*, 582.

[21] Ibn al-ʿArabī: *Al-futūḥāt al-Makkīya*. II, 7, 18-19, bāb 73.

[22] So geschehen bei Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, Rābiʿa al-ʿAdawīya, Abū Saʿīd b. Abi l-Ḫayr und anderen. Mehr bei Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens*. II, 122.

[23] Yāfiʿī: *Našr*, 25.

[23] *Našr*, 23: *Min ġayri ḥarakatin lahum.*

[25] Suhrawardī: *ʿAwārif al-maʿārif*, bāb 19. Vgl. Yāfiʿī: *Rawḍ ar-rayāḥīn*, 476-477; ders.: *Al-iršād wa-t-taṭrīz*, 90. Anderes Beispiel bei Daylamī: *Sīrat-i Ibn-i Ḫafīf*, 197.

[26] So der Name nach Kamāl ad-dīn as-Sarrāǧ: *Tuffāḥ al-arwāḥ*, cit. Nabhānī: *Ǧāmiʿ karāmāt al-awliyāʾ*. II, 440.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000206

Muḥammad b. ᶜAbd al-Baṣrī[27] den Maqām. Mit ihm waren noch vier Männer, mit denen er dann einige Gebetseinheiten verrichtete. Danach machten sie eine siebenfache Kaᶜbaumwanderung. Als sie damit fertig waren, gingen sie durch das Tor der Banū Šayba hinaus. Ich schloß mich ihnen an, aber einer von ihnen wies mich zurück. Doch Scheich Abū Muḥammad sagte zu ihm: ‚Laß ihn!' Danach stellte er sich vor die Gruppe hin und stellte sie in fünf Gliedern auf, jedes Glied ein Mann, der sich an den Mann vor ihm anschloß. Ich war der letzte von ihnen. Nun befahl er jedem von uns, seinen Fuß dort aufzusetzen, wo sein Vordermann seinen Fuß weggenommen hat. Dann zog der Scheich los und wir hinterdrein, wie er es befohlen hatte. Unter unseren Füßen faltete sich die Erde zusammen, und so befanden wir uns schon nach kurzer Zeit im ruhmreichen Medina. Wir besuchten das Prophetengrab und verrichteten in der Stadt das Mittagsgebet. Danach ging er hinaus und wir in der gleichen Anordnung hinter ihm her. Schon nach kurzer Zeit waren wir in Jerusalem, wo wir das Nachmittagsgebet verrichteten. (Dann ging er hinaus und wir hinter ihm her. Schon nach kurzer Zeit waren wir am Wall von Gog und Magog,[28] wo wir das Abendgebet verrichteten).[29] Dann ging er weg und wir hinter ihm her. Schon nach kurzer Zeit waren wir am Berg Qāf. Dort verrichteten wir das Nachtgebet."[30]

Viele Geschehnisse dieser Art lassen sich sowohl als Ausdehnung oder Zusammenziehung der Zeit als auch als Zusammenziehung des Raumes, oder als beides, deuten. Demnach spricht Qušayrī von der „Ermöglichung der Zurücklegung einer Distanz in kurzer Zeit."[31] In diese Zwischenkategorie gehört beispielsweise, daß Abu l-Ḥasan al-Ḫaraqānī (gest. 425/1029) täglich fünfmal zum Libanongebirge kam, wo er jeweils für eine Gruppe Männer das Ritualgebet leitete.[32]

Auch Gegenstände lassen sich verpflanzen. Aḥmad al-Badawī (gest. 675/1276) ging mit einem einzigen Schritt nach ᶜArafāt und trug dabei noch seine Mutter, das ganze Haus mit Vorplatz samt Einrichtungen und Hausrat mit.[33] Man erzählt auch von einem wonniglichen Vergnügungsort, der „Stadt der Heiligen, die Gott als Lustort seiner

---

[27] Abū Muḥammad al-Qāsim b. ᶜAbd al-Baṣrī (gest. 580/1184-5).

[28] Vgl. Koran 18, 94 ff.

[29] Das Eingeklammerte ergänzt eine Lücke in der Handschrift.

[30] Šaṭṭanawfī: *Bahǧat al-asrār*. Hs. Leipzig 225, 194b-195a. Dazu Tādifī: *Qalāʾid al-ǧawāhir*. Kairo o.J., 102, 3-7; Nabhānī: *Ǧāmiᶜ karāmāt*. II, 440.

[31] *Risāla*. Kairo 1367/1948, 160, 2, bāb karāmāt al-awliyāʾ.

[32] ᶜAṭṭār: *Taḏkirat ul-awliyāʾ*. Ed. R.A. Nicholson. II, 204.

[33] E. Littmann: *Aḥmed il-Bedawī*. Mainz 1950, Nr. 100-119. Vgl. auch Nr. 76, 88, 151, 177, 213, 217, 251.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000207

Freunde im Diesseits erschaffen hat. Bald zeigt sie sich ihnen im Yaman, bald in Syrien, bald in Kūfa...". [34]

Die Raumausdehnung Null, zugleich mit einer Zusammenraffung der Zeit auf ein äußerst kurzes Maß, wird in den Geschichten erreicht, in denen man, wo und worin auch immer, untertaucht, um kurz danach anderswo aufzutauchen. Einige Beispiele:

Untertauchen im Gewand. Einen Gottesfreund überkam, während er in der Versammlungsmoschee zu Tarsus weilte, das Verlangen, die heiligen Stätten in Arabien zu besuchen. Er steckte seinen Kopf in sein Gewand, und als er ihn wieder herausstreckte, war er auch schon dort. [35]

Untertauchen in der Niederwerfung. Eine Gruppe Leute war am Tag von ᶜArafāt in einem fernen Land zusammengekommen. Sie vollzogen die rituelle Waschung, verrichteten das Ritualgebet und traten in den Weihezustand. Danach machten sie eine Niederwerfung und verweilten dabei eine gewisse Zeit. Dann nahmen sie den Kopf hoch, — und da sahen sie die Kamele, wie sie von Minā nach ᶜArafāt zogen! [36]

Untertauchen im Wasser. Folgende Geschichte wurde angeblich von ᶜUmar as-Suhrawardī erzählt: [37]

> „Ibn Sukayna [38] hatte einen Novizen, einen Goldschmied, der damit beauftragt war, am Freitag die Gebetsteppiche der Sufis zur Versammlungsmoschee zu tragen und sie nach dem Gemeinschaftsgebet wieder zum Konvent zurückzubringen. An einem Freitag band er nun die Gebetsteppiche zusammen, um sie später in die Moschee zu bringen. Zuvor begab er sich an den Tigris, um die rituelle Waschung zu vollziehen, zog seine Kleider aus und legte sie am Ufer hin und tauchte im Wasser unter. Als er wieder auftauchte, merkte er, daß das gar nicht der Tigris war. Er erkundigte sich und erfuhr, daß er im Nil gebadet hatte. Verwundert ging er in die Stadt und kam an einen Goldschmiedeladen. Dabei trug er nur einen Lendenschurz, der gerade seine Blöße bedeckte. Der Ladenbesitzer erkannte in ihm einen Berufsgenossen, stellte ihn auf die Probe und sah, daß er sich gut auf

---

[34] Yāfiᶜī: *Rawḍ*, 389, Nr. 410.

[35] Subkī: *Ṭabaqāt*[1]. II, 75, 20-21; 2. Aufl. II, 339. Variante Yāfiᶜī: *Našr*, 23; Munāwī: *Al-kawākib ad-durrīya*, 12. Verwandtes in den Biographien des Abu l-Ḫayr al-Aqṭaᶜ at-Tīnātī (gest. nach 340/952; Ǧāmī: *Nafaḥāt*, 211; Yāfiᶜī: *Rawḍ*, 146, Nr. 110) und des Aḥmad ar-Rifāᶜī (gest. 578/1182; *Nafaḥāt*, 533; vgl. Lāhawrī: *Ḫazīna*. I; 101-102).

[36] *Našr*, 23.

[37] Ǧāmī: *Nafaḥāt ul-uns*, 563-564.

[38] Ḍiyāʾ ad-dīn ᶜAbd al-Wahhāb b. ᶜAlī al-Baġdādī, genannt Ibn Sukayna, gest. 607/1210.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000208

sein Handwerk verstand. Er nahm ihn mit nach Hause und gab ihm seine Tochter zur Frau. Von ihr hatte er drei Kinder.[39]

Sieben Jahre waren darüber vergangen. Da ging er eines Tages zum Nil, tauchte darin unter, und als er seinen Kopf wieder herausstreckte, erkannte er, daß er zu Bagdad im Tigris war, genau an der gleichen Stelle, wo er sieben Jahre zuvor ins Wasser gestiegen war. Seine Kleider lagen noch immer am Ufer. Er zog sie an und ging zum Konvent und entdeckte, daß die Gebetsteppiche der Sufis noch genauso zusammengebunden waren, wie er sie zusammengebunden hatte. Jemand forderte ihn auf, sich zu beeilen, da einige schon früh zur Moschee gegangen seien. Er trug nun die Teppiche zur Moschee und nach dem Ritualgebet wieder zum Konvent zurück. Verwundert und in großer Eile ging er dann nach Hause. Seine Angehörigen fragten ihn, wo denn seine Gäste seien. Er habe doch angeordnet, daß man für sie Fische brate, und die Fische seien jetzt fertig. Daraufhin holte er die Gäste herbei, und man aß die Fische.

Danach ging er zu seinem Scheich Ibn Sukayna und berichtete ihm alles. Auf dessen Geheiß ließ er seine Kinder von Ägypten nach Bagdad kommen, und er ließ sich von ihm belehren: ‚Gott hat die Macht, für einige seiner Diener die Zeit auszudehnen und lang zu machen, obgleich sie für andere kurz ist, und ebenso verhält es sich mit der Zusammenraffung der Zeit, da er eine lange Zeit kurz macht.‘“[40]

Ein Beispiel dafür, wie Wunder dieser Art auch an anderen gewirkt werden können, liefert der indische Suhrawardīyascheich Mūsī-i Āhangar-i Lāhawrī (gest. 925/1519):

„Als Scheich Mūsī für sein Grabmal (in Lāhūr) eine hohe Kuppel mit goldener Spitze, ein Geschenk seines erleuchteten Scheichs,[41] bauen wollte, ließ er Bauleute kommen und legte die Fundamente des Bauwerkes. Dabei ergab sich, daß einige unter den Bauleuten Hindus waren. In jener Zeit näherte sich nun der Tag des Badens im Ganges, das nach dem Glauben der Hindus reichen Lohn einbringt, und die hinduistischen Bauleute baten den Scheich um Urlaub, um zum Ganges reisen zu können; doch der Scheich gab dazu keine Genehmigung. Schließlich erhielten sie aber doch die Erlaubnis mit der strikten Auflage: ‚Wenn der genaue

---

[39] In einer um ein Verwandlungsmotiv erweiterten Geschichte läßt ein Heiliger einen Sultan untertauchen, der dann zu einer schönen Frau wird, einen Königssohn heiratet, drei Kinder gebiert — und als Sultan wieder auftaucht. E.W. Lane: *Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London 1895, 475.

[40] Das Modell für diese Geschichte mag Ḏu n-nūn al-Miṣrī (gest. wahrscheinlich 245/859) geliefert haben. Er soll von seinem Schüler Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥusayn al-Ǧawharī erzählt haben, dieser sei zwischen Untertauchen und Auftauchen im Nil in Bagdad gewesen und habe dort geheiratet und Kinder gezeugt, und einige Monate nach dem Bad im Nil seien Weib und Kinder aus Bagdad tatsächlich bei ihm in Ägypten eingetroffen. Munāwī: *Kawākib*. I, 230; Nabhānī: *Ǧāmiᶜ karāmāt*. I, 625-626.

[41] ᶜAbd ul-Ǧalīl-i Ǧawharbandagī (gest. 910/1505).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000209

Tag des Badens gekommen ist, gebt mir Bescheid! Ihr werdet dann zum Ganges gebracht werden! Als der Badetag endlich gekommen war, kamen mehrere Bauleute zum Scheich und meldeten, heute sei der Badetag. Darauf wies er sie an, in das Wasserbecken des Brunnens bei seinem Konvent zu steigen und unterzutauchen; so Gott will, würden sie aus dem Ganges wieder auftauchen. Nun stiegen sie alle zusammen in das Brunnenbecken und tauchten unter, und als sie den Kopf wieder herausstreckten, waren sie im Ganges. Da waren sie sehr glücklich. Nachdem sie die Zeremonien ihrer Religion vollzogen hatten, gingen sie wieder in den Fluß und tauchten unter, und als sie wieder zum Vorschein kamen, befanden sie sich im Wasserbecken des Scheichs.“ [42]

Untertauchen im Traum. Als wunderbare Zeitausdehnung versteht Maᶜṣūmᶜalīšāh eine Geschichte, die er aus dem *Dabistān-i maḏāhib* [43] zitierte: [44]

„Sieben Brüder hatten einmal den gleichen Traum. Jeder träumte, er sei als Königssohn wiedergeboren und nach dem Tod seines Vaters König geworden. Hunderttausend Jahre herrschte er unumschränkt über die ganze Welt und überließ dann, als er aus dem Diesseits schied, sein Reich seinem Sohn. Als die Brüder erwachten, war das Mahl, das sie vorbereitet hatten, noch nicht einmal fertig gekocht. Nun erzählte jeder seine Geschichte, und jeder behauptete, er sei hunderttausend Jahre König gewesen, und soundso habe seine Hauptstadt geheißen. Daraufhin beschlossen sie gemeinsam, jene Städte aufzusuchen, um zu sehen, ob es sich so verhält oder nicht. Sie zogen zunächst in die Stadt des ältesten Bruders, dann in die anderen, und jeder fand seinen Sohn als König und erkannte seine Stadt wieder.“

Maᶜṣūmᶜalīšāh dachte an diese Geschichte, weil die kurze Zeit, in der ein Essen gar wird, sich auf hunderttausend Jahre ausdehnte. Im ursprünglichen Zusammenhang sollte sie jedoch im Sinne der Vedānta-Philosophie etwas anderes zeigen: Wenn man im Wachzustand die gleichen Dinge feststellt wie im Traum, dann ist die Welt der Wachen ebenso unwirklich wie die der Träumenden.

An die Stelle des Untertauchens und Auftauchens kann auch das Schließen und Öffnen der Augen treten:

„Ḫwāǧa Muᶜīn ud-dīn-i Ḥasan-i Siǧzī [45] sagte: Eines Tages kam ich zusammen

---

[42] *Ḫazīnat ul-aṣfiyā᾽*. II, 82, 10-11.

[43] *Dabistān-i maḏāhib*, Steindruck 1321, 168, 11-169, 4; Übersetzung: David Shea and Anthony Troyer: *Oriental Literature or The Debistan*. New York 1937, 223-224.

[44] *Ṭarā᾽iq ul-ḥaqā᾽iq*. II, Steindruck 285, 8-19; 2. Aufl. 636-637.

[45] Muᶜīn ud-dīn Muḥammad b. Ġiyāṯ ud-dīn Ḥasan-i Siǧzī (gest. 633/1236), Begründer des indischen Zweiges der Čištīya.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000210

mit meinem erleuchteten Meister[46] an das Ufer eines Flusses. Da nun aber gerade kein Schiff da war, sagte der Ḫwāǧa zu mir: ‚Schließ deine Augen!' Kurz darauf sagte er: ‚Öffne sie!' Nachdem ich sie aufgemacht hatte, sah ich mich und ihn auf der anderen Seite des Flusses stehen. Wie wir über den Fluß kamen, konnte ich nicht feststellen.''[47]

Die blitzschnelle Reise kann aber auch in ihrem Ablauf erlebt werden. Ibrāhīm b. Adham (gest. 162/778-9) erzählt von einem Erlebnis mit einem Scheich:

„...dann nahm er mich bei der Hand, und so reisten wir dahin, während ich auf die Erde schaute, wie sie, Wasserwellen gleich, unter uns hinwegzog. Wir passierten eine Stadt nach der anderen, indes er jeweils sagte: ‚Dies ist die Stadt N., dies ist die Stadt N., dies ist Kūfa!...'''.[48]

Ein anderer, der sich einigen Gottesfreunden angeschlossen hatte, schildert seine Reiseerfahrung:

„Ich reiste mit ihnen. Ich schaute, indes wir dahinzogen, als würden die Berge und die Erde zusammengerafft. Kaum sahen wir von weitem einen Berg, da zogen wir schon darüber hinweg, und kaum sahen wir von fern eine Ebene, da durchquerten wir sie allsogleich. Dabei konnte ich das Dahingleiten der Erde hören wie eine Mühle, und dabei sah ich die Schätze der Erde, wie sie vor uns auftauchten und wieder verschwanden, bis wir schließlich in ein Tal voller Bäume und voller Pflanzen kamen...''.[49]

Eine Zeitersparnis bei der Fortbewegung bedeutet auch das Zusammenrücken von Berggipfeln,[50] von Flußufern — des Tigris[51] etwa oder des Nil[52] — oder ganz generell von Ost und West.[53] In extremen Fällen gehört es geradezu zum Lebensstil des Alltags, sich über Zeit und

---

[46] ᶜUṯmān-i Hārūnī (gest. 617/1220).

[47] *Ḫazīnat ul-aṣfiyā'*. I, 255, 12-15. — Unter ähnlichen Voraussetzungen brachte ᶜAbd ul-Karīm-i Čištī (gest. 1045/1636) einen Mann blitzschnell von Lāhūr nach ᶜArafāt und ebenso zurück nach Lāhūr. *Ḫazīna*. I, 470, 14-20.

[48] Ibn Qudāma al-Maqdisī: *Kitāb at-tawwābīn*. Ed. G. Maqdisī. Damaskus 1961, 152-154; dazu Ibn al-Ǧawzī: *Ṣifat aṣ-ṣafwa*. IV, 150-151.

[49] Yāfiᶜī: *Rawḍ ar-rayāḥīn*, 388-389, Nr. 410.

[50] *Nafaḥāt ul-uns*, 244.

[51] *Nafaḥāt*, 521-522.

[52] So für ᶜIzz ad-dīn aṣ-Ṣūlī (gest. 7./13. Jh). Munāwī: *Irġām awliyā' aš-Šayṭān*. Hs. Preuß. Kulturbesitz or. oct. 3571, Sellheim Nr. 99, Bl. 106a, 14.

[53] Qaḍīb al-bān al-Mawṣilī konnte es befehlen. ᶜUmarī: *Manhal al-awliyā'*. II, 125, 1-2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000211

Raum hinwegzusetzen. Von Muḥammad aš-Širbīnī (gest. 927/1520) heißt es:

> „Er hatte Kinder im Westen von der Tochter des Sultans von Marrākuš und Kinder im Perserland und Kinder in Indien und Kinder im Lande Takrūr. Dabei pflegte er in einer einzigen Stunde seine Angehörigen in diesen Ländern zu besuchen und ihren Bedürfnissen nachzukommen, und alle Leute im Land meinten, er sei dauernd bei ihnen.“[54]

Kontraktion und Expansion von Zeit und Raum gehören zu den eindrucksvollsten Themen der Literatur der *karāmāt* und der *ᶜaǧāᵓib wa-ġarāᵓib*. Das einfache Fliegen durch die Luft und das Schreiten über Wasser bleibt deutlich dahinter zurück.[55] Doch solche Gaben sind angeblich nur Leuten von strenger religiöser Selbstzucht beschieden. In den Worten des Ibn al-ᶜArabī (gest. 638/1240): „Das Zusammenziehen der Erde ist jenen eigen, die geistlichen Kämpfen obliegen und das Schiff ihres Leibes zerbrechen durch geistlichen Eifer und Einsatz in gottesdienstlichen Handlungen.“[56] Denn es ist „die Folge davon, daß der Mensch die Erde seines Leibes durchmißt durch geistliche Kämpfe und allerlei gottesdienstliche Handlungen.“[57] Dem jedoch, der diese Gabe besitzt, zur Warnung, und dem, der sie nicht besitzt, zum Trost, zitiert Ibn al-ᶜArabī das Wort des Abū Yazīd al-Biṣṭāmī (gest. 261/875): „Das ist gar nichts! Sogar der Satan durchmißt in einem einzigen Augenblick den Weg vom Osten bis zum Westen, und doch ist er vor Gott ohne Rang und Würde.“[58] Rang und Würde sind anders begründet. Nach Abu l-ᶜAbbās al-Mursī (gest. 686/1287) „ist nicht der groß, für den die Erde zusammengerafft wird, und siehe er ist in Mekka oder sonst in einem Land. Groß ist der, von dem die Eigenschaften seines Ich weggerafft werden, und siehe, er ist bei seinem Herrn.“[59] Das ist das „Große Zusammenraffen.“[60]

---

[54] Ġazzī: *Al-kawākib as-sāᵓira bi-aᶜyān al-miᵓa al-ᶜāšira*. Beirut 1945. I, 92, 9-11.

[55] Vgl. Yāfiᶜī: *Našr*, 23, 15-16.

[56] Ibn al-ᶜArabī: *Mawāqiᶜ an-nuǧūm wa-maṭāliᶜ ahillat al-asrār wa-l-ᶜulūm*. Kairo 1325/1907, 134u.

[57] *Mawāqiᶜ an-nuǧūm*, 136.

[58] *Al-futūḥāt al-Makkīya*. II, 369u., bāb 183.

[59] Ibn ᶜAbbād ar-Rundī: *Šarḥ al-ḥikam*. Kairo 1279. II, 14, 17-18.

[60] Nach Murzī. Siehe Ibn ᶜAṭāᵓallāh as-Sikandarī: *Laṭāᵓif al-minan*. Kairo 1322, 35; dazu Šaᶜrānī: *Ṭabaqāt*. II, 12, 29-31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000212

AL-LAᶜB BIL-ḤAMĀM

VON

HEINZ GROTZFELD

Im Šaᶜbān des Jahres 467 (22.3.-19.4.1075) wurden in Bagdad, im Zuge einer von dem Wesir Faḫraddaula angeregten „Saubermann-Aktion", die Prostituierten vertrieben und deren Häuser verkauft. Der *muḥtasib* „ließ eine Anzahl von ihnen auf Eseln in der Öffentlichkeit umherführen, wobei sie selbst ihr Vergehen ausrufen mußten, und verbannte sie auf die Westseite. Gleichzeitig untersagte er den Leuten, ohne Schurz (*miʾzar*) die Bäder zu besuchen, ließ die (dem Taubensport dienenden) *harādīy*[1] und Türme abreißen, verbot das „Spielen mit den Vögeln" (*al-laᶜb biṭ-ṭuyūr*) wegen der Herumkletterei auf den Dächern der Leute, verbot den Ḥammām-Betreibern, die Abwässer der Bäder direkt in den Tigris einzuleiten, und zwang sie, Sickergruben anzulegen — wer Salzfische wusch, ging von da an nach an-Naǧmī hinüber — und verbot den Schiffern, Männer und Frauen gemeinsam zu transportieren".[2] Ibn al-Aṯīr schreibt im Nachruf auf den Kalifen al-Muqtadī (gest. 487) die Initiative bei dieser Aktion dem Kalifen (Amtsantritt 13.Šaᶜbān 467) selbst zu, bietet im übrigen aber, sicher aus der gleichen Quelle, fast denselben Wortlaut: „Er ordnete die Verbannung der Sängerinnen und Prostituierten aus Bagdad und den

[1] Text: *hawādīy*. Zu lesen ist aber ohne Zweifel mit Ibn al-Aṯīr (s.Fn. 3) *harādīy*, pl. zu *hurdīy*, der vulgären Nebenform (Ǧawālīqī: *Muᶜarrab*. Ed.A.M. Šākir. Reprint Teheran, 117) zu *ḥurdīy*, nach den Angaben der alten Lexikographen eine Art „Spalier für Weinreben", aber auch eine horizontale „Verstrebung aus Rohr" an der Umzäunung (*ḥaẓīra*) oder der Schafhürde. Die Angaben schließen jedoch nicht aus, daß damit auch eine aus Rohr gebaute Hütte o.ä. gemeint ist, was hier gut passen würde. In Damaskus heißt eine solche Spezialhütte auf dem Dach *ḥaḍīr*, Malinjoud (s.Fn. 8): 270.

[2] Ibn al-Ǧauzī: *Muntaẓam*. Hyderabad 1359. VIII, 294.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000213

Verkauf ihrer Häuser an, verbot den Besuch der Bäder ohne Schurz, ließ die *harādīy* und Türme, die für die Vögel bestimmt sind, abreißen und verbot das Spielen mit ihnen wegen der Guckerei auf die Frauen anderer Leute..."[3]

Auf den ersten Blick wirkt die Nennung der Tauben zwischen Weib, Gesang und Abwässern befremdlich, erscheint das Verbot des Spielens mit den Tauben als einer mit Prostitution und Exhibition gleichgesetzten Unmoral trotz der angegebenen Begründungen etwas unmotiviert. Aufzucht und Abrichtung von Tauben und das sportsmäßig betriebene „Spielen" mit ihnen waren in den Ländern des Vorderen Orients jedoch nie, soweit die Gesellschaft islamisch geprägt war, eine harmlose Liebhaberei, sondern galten als Teufelswerk. *Šaiṭānun yatbaᶜu šaiṭānan* läßt Abū Huraira den Propheten über einen Mann sagen, der eine Taube verfolgt.[4] An dieser Sicht hat die Gesellschaft bis heute festgehalten: *Lā dīn wa-lā dunyā* urteilt Ǧamāl al-Qāsimī über die Taubenzüchter in seinem *Qāmūs aṣ-ṣināᶜāt aš-šāmīya*, 229, im ersten Jahrzehnt unseres Jahrhunderts in einem von Verwestlichung und Industrialisierung noch weitgehend unberührten Damaskus zusammengetragen, wobei er den Taubenzüchter (*ḥmēmāti*) zu den Gewerbetreibenden zählt. „Ihr Lebenswandel ist zu mißbilligen auf Grund der Untaten, die sie wegen des Spielens mit den Tauben begehen, z.B. auf Grund der Tatsache, daß sie die Familien (d.h. die Frauen) anderer Leute beobachten, weil sie auf den höchsten Dächern umherklettern; daß sie manchmal auf die Mauern anderer Leute steigen, wenn die Vögel sich dort niederlassen und nicht zu ihnen kommen; daß sie mit Steinen nach ihnen werfen und die Häuser der Nachbarn treffen. Manchmal fangen sie auch einander die Vögel weg, und es gibt Zank zwischen ihnen. Es ist ein sehr niedriges Gewerbe, dem sich bei uns in Damaskus nur der gemeinste Pöbel der Müßiggänger hingibt." (Qāsimī: 299).

Die aufgezählten Untaten und Unarten können von uns aber kaum anders denn als Versuche einer Nachrationalisierung eingeordnet

---

[3] *Kāmil*. Reprint Beirut 1966. X, 231. Möglicherweise enthielt die gemeinsame Quelle eine doppelte Begründung: Wegen des Umherkletterns auf anderer Leute Dächer und der Guckerei auf anderer Leute Frauen; vgl. die Auslassungen al-Qāsimīs unten.

[4] Kanonischer Beleg etwa Abū Dāʾūd: *Adab, bāb* 44. Außerkanonische bei Damīrī: *Ḥayāt al-ḥayawān* s.v. *ḥamām*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000214

werden für die instinktive Abneigung der Gesellschaft gegen den Taubenliebhaber, wie sie im (apokryphen) *ḥadīṯ* zum Ausdruck kommt (*kāna l-laʿbu bil-ḥamāmi min ʿamali qaumi Lūṭ*)[5] und wie sie sich im kanonischen Recht niedergeschlagen hat, in dem die Unbescholtenheit des *ḥmēmāti* in Frage gestellt oder sogar direkt verneint ist. Da der Zweck aber bekanntlich die Mittel heiligen kann, galten die Züchter von Brief- oder Reisetauben, die man im Krieg brauchte, wenigstens für die *šarīʿa* als akzeptabel. Sogar der „Spieler" (*lāʿib*) genoß diese Toleranz, soweit mit seinem Spielen kein *qimār* verbunden war.[6] Nicht selten dürften die *fuqahāʾ* sich allerdings gezwungen gesehen haben, mit öffentlicher Mißbilligung leise zu sein, da viele Emire und Sultane selber leidenschaftlich dem Taubensport anhingen. Besonders das Wettfliegen (*musābaqa*) von Reisetauben, auch über größere Entfernungen, erfreute sich großer Beliebtheit[7], während es heute kaum noch geübt zu werden scheint.

Die mittelalterlichen Texte bringen über das Wettfliegen hinreichende, wenn auch nicht immer sehr detaillierte Angaben, doch über das, was unter dem im besonderen Maß verpönten „Spielen" zu verstehen ist, lassen sie uns im Unklaren. Aus unserer Zeit kennen wir[8] allerdings eine Variante des Taubensports, die den mittelalterlichen Autoren, so scheint es, unbekannt ist, obwohl sie sicher keine Innovation unserer Tage ist. Der *ḥmēmāti* — im Libanon und in Nordsyrien heißt er auch *kaššāš ḥamām* — erfreut sich gewiß — wie seine mittelalterlichen Vorgänger — an der Farbenpracht und dem Lichterspiel des kreisenden, flatternden Taubenschwarms, doch liegt der prickelnde Reiz anderswo: Der Taubenschwarm, den der *ḥmēmāti* hochscheucht, mit einer hohen Pfeife oder durch Schwenken von bunten Lappen, die an einer an einer langen Stange befestigten Schnur angeknotet sind, anlockt, wieder mit Gesten oder einer Art Schmetterlingsnetz zurückscheucht (*kaššāše*, *ʿabb*),

---

[5] Auf Sufyān aṯ-Ṯaurī zurückgeführt, DAMĪRĪ: *a.a.O.*

[6] DAMĪRĪ: *a.a.O.*

[7] Vgl. ĞĀḤIẒ: *Ḥayawān*. Ed. ʿAbdassalām M. Hārūn. Kairo 1938. III, 144-297.

[8] Vom Anfang des Jahrhunderts: ĞAMĀL AL-QĀSIMĪ: *Qāmūs aṣ-ṣināʿāt aš-šāmīya* (*Dictionnaire des métiers damascains*). Paris-La Haye 1960, Stichwörter *ḥmēmāti*, *ṭuyūrāti*. Aus den 20er Jahren: Le Commandant MALINJOUD: *Textes en dialecte de Damas*. In: Journal Asiatique 204 (1924), 259-332, besonders 270-284. Aus unseren Tagen: Die äußerst liebevoll geschriebene Kurzgeschichte *al-Kumm* in der Sammlung *Ḥikāya basīṭa* von ḤASĪB KAYYĀLĪ (Damaskus 1972), 55-64.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000215

wieder anlockt, wieder zurückscheucht, soll vor allem einzeln fliegende fremde Tauben oder auch Tauben aus einem anderen Schwarm[9] einfangen und in den heimischen Schlag mitlocken. Besonders die Tauber lassen sich dazu verleiten, mit einem kreisenden fremden Schwarm weiterzufliegen.

Ist ein Tauber mit dem anderen Schwarm gelandet, so lockt der *ḥmēmāti* ihn mit einer Taube, die er zum Flügelschlagen bringt (*farfaḥ biṭ-ṭaira*), um die Aufmerksamkeit des fremden Taubers auf das Weibchen zu lenken. Nähert er sich dann, kann der *ḥmēmāti* ihn fangen, indem er blitzschnell einen Käfig — oder auch das Netz *ʿabb* — über das Taubenpaar stülpt. „Konnte der *ḥmēmāti* einen Tauber von edler Rasse fangen, so fesselt (*šakkala*) er ihn — er vernäht seine Flügel, damit er nicht zu seinem Schwarm zurückfliegt — und schickt heimlich dem Besitzer des Taubers Nachricht, das Lösegeld (*fikāk*) zu zahlen. Wenn der Besitzer des Taubers die Botschaft ignoriert, dann schreitet der Fänger zum schlimmsten, was ein echter *ḥmēmāti* in der Welt fürchtet: Er verbreitet die Sache. Sobald der Betroffene davon hört, beginnen die Vermittlungen, und die Dreherei am Schnurrbart. Es sind entsetzliche, komplizierte Verhandlungen. Manche Tauber werden mit goldenen Armreifen freigekauft."[10]

Im Vertrauen auf die Schlagtreue (*tauṭīn*) ihrer Tauben provozieren die *ḥmēmātīye* bisweilen einander in der Öffentlichkeit, oder genauer: vor kundigen Zuhörern und Zeugen im *Qahwet el-ḥamām*, ihrem „Clublokal"[11], und schließen Wetten ab, daß ihre Tauber sich nicht von minderrassigen Tauben anlocken lassen. Dadurch kommt in den Sport der Taubenzüchter das Element des in der islamischen Gesellschaft streng verpönten Glücksspiels hinein, das die mittelalterlichen *fuqahāʾ* mit dem *laʿb bil-ḥamām* verbanden. Sollte darum nicht auch das „Spielen" selber mit dem gleichzusetzen sein, was die *ḥmēmātīye* von heute treiben,

---

[9] „Einzelne Tauben, deren Patriotismus (*waṭanīya*) schwach ist, deren Anhänglichkeit an den Stamm bröckelt, die sich bisweilen auch von Herzensangelegenheiten in die Irre leiten lassen." (KAYYĀLĪ: 62) Die *waṭanīya* ist ein Wortspiel auf *tauṭīn*, *muwaṭṭan* „Gewöhnung" bzw. „gewöhnt" an den heimischen Schlag, als term. techn. bereits bei ĞĀḤIẒ: *a.a.O.* III, 274.

[10] KAYYĀLĪ: 59. Vgl. auch die lebendige Schilderung bei MALINJOUD.

[11] Dort werden Tauben gehandelt, ausgelöst u.ä. Der Kaffeehauswirt, gewöhnlich ein emeritierter *ḥmēmāti*, muß oft als Schiedsrichter, Schlichter, Gutachter fungieren, vgl. KAYYĀLĪ: 58.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000216

das ja von heutigen *fuqahāᵓ*, wie das oben gebrachte Zitat aus ǦAMĀL AL-QĀSIMĪ zeigt, mit *laᶜb* bezeichnet wird?

Bejaht man dies — zu Recht, wie ich meine —, so ist man mit der Frage konfrontiert, wieso die alten Autoren, vor allem ǦĀḤIẒ, über das Spielen keine näheren Angaben machen. Ich glaube, hierauf die Antwort zu kennen: Diese Form des Taubensports wurde vor allem von der *ᶜāmma* ausgeübt. Darum mochten die alten Autoren sich nicht allzu eingehend mit ihr befassen. Sie richteten ihr Augenmerk lieber auf die feinere, weniger verfängliche oder sogar allgemein akzeptierte und auch in den höheren und höchsten Schichten der Gesellschaft verbreitete Liebhaberei, Reisetauben zu züchten oder zu halten.[12] Mit dem Niedergang der Taubenpost (vgl. Art. *ḥamām* von G. VIRÉ in *EI*²) ging sicher auch die Zucht der Brieftauben zurück. Die politischen Verhältnisse erlaubten ja kaum einen gefahrlosen Transport von Reisetauben über größere Distanz. So mag es zu erklären sein, daß die Taubenliebhaber sich auf das „Spielen" beschränkt haben und, der Ächtung durch die Gesellschaft trotzend, ihre Liebhaberei bis in unsere Tage ausüben, in denen Altstadtsanierungen, Hochhauskonglomerate, Asphalt und Beton ihren Bewegungsraum immer mehr einengen.

[12] Vgl. die Anekdote bei ǦĀḤIẒ: *Ḥayawān*. III, 297, in der ein Sulaimān mit dem Beinamen az-Zaǧǧāl („Reisetaubenzüchter") über jemanden äußert: *Lammā balaġanī annahū yalᶜabu bil-ḥamāmi, saqaṭa min ᶜainī.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000217

DER SCHATZ IM HAUPTE DES GÖTZEN

VON

ULRICH HAARMANN

I

HANS ROBERT ROEMER hat mit der Veröffentlichung des letzten und zeitgenössischen Bandes der neunbändigen Universalchronik *Kanz ad-durar wa-ǧāmiᶜ al-ġurar* des nach dem Jahre 1336/7 verstorbenen Abū Bakr b. ᶜAbdallāh b. Aibak ad-Dawādārī die Aufmerksamkeit auf einen der eigentümlichsten Autoren des arabischen Spätmittelalters gelenkt. Ibn ad-Dawādārīs Originalität, vom Verfasser selbst immer wieder beschworen,[1] beruht nicht auf herausragenden Einzelleistungen in den beiden Disziplinen, in denen er sich versucht hat, der Geschichtsschreibung und dem *adab*; er war gewiß kein prominenter Adept der gelehrten und literarischen Schule Ägyptens und Syriens, in der beflissen und, gerade nach der Krise des Islams in der Mitte des 13. Jahrhunderts nach dem Fall Bagdads, ängstlich-beharrend die Bildungsgüter der überlieferten Kultur in arabischer Sprache weitergepflegt und -vermittelt wurden; BERNARD LEWIS spricht vom Mamlukenreich treffend als einem „islamischen Byzanz". Er reproduzierte in seinen sieben Anthologien — die leider nicht erhalten sind, zu beträchtlichen Teilen aber in die Chronik *Kanz ad-durar* integriert wurden — das poetische Repertoire des literarisch Interessierten der späten Ayyubidenzeit und sammelte *adab* in seinen markantesten und bizarrsten Formen,[2] seine eigene

---

[1] *Kanz ad-durar*. I, Hs Ayasofya 3073, 10: *lā yuqāsu bil-munāẓara*, und öfters mehr.

[2] In *Kanz ad-durar*. II, Hs Ayasofya 3074, 306-350, zitiert er die berühmtesten Gedichte der *ǧāhilīya*; in Bd. I fügt er zwei bunte, wenn auch in sich recht disparate Exkurse (*muḥāḍara*) ein, einen systematischen Überblick über die arabische Frühlings- und Jahreszeitenpoesie (*al-muḥāḍara al-awwala* [sic!] *wa-hya r-rabīᶜīya*, S. 249-314),

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000218

Sprache und sein eigener Stil aber waren, gemessen an den klassischen Normen, höchstens mittelmäßig. Nicht viel überzeugender ist Ibn ad-Dawādārīs historiographische Leistung, wenn man sie an den strengen, durch die Ḥadīṯwissenschaft bestimmten Konventionen der großen Historiker der Abbasidenzeit mißt. In seiner Chronik *Kanz ad-durar* auf sieben ausführliche Bände verteilt, in einer weitgehend autonomen Epitome *Durar at-tīǧān wa-ġurar al-azmān* auf einhundertundzwanzig, von belletristischem Ballast fast völlig freigehaltene Seiten zusammengedrängt, trägt er in biederer annalistischer Manier die Ereignisse der islamischen Geschichte vor. Der in seiner Zeit noch immer hochgehaltenen Forderung nach kritischer Auseinandersetzung mit den benutzten Quellen kommt er nur selten nach, ja, er fälscht sogar die Namen von Gewährsleuten.[3] Daß er manches kostbare verschollene Chronikfragment, namentlich zur Fatimidengeschichte (die Aufzeichnungen des Sayyid Aḫū Muḥsin u.a.), in seinem Werk bewahrt hat, ist nicht sein spezifisches Verdienst. Mit den voluminösen historischen und biographischen Kompendien der berühmten Zeitgenossen an-Nuwairī, aḍ-Ḍahabī und Ḫalīl aṣ-Ṣafadī konnte sich sein Œuvre in der Gunst des Publikums nicht messen; seine Kurzchronik scheint im übrigen weiter verbreitet gewesen zu sein als das großangelegte neunbändige Hauptwerk.[4]

Ibn ad-Dawādārīs Stärken, die ihm zu Recht in der Forschung einen besonderen Rang unter den arabischen Geschichtsschreibern der Mamlukenzeit verschafften, liegen vielmehr abseits der ausgetretenen Pfade spätmittelalterlicher Schriftstellerei. Sein Werk kennzeichnet besonders deutlich die sich im 13. und 14. Jahrhundert auflösenden Grenzen zwischen *adab* und Chronistik, ohne daß sich der Autor selbst, dem es an Eitelkeit nicht mangelte, oder aber spätere Geschichtstheoretiker wie as-Saḫāwī dieser Innovation, der inneren Literarisierung des *tārīḫ* hinter unversehrter annalistischer Fassade, wirklich bewußt gewesen wären.

---

der wohl die Aufmerksamkeit der Literaturwissenschaftler verdiente, und einen zweiten über die Träger der *awā'il*, menschlicher Erstlingsleistungen vor dem Islam und im Islam (*al-muḥāḍara aṯ-ṯāniya al-awāyilīya*, S. 314-342), den er mit einem Kapitel über deren genealogisches Gegenbild beschließt, die *a'raqūn* (S. 336-342), also diejenigen prominenten Inhaber bestimmter Eigenschaften, in deren Familie diese Eigenschaft über die meisten Glieder kontinuierlich am längsten beheimatet ist.

[3] Vgl. HAARMANN: *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit*. Freiburg 1969, 183-198.

[4] Hierzu siehe: *Quellenstudien*, 82-83.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000219

Unterhaltsame Stories und erbauliche Anekdoten werden aus ihrem traditionellen Kontext, den *adab*-Anthologien und der Fürstenparänese, herausgelöst und in die streng gegliederten Chroniken zur Kurzweil des Lesers eingefügt. In diesem umfangreichen Erzählgut, das aus Quellen stammt, die dem Historiker strenger Schule bisher verschlossen waren, beansprucht das Wunderbare einen ständig größer werdenden Raum. Die *ᶜaǧāᵓib wa-ġarāᵓib* werden geradezu zum heuristischen Prinzip dieser neuen, an einen historischen Roman gemahnenden verschöngeistigten Geschichtsschreibung, die im Werke des Ibn Iyās zum Ausklang der Mamlukenzeit ihren Höhepunkt und auch ihr Ende finden sollte. Im Zweifelsfall gebührt der volkstümlichen und anschaulichen — mündlichen oder schriftlichen — Nachricht Vorrang vor der dürren, wenn auch seriöseren Überlieferung aus gesicherten Quellen. Ibn ad-Dawādārī zitiert ausführlich die Vulgärpoesie seiner Zeit, z.B. in einem Appendix zum achten Band seiner Universalchronik, aber auch das lokale ägyptische und das türkisch-mamlukische Sagengut des ausgehenden 13. und des beginnenden 14. Jahrhunderts.

Ibn ad-Dawādārīs Interesse an türkischen Themen, aber wohl auch seine markante literarisch-mythische Geschichtsschau überhaupt,[5] hängen mit seiner Person und seinem ethnischen Hintergrund zusammen. Er war Mamlukensproß, ein *ibn an-nās*, der sich freilich im Gegensatz zu den meisten türkischstämmigen Gelehrten seiner Zeit sehr beredt zu dem kulturellen und literarischen Erbe seiner Vorfahren bekannte und damit seiner Leserschaft neuartige und zugleich aktuelle Themen offerierte.

Ein Passus in der Epitome unter dem Bericht über das Jahr 698 H. — im Kontext der Schilderung der Ermordung Sultan Lāǧīns und seines Stellvertreters Mankūtimur[6] — gibt zusätzliche Informationen über den türkischen Stammbaum und das türkische Bewußtsein Ibn ad-Dawādārīs. Sein Großvater mütterlicherseits, ein kiptschakischer Haudegen aus dem Baḥrīya-Regiment, das die Geschichte Ägyptens zwischen 1250 und 1260 so maßgeblich mitgeprägt hat, hatte für 50.000 Dinar, eine hohe Summe, eine gewiß sehr attraktive Sklavin ᶜAnbā (?) Ḫātūn gekauft, die er kurz danach freiließ und mit dem damals noch unbedeutenden

---

[5] Dieser Gedanke ist ausführlich dargelegt in HAARMANN: *Alṭun Ḫān und Čingiz Ḫān bei den ägyptischen Mamluken.* In: Der Islam 51 (1974), 36.

[6] *Durar at-tīǧān*, Hs Al Damad Ibrahim Paşa 913, Jahr 698, 2. und 3. Seite (nicht paginiert).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000220

einfachen Mamluken (*ǧundī*) Ḥusām ad-Dīn Lāǧīn verheiratete. Jahrzehnte später, als Lāǧīn Sultan Kitbuġā als *nāʾib* diente, bewahrte diese „Verschwägerung" (*muṣāhara*) mit einem so hohen Herrn Ibn ad-Dawādārīs Vater vor Schmach, als er bei Schanzarbeiten in Gize, zu denen das ganze Heer (gemeint ist die *ḥalqa*) des Bezirks abkommandiert war, von Lāǧīn bei einem Inspektionsritt untätig angetroffen wurde. Selbst wenn unter dem Sultanat Lāǧīns kurz danach durch die Intrigen des bei Groß und Klein verhaßten Vizekönigs Mankūtimur die besondere Stellung der Familie untergraben, Ibn ad-Dawādārīs Vater aller Ämter im Heere entkleidet und dieser mit dem „allerminderwertigsten Lehen" bedacht wurde, das es im Rahmen des ar-Rauk al-ḥusāmī zu verteilen gab, so festigte doch diese Beziehung bei Ibn ad-Dawādārī das Gefühl, zum gehobenen mamlukischen Adel, den *āḥād an-nās*, zu gehören. Die möglicherweise gefälschte Genealogie, die ihn väterlicherseits direkt mit Aibak al-Muᶜaẓẓamī, dem kultivierten und als syrischer Reichsverweser, Mäzen und Kämpfer gleichermaßen bekannten Herrn von Ṣarḫad im Ḥaurān verband,[7] war ein weiteres Mittel, sich dem in seinem Werk immer wieder enkomiastisch angesprochenen Souverän, al-Malik an-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn, anzudienen, der wie er selbst ein wenn auch purpurgeborener *ibn an-nās* war. Historiographischer Beweis für sein besonderes Interesse an türkischen Themen ist die Verwendung des apokryphen „türkischen Buchs", in dem der Erzähler die Stammeslegende der Türken und Mongolen ausbreitet.[8]

II

Kehren wir zu der Vorliebe des Autors für die Volkstradition und die Folklore zurück. Im ersten Band seiner Universalchronik gibt er ein umfangreiches, näheres Studium verdienendes Kaleidoskop der *ᶜaǧāʾib* der Welt.[9] Die Gegenstände sind mannigfaltig. In seinem Bericht über die Gewürz- und Märcheninsel Ceylon (Sarandīb) schildert er das Rhinozeros, *karkaddan*,[10] das er als kleiner Knirps, der noch nicht einmal fest im Sattel saß, in den Tagen al-Ašraf Ḫalīls baß erstaunt in den Straßen Kairos in der Obhut der mamlukischen Hofraubtierwärter

---

[7] *Alṭun Ḫān*, 8 mit Textverweisen.

[8] *Alṭun Ḫān*, passim.

[9] Der kosmographische Teil des Bandes beginnt auf S. 13, 19 mit dem Kapitel über die Erschaffung der Welt. Ein enggefaßter Abschnitt über Mirabilia (*ḏikr mā fī d-dunyā min al-ᶜaǧāʾib wa-funūn al-ġarāʾib*) folgt S. 183,9 - 237,14. Eine von Ibn ad-Dawādārīs Hauptquellen zu diesem Gegenstand ist Aḥmad b. ᶜUmar b. Anas al-ᶜUḏrīs *K. Tarṣīᶜ al-aḫbār wa-tanwīᶜ al-āṯār wal-bustān fī ġarāʾib al-buldān wal-masālik ilā ǧamīᶜ al-mamālik*, vgl. *Kanz.* I, 233,17 ff.

[10] Vgl. die Expertise in Ullmann: *WKAS.* I, 136 b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000221

(*ḫayawāndārīya*)[11] beobachten konnte;[12] er schwärmt vom Lande Tibet, in dem es, wie auch in China, weder Krankheit noch frühen Tod gebe und dessen Könige ehemals, so macht Ibn ad-Dawādārī in einer Volksetymologie dem Leser weis, Tabābiᶜa (!) und dann Ḫāqān genannt worden seien;[13] er preist überschwenglich und detailfreudig die Zitadelle Kairos mit ihren Bauten,[14] darin ein Vorläufer Evliyā Čelebīs im 17. Jahrhundert.

Der längste Abschnitt in seinem bunt gemischten Katalog der Mirabilia der bewohnten und unbewohnten Welt ist den Pyramiden gewidmet, dem unangefochten größten Weltwunder des Altertums.[15] Einen Großteil seiner Informationen über die Pyramiden, ihre Maße, ihren Zweck und vor allem ihre Erbauer — ein Thema, das spätestens seit al-Masᶜūdī zum festen Bestand der islamischen Kosmographen und Universalhistoriker gehört — gibt Ibn ad-Dawādārī vor, auf einer Inspektionsreise von einem Mönch Barṣaumā in Schenutes Weißem Kloster bei Sohag in Oberägypten diktiert bekommen zu haben, der ex tempore aus einer mysteriösen koptischen Chronik (*kitāb qibṭī*)[16] die gesamte Frühgeschichte Ägyptens vor und nach der Sintflut in arabischer Übersetzung vorgetragen habe.[17]

In das Pyramidenkapitel des ersten Bandes (im zweiten folgt ein weiteres im Kontext der Regierung des legendären Erbauers, Königs

---

[11] Nach GAUDEFROY-DEMOMBYNES: *La Syrie à l'époque des Mamelouks*. Paris 1923, lxiii, Anm. 5, der sich auf al-Qalqašandīs *Ṣubḥ al-aᶜšā* stützt, gewinnt man den falschen Eindruck, als handle es sich bei dem *ḫayawāndār* um einen Hüter von Volieren.

[12] *Kanz*. I, 151, 17 ff. Das Nashorn ist ein Geschenk des Herrn des Jemen und wird an einer Kette herumgeführt.

[13] *Kanz*. I, 93, 1 ff. Der Autor schreibt, wie so oft, hyperkorrekt *aṭ-Ṭibit*.

[14] *Kanz*. I, 137, 6 ff.

[15] *Kanz*. I, 191, 1 ff.

[16] *Kanz*. I, 192; II, 71, 19 ff.

[17] *Kanz*. II, 71, 19: ذكر الكهّان القديمة بمصر من قبل الطوفان : لما اشترطنا ذكر الكهّان القديمة بمصر ذكرناهم من قبل الطوفان ليكون سماعهم للتعجّب لا للتصديق فانّ هذا الكلام لم اجده في كتب أحد [72] من أرباب التاريخ وانما نقلته من كتاب قبطيّ وقع لي لما وجّهني كريم الدين الكبير رحمه الله الى الوجه القبلي بسبب ترميم الكنايس والأديرة ، فوجدت هذا الكتاب في الدير الابيض الذي مقابل سوهاي ، وكان به رجل واهب فاضل ، يقال له برصوما ، فلما تجارينا في أمر تاريخ مصر أحضر هذا الكتاب وقرأه عليّ وفسّره بالعربي فاستنسخت منه في طول مدّة اقامتي بذلك الدير ما انا ذاكره هاهنا فان فيه من العجايب والغرايب ما لم يسمع بمثله فهذا الذي حثّني حتى وضعته في هذا التاريخ .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000222

Sūrīd)[18] eingefügt sind zwei aparte Sphinxgeschichten, die ganz aus dem volkstümlichen Milieu des frühen 14. Jahrhunderts stammen. Wir wollen diese beiden Sagen übersetzen und sie mitsamt ihrem unmittelbaren Kontext volkskundlich und, wenigstens skizzenhaft, auch literarisch untersuchen. Der arabische Text der beiden Geschichten einschließlich der verbindenden Partien wird im Anhang herausgegeben.

„In der Nähe [der Pyramiden] ist ein gewaltiger Fels, aus dem man den Kopf eines Menschen als Götzenbild geformt hat. Man nennt ihn die Sphinx (*Abū l-Haul*). Ein vertrauenswürdiger Scheich aus dem Fayyūm, der einmal mit mir zusammen zu Schiff nach Oberägypten reiste, hat dazu eine seltsame Geschichte erzählt. Er sprach: Ich hatte einen bettelarmen Neffen in der Stadt Fayyūm,[19] der sich mit seinem Kamel für die Strecke vom Fayyūm nach Kairo und zurück verdingte. Eines Nachts erschien ihm plötzlich in der Stadt Fayyūm im Traum eine Gestalt und sagte zu ihm: ‚Steh auf und hol dir deinen Lebensunterhalt aus dem Ohr der Sphinx.' Er wachte auf, sprach: ‚Gott steh mir bei' (*taᶜawwaḍa*) und schlief wieder ein. Dreimal kam die Gestalt und sprach zu ihm in dieser Weise. Da erhob er sich, sagte seiner Frau aber nicht, was geschehen war. Er vertraute ihr das Kamel an und sagte: ‚Ich habe von dem So-und-So in der-und-der Stadt noch meinen Lohn zu bekommen und bin darum heute und morgen außer Hauses.' Er ging fort und hielt nicht inne, bis er zu den Pyramiden kam, und zwar auf einem Weg, der als der Weg al-ᶜUbaids[20] bekannt ist und von dem

---

[18] *Kanz*. II, 76 (über Polemon/Philemon al-Kāhin), 77,1 - 84,6 (über Sūrīd).

[19] Der Geograph AL-IDRĪSĪ geht ausführlich auf das Fayyūm, das Reich des Propheten Joseph, ein, s. *K. Nuzhat al-muštāq fī ḫtirāq al-āfāq*, hrsg. und übs. von R. DOZY und M.J. DE GOEJE. Leiden 1866, ²Amsterdam 1969, 146-48 (arab. Text) und 175-77 (franz. Übs.). - In unserem Kontext wichtige Literatur zum Fayyūm und zu Madīnat al-Fayyūm, dem alten Arsinoe, verzeichnet JEAN MASPERO und GASTON WIET: *Matériaux pour servir à la géographie de l'Egypte*. (Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire. 36). Kairo 1919, 142-43.

[20] Oder aber: „Straße der Sklaven (*al-ᶜabīd*)"? — Den versprochenen Hinweis auf diesen Weg habe ich in den späteren Teilen der Chronik *Kanz ad-durar* nicht finden können. AS-SUYŪṬĪ: *Kaukab ar-rauḍa*. Hs Berlin 6111, fol. 12b, spricht von der Inbesitznahme der Insel Rōḍa durch die Sklaven/durch al-ᶜUbaid (*ḏikr istīlāᵓ al-ᶜ-b-y-d ᶜalā r-Rauḍa*); vielleicht besteht zwischen diesem Ereignis und der Bezeichnung des Weges, auf dem sich der Fayyūmī den Pyramiden nähert, ein Zusammenhang. - Auch ĞAMĀL AD-DĪN AL-IDRĪSĪ: *K. Anwār ᶜulūw al-aġrām fī l-kašf ᶜan asrār al-ahrām*. Hs München Aumer 417, erwähnt in seinem Kapitel über die Wege von Kairo zu den Pyramiden (fol. 35b-40a) diesen Weg nicht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000223

noch die Rede sein wird. Schließlich gelangt er bis unterhalb der Sphinx. Er ging immer wieder um sie herum, blieb stehen und schaute auf sie ohne zu wissen, was er nun eigentlich tun solle. Er war ratlos. Plötzlich hielt bei ihm ein Kriegsmann an, hoch zu Pferde, mit einer herrlichen Rüstung, der ihn anherrschte: ‚Was treibst du denn da?' — ‚Herr, ich gehe meines Weges'. — ‚Nein, schon eine ganze Weile beobachte ich dich, wie du um den Götzen herumgehst und ihn anschaust. Also sag mir, was du vorhast, sonst töte ich dich. Entweder bist du ein Wegelagerer oder aber ein Schatzsucher (*maṭālibī*).' — Dann bedrohte er ihn mit seiner Keule, so daß dieser keinen anderen Ausweg mehr sah und zu erzählen begann. — ‚Nun, in Gottes Namen, Herr, meine Geschichte ist so und so.' — Da stieg der Soldat vom Pferd und sagte ihm: ‚Da, halte mein Pferd, ich will derweil hochsteigen und holen, was im Ohr der Sphinx steckt und dir davon geben.' — Aber siehe da, kaum war er hochgeklettert und hatte seine Hand nach dem Ohr der Sphinx ausgestreckt, als ihn eine Sandviper, die in eben diesem Ohr ihr Nest hatte, biß und er tot herabstürzte, schwarz wie Kohle. Als der andere erkannte, daß den Soldaten sein Los ereilt hatte, da fand er an seiner Hüfte einen Geldbeutel mit tausend Dirham, nahm seinen Gürtel an sich, löste die Silberbeschläge von seinem Sattel und von seiner Rüstung, ließ das Pferd laufen und begab sich wieder auf den Heimweg. Dieses Ereignis aber war die Ursache seines Reichtums, und er wurde ein wohlhabender Mann".

Auch in der zweiten Geschichte, der wir uns nun zuwenden wollen, kommt ein armer Teufel, ein gewisser Ibn al-Ǧabbās, „der Sohn des Gipsbrenners", unerwartet zu großem, diesmal geradezu legendärem Wohlstand, der den Zeitgenossen die Sprache verschlug (*tuḥayyiru l-ᶜuqūl*). Sowohl der Autor selbst als auch der eben genannte Scheich aus dem Fayyūm kannten diesen Krösus persönlich. Nach dem Zeugnis des letzteren soll er täglich im Werte eines Golddinars Früchte verzehrt, vierzig Konkubinen (*ḥaḍīya*, *ḥaḍāyā*, sic!) aus aller Herren Länder sein eigen genannt und seiner Lieblingssklavin zur Geburt des Sohnes ein rauschendes Fest gegeben haben, bei dem die übrigen Sklavinnen in die Gewänder der Frauen der höchsten Emire des Staates gehüllt an ihrem Wochenbett vorbeidefilierten.[21]

[21] *Kanz ad-durar*. I, 194,16 - 195,9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000224

Jetzt will der Leser natürlich wissen, woher diese unermeßlichen Reichtümer stammen, und der Autor gibt zwei, inhaltlich und stilistisch völlig disparate Versionen über den Ursprung des Geldes. Die eine, die uns besonders interessiert, ist märchenhaft und literarisch und stammt wieder von dem Mann aus dem Fayyūm. Die zweite ist realistisch und prosaisch, um nicht zu sagen, banal: Danach habe jener Ibn al-Ǧabbās die Sinne seines Dienstherrn, des Verwalters der königlichen Schatzkammer (*ḫazindār*) unter Sultan al-Ašraf Ḫalīl, betört und sei, wie die Dinge nun einmal sind (*fa-ḥaṣala mā ḥaṣala*), auf diesem Wege zu seinem Reichtum gelangt. Ibn ad-Dawādārīs Gewährsmann ist sein Wohltäter, wohl der Qāḍī Faḫr ad-dīn (st. 732/1332), der lange Jahre Sultan al-Malik an-Nāṣir Muḥammad als Heeresinspekteur (*nāẓir al-ǧuyūš al-manṣūra*) diente; Ibn ad-Dawādārī dedizierte ihm sein Adabwerk *Ḏaḫāyir al-aḫāyir*.[22] Der Verfasser trägt nach, mit seinem Reichtum habe sich Ibn al-Ǧabbās, dem er selbst begegnet sei, in der Bevölkerung keine Freunde gemacht. Bei seinem Vater habe man sich einmal bitter beklagt, er halte mit seinem Harem tagelang die Badehäuser der Stadt belegt. Er sei schließlich reich gestorben, ohne daß er jemals sein Geheimnis enthüllt habe. Sein Sohn, den er selbst gut kenne, habe in bitterer Armut in einem Winkel Kairos gelebt und Mühe gehabt, sich und seine Mutter, jene stolze Favoritin von einst, mit einem erbettelten Dirham pro Tag zu ernähren.[23]

Die andere Ätiologie des unerwarteten Reichtums, wiederum aus dem Munde des alten Fayyūmī, führt uns in die Welt der Legende und des Zaubers zurück:

„Der Vater dieses Ibn al-Ǧabbās besaß in Altkairo eine Gipsbrennerei und starb, als der Sohn noch jung war. Dieser verschwendete in kurzer Zeit alles, was ihm der Vater hinterlassen hatte und geriet in hohe Schulden. Schließlich bekam er es mit der Angst zu tun und fürchtete, in Schuldhaft genommen zu werden. Er steckte zwei Fladen Brot und etwas Käse ein und setzte über den Nil auf das andere Ufer von Gize über, um sich so seinen Gläubigern zu entziehen. Als er zu den Brückenbögen (*qanāṭir*)[24] von Gize gelangte, fand er ein Stück alten

[22] *Kanz ad-durar*. II, 318, 1 ff.

[23] *Kanz ad-durar*. I, 196, 4-17.

[24] Zu den bei HAARMANN: *Evliyā Čelebīs Bericht über die Altertümer von Gize*. In:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000225

Papiers, das jemand weggeworfen hatte. Er las es und — siehe! — da stand das folgende: ‚Kapitel über den Dinar. Hol dir Weihrauch von der-und-der Art, gehe hinaus zur Sphinx, zünde den Weihrauch an und lies diese Namen sieben Mal, während der Weihrauch abbrennt. Da wird sie dir die Zunge entgegenstrecken und darauf wird ein Dinar liegen. Nimm die Münze furchtlos von der Zunge herunter. Wenn du sie dann in der Hand hältst, brenn Räucherwerk über ihr auf die-und-die Art ab und leg sie auf eine Waagschale. Da wirst du auf der anderen Waagschale ebenfalls einen Dinar finden. Nimm den und leg ihn zu dem ersten. Da wirst du auf der anderen Waagschale *zwei* dieser Art finden und so wird es ohne Ende (*lā nihāya*) weitergehen.' — Darauf kehrte er zum Markt von Gize zurück, kaufte den Weihrauch und begab sich hinaus zur Sphinx. Dort tat er alles genauso, wie ihm geheißen war, und in der Tat erschien der Dinar und wurde zur Ursache seines Wohlstandes."

III

Damit endet der zweite Bericht über die Sphinx. Beide Geschichten bekunden die Macht, die die altägyptischen Denkmäler und die — *horribile dictu*! — mit menschlichen Zügen ausgestattete Sphinx insbesondere auf die Sinne und die Phantasie der Leute ausübten.[25] Wir befinden uns im 14. Jahrhundert, einer kritischen Zeit, in der Ägypten von wirtschaftlichen Katastrophen heimgesucht wurde, in der der Schwarze Tod einen großen Teil der Bevölkerung dahinraffte und das verzweifelte Volk zur Empörung orthodoxer Eiferer altehrwürdige, außerhalb des Islams stehende religiöse Symbole wiederentdeckte.

Turcica 8 (1976), 210, Anm. 112, verzeichneten Literaturhinweisen ist hinzuzufügen: Ibn al-Wardī (st. um 1446): *Ḫarīdat al-ʿaǧāʾib wa-farīdat al-ġarāʾib*. Kairo o.J., 34 „In Gize stehen die Arkadenpfeiler, derentgleichen es sonst nirgendwo gibt; es sind vierzig Bögen, die in einer Linie aneinandergereiht sind"; verkürzt zitiert diesen Passus (nach Ibn al-Wardī) Murtaḍā Beg b. Muṣṭafā Beg b. Ḥasan Beg al-Kurdī (st. nach 1721): *K. Tahḏīb al-aṭwār fī ʿaǧāʾib al-amṣār*. Hs Berlin 6142 (Sprenger 23), fol. 69a.

[25] Mittelalterliche muslimische Berichte über die Sphinx habe ich andernorts zusammengestellt und religionssoziologisch zu interpretieren versucht, vgl. Haarmann: *Die Sphinx. Synkretistische Volksreligiosität im spätmittelalterlichen islamischen Ägypten*. In: Saeculum 29 (1978), 367-84.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000226

Bevor wir uns mit der Komposition und den Themen der beiden Geschichten näher befassen, sollte man kurz prüfen, ob diese Texte historische bzw. archäologische Quellen sind, ob sich aus ihnen etwas über den Zustand der Sphinx im 14. Jahrhundert erfahren läßt, so wie wir etwa den Mitteilungen arabischer Autoren und europäischer Reisender der gleichen Zeit entnehmen, die Pyramiden seien noch mit Hieroglyphen bedeckt gewesen.[26] Eines ließe sich nennen. In der ersten Geschichte heißt es, der Reitersmann habe zum Ohr der Sphinx hochklettern (*ṭalaᶜa*, *tasallaqa*) müssen, in der zweiten hingegen hören wir, daß Ibn al-Ǧabbās ohne Mühe zum Mund bzw. zur Zunge des Götzen habe hinaufreichen können. Der untere Rand des Kopfes muß also damals etwa mannshoch über den Sand hinausgeragt haben.

Schwieriger ist es, in die Fülle der Motive dieser Geschichten Ordnung zu bringen. Beide sind — soweit sich dies heute sagen läßt — Unika und stehen als Erzählungen isoliert in der mittelalterlichen Volksliteratur Ägyptens. Ihre Einmaligkeit hängt damit zusammen, daß sie in höchstem Maße ortstypisch und damit auch ortsgebunden sind. Jenseits Ägyptens, ja wohl schon Unterägyptens, wußte man mit der Sphinx von Gize, dem Zentrum beider Handlungen, schwerlich etwas genaueres anzufangen. Darum hätten diese beiden Geschichten kaum außerhalb der engen Nachbarschaft in der uns vorliegenden Form lebendige Wurzel schlagen können. Die Sphinx hätte sich auch nicht ohne weiteres durch ein anderes Idol ersetzen lassen; ihre Dimensionen und vor allem ihr geographischer

---

[26] Ibn ad-Dawādārī: *Kanz ad-durar*. I, 191, 5 ff., widerlegt durch den Augenschein die Behauptung seiner Hauptquelle Sibṭ b. al-Ǧauzī, die Pyramiden seien mit Alabaster bzw. Marmor (*marmar*) verkleidet und mit allen möglichen Schriften der alten Welt, griechisch, hebräisch, syrisch, *musnada*, ḥimyaritisch sowie lateinisch und altpersisch (*wa-kaḏālik ar-rūmīya wal-fārisīya al-qadīmān*, sic!) bedeckt gewesen. In Wirklichkeit seien - und sind - es (darin stimmt er mit dem zeitgenössischen Pyramidenbesucher Wilhelm von Boldinsel überein) Kalksteinplatten, in die nur eine einzige Schrift, nämlich Hieroglyphen, eingeritzt sei, gebe es doch niemanden, so argumentiert er recht skurril, der sie hätte lesen können, während man für alle die genannten anderen Alphabete auch noch zu seiner Zeit, dem frühen 14. Jahrhundert, hätte Spezialisten finden können. As-Suyūṭī: *Ḥusn al-muḥāḍara fī tārīḫ Miṣr wal-Qāhira*. Kairo 1387/1967, I, 73,5-9, ersetzt in der Liste alter Schriften das redundante *musnad(a)* (= ḥimyaritisch) durch „indisch" (*as-sindīya*) und verzichtet auf das verwirrende Epitheton *al-qadīmān*. Es ist interessant, diese Liste der „alten obskuren Schriften" (*al-aqlām al-qadīma al-muᶜǧama*) bei Sibṭ b. al-Ǧauzī mit den acht semitischen Schriften, (incl. Arabisch) zu vergleichen, von denen Athanasius von Qūṣ (Vgl. G. Bauer: *Athanasius von Qūṣ. Qilādat at-taḥrīr fī ᶜilm at-tafsīr*. Freiburg 1972, 304), Ibn ad-Dawādārīs Zeitgenosse, spricht. S. auch W.W. Müller in: ZDMG 125 (1975), 170.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000227

Standort in der Nähe der Pyramiden an der Grenze von Wüste und Fruchtland der Stadt Kairo gegenüber machte sie unverwechselbar.

Dennoch aber mangelt es nicht an Motiven, die uns aus ägyptischem und nichtägyptischem Erzählgut vertraut sind. Als erstes drängt sich eine Assoziation aus dem Neuen Reich Altägyptens auf. Zwei Herrschern der 18. Dynastie, Amenophis II. und Thutmosis IV., die beide kurz hintereinander um die Wende des 15. zum 14. Jahrhundert regierten, wird von der Sphinx unerwartet in einem Traum die Königsherrschaft verheißen, und zwar als sie sich zur Zeit des höchsten Sonnenstandes in ihrem Schatten von der Gazellen- und Löwenjagd ausruhten. Die Sphinx, die Herrin der Ebene von Gize, erbittet als Gegengabe, vom Sand befreit zu werden, der auf ihr lastet.[27] Wir sehen, die Funktion der Sphinx als einer Beschützerin des Fruchtlandes gegen den Wüstensand, von der zahlreiche arabische Autoren des Mittelalters sprechen, ist wenigstens drei Jahrtausende lebendig geblieben.

IV

Aber auch in der arabischen, und sogar in der europäischen Volksliteratur des Mittelalters lassen sich einzelne Übereinstimmungen nachweisen. Unsere erste Geschichte erweist sich bei genauerem Hinsehen sogar als Vertreter des bekannten Sagentypus vom „Traum vom Schatz auf der Brücke",[28] der sich im islamischen Orient, in Nord-, West- und Mittel-

---

[27] Diese berühmte Legende ist auf der „Traumstele" zwischen den Pfoten der Sphinx festgehalten. Den Text gibt W. HELCK: *Urkunden der 18. Dynastie.* Heft 19. Berlin 1957, 1539-45 (Urkunden des ägyptischen Altertums. IV); SERGE SAUNERON: *Les Songes et leur interprétation dans l'Egypte ancienne.* In: Les Songes et leur interprétation. Sources orientales. II. Paris 1959, 22-24, hat ihn ins Französische übersetzt. Siehe vor allem auch ALFRED WIEDEMANN, Hrsg.: *Herodot's zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen.* Leipzig 1890, 600.

[28] AT 1645 (= AARNE-THOMPSON). STITH THOMPSON: *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography.* ²Helsinki 1964, 469, FFC 184). — Maßgeblich zu diesem Sagentypus ist noch immer die gelehrte Untersuchung von JOHANNES BOLTE: *Zur Sage vom Traum vom Schatze auf der Brücke.* In: Zeitschrift des Vereins für Volkskunde 19 (1909), 289-298, hier besonders 296 ff. BOLTE betont zu Recht die für unsere spätere Argumentation wichtige „Anknüpfung der Sage an ein auffälliges Denkmal" (*ibidem* 294, Anm. 2). Die von 1909 bis 1967 erschienene umfangreiche Literatur zum Typus AT 1645 ist verzeichnet bei LUTZ RÖHRICH: *Erzählungen des späten Mittelalters und ihr Weiterleben in Literatur und Volksdichtung bis zur Gegenwart.* II. Bern/München 1967, 429-438. ROBERT IRVIN und PETER HOLT/London verdanke ich den Hinweis auf die analoge Geschichte von John Chapman, dem „Pedlar of Swaffham", vgl. ELIZABETH

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000228

europa und — wohl von dort kommend — in Lateinamerika, auf den Philippinen und in Japan ausgebreitet hat und den vergleichenden Sagenforschern allerlei Rätsel über seine Genese und seinen Weg aufgegeben hat. Der Typus läuft in Europa — von der frühesten Fassung, dem niederdeutschen Karlmeinet aus dem frühen 14. Jahrhundert, in dem das Motiv der Brücke noch fehlt, abgesehen — nach folgendem Schema ab: Einem Armen träumt dreimal, auf einer markanten Brücke der Umgebung, sei es die Donaubrücke in Regensburg oder Wien, die Rheinbrücke in Basel, die Moselbrücke in Koblenz, die Moldaubrücke in Prag oder die Themsebrücke in London, werde er einen reichen Schatz finden. Er reist dorthin, findet aber trotz angestrengter Suche nichts. Schließlich wird er sogar noch von einem Soldaten oder einer anderen Respektsperson wegen seines seltsamen Tuns bedroht und zur Rede gestellt. Er gibt preis, was ihm widerfuhr, worauf der Soldat lachend erwidert, so einen komischen Traum habe auch er einmal gehabt, nämlich daß in dem-und-dem Dorf an dem-und-dem Fleck ein Schatz vergraben sei. Und ausgerechnet dieser Platz ist das Haus des Armen. Er kehrt heim und hebt den Schatz.

Die Parallelen zwischen diesem Typus und unserer Sage drängen sich auf. Zwei wichtige Unterschiede müssen jedoch festgehalten werden. Der erste ist der Ort der Schatzverheißung. Der Sphinx in Ägypten entspricht die Brücke in Europa oder in Japan. Beide sind markante geographische Punkte in der näheren Umgebung des in sich unbedeutenden Ausgangsortes der Sage. Der zweite Unterschied betrifft die Erzählstruktur. In der Sphinxsage fehlt das wichtige Abschlußmotiv des Doppeltraumes und der Rückkehr zum Ausgangspunkt, d.h. in unserer Sage hätte der Arme nicht durch die Rüstung des Soldaten, sondern nur durch einen zu Hause im Fayyūm vergrabenen Schatz reich werden dürfen. Statt dessen wird der Schatzweisende der europäischen Sage, nämlich der Soldat, hier zum Träger *eines* — wenn auch vordergründig nicht genau *des* im Traum versprochenen — Schatzes, in dessen Besitz der

---

M. HARLAND: *Norfolk and the Isle of Ely* (*Penguin Guides*). Harmondsworth 1949, 196.— In der vom Göttinger Seminar für Volkskunde betreuten *Enzyklopädie des Märchens* sind weitere Belege zu AT 1645 gesammelt worden, in die mir Herr HANS-JÖRG UTHER freundlich Einblick gewährt hat. Zu dem bereits erschienenen Stichwort „Ägypten" in der *Enzyklopädie des Märchens* (Verfasser OTTO SPIES) wären die hier vorgestellten beiden Sphinxgeschichten mit ihrem volkskundlichen Kontext nachzutragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000229

Held dadurch gelangt, daß an seiner Statt jener Soldat den im Traum gegebenen Befehl ausführt und den verhängnisvollen Platz — das Ohr der Sphinx — aufsucht.

Wir können hier sogar eine eigenartige Interferenz unseres Typus einmal mit dem in den Schatzsagen der Welt nicht seltenen Motiv beobachten, daß der Schatz zu Kohle wird, wenn er vom Unrechten bzw. zum unrechten Zeitpunkt gehoben wird,[29] zum anderen mit dem ebenfalls vertrauten Motiv des Schatzgeistes, der in der Gestalt eines Tieres,[30] in unserem Falle einer giftigen Schlange, einen Schatz gegen einen Eindringling — nämlich den Soldaten — verteidigt.[31] Erst der „Tod durch ein Tier"[32] läßt die im Traum gegebene Prophezeiung sich erfüllen. In dem gnostischen Altägyptenbild der mittelalterlichen Muslime erscheinen immer wieder Schlangen als Hüter der pharaonischen Schatzkammern[33] und es ist auffallend, daß in der islamischen Kunst Sphingen oft als Beschützer des kostbaren Lebensbaumes dargestellt werden.[34]

---

[29] Vgl. u.a. A. Depiny: *Oberösterreichisches Sagenbuch.* Linz 1932, 66 (Nr. 39), 69 (Nr. 62), 77 (Nr. 10). Edm. Veckenstedt: *Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche.* Graz 1880, 99 (Nr. 8). I. von Zingerle: *Sagen aus Tirol.* ²Graz 1969, 351 (Nr. 618). J.N. von Alpenburg: *Deutsche Alpensagen.* Wien 1861, 257 (Nr. 267). Den Zugang zu diesem Material verdanke ich Frl. G. Meinel, Forschungsstelle Sage, Universität Freiburg.

[30] Vgl. auch das Tier Rabōṣa, das Schätze bewacht und Auskunft gibt über den Ort des Schatzes: Den Hintern des Esels. Siehe G. Bergsträsser: *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Maᶜlūla in deutscher Übersetzung. Hauptsächlich aus der Sammlung E. Prym's und A. Socin's.* Leipzig 1915, ²Nendeln/Liechtenstein 1966. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XIII/3), 105-6.

[31] Vgl. z.B. Lauri Simonsuuri: *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen.* Helsinki 1961. (FFC 182), 142, P 301 (Schatzgeist - Katze, Schlange, Hund, Ochse - schützt Schatz); vgl. auch *ibidem* P 321 (Geist fordert zur Schatzhebung auf; Schatzhebung wird im Traum zwei-, dreimal angeraten; wer richtig vorgeht, erhält Schatz.)

[32] Es dominiert der Typus, in dem einem Mächtigen der Tod durch ein genanntes Tier zu einer bestimmten Stunde vorausgesagt wird; berühmt ist die Erzählung der altrussischen Nestorchronik, nach der sich aus dem Kadaver des Pferdes, das als Mörder des Mächtigen geweissagt und deshalb getötet worden war, eine Schlange ringelt, die die Prophezeiung erfüllt. Aus Marokko ist eine ganz ähnliche Version bekannt, nur handelt es sich dort um einen Skorpion, der dem Opfer durch das Niesen eines Pferdes am scheinbar sicheren Ort doch noch das Verderben bringt, vgl. R. Basset: *Mille et un contes. Récits et légendes arabes.* II. Paris 1926, 328.

[33] (Pseudo-) Masᶜūdī: *K. Aḫbār az-zamān,* franz. Übs. von Baron Carra de Vaux: *L'Abrégé des merveilles.* Paris 1898, 195-6 u.a.

[34] Eva Baer: *Sphinxes and Harpies in Medieval Islamic Art. An Iconographical Study.* Jerusalem 1965, 56 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000230

Auch die islamischen, „ägyptischen" Traumbücher stellen Assoziationen bereit: Eine Schlange kündigt dem Träumenden nicht nur einen Feind, sondern auch einen Schatz an;[35] die Vision von Kohle (*faḥm*) verheißt unrechtes Geld (*māl ḥarām*) oder aber eine herrscherliche Pfründe (*rizq min qibal as-sulṭān*).[36]

Wie aber steht es nun mit der bislang bekannten orientalischen Version dieses Erzähltypus vom „Schatz auf der Brücke", die uns in Tausendundeiner Nacht,[37] kabylischen Märchen[38] und türkischen Volksbüchern[39] begegnet, aber auch schon viel früher, in at-Tanūḫīs *adab*-Sammlung *K. al-Faraǧ baᶜd aš-šidda* aus dem zehnten[40] und in Ǧalāl ad-Dīn Rūmīs großem mystischen Lehrgedicht im dreizehnten Jahrhundert[41] belegt ist? In den Geschichten aus Tausendundeiner Nacht (351./352. Nacht) wird jemand z.B. durch einen Schatztraum von Bagdad nach Kairo geführt, wird dort schuldlos vom Polizeivogt festgenommen und erfährt von diesem im Verhör, ihm habe geträumt, in einem Haus in Bagdad sei ein Schatz vergraben. Dies ist das Haus des Helden, der heimkehrt und den Schatz hebt. Von einer Brücke ist keine Rede.

---

[35] ᶜABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: *Taᶜṭīr al-anām fī taᶜbīr al-manām*. I. Kairo 1301 (=1883), 200 s.v. *ḫīya*.

[36] *Ibidem*. II, 147 s.v. *faḥm*.

[37] 351./352. Nacht; dt. Übersetzung von ENNO LITTMANN: *Die Erzählungen aus den Tausendundein Nächten*. III. Leipzig 1924, 348-49. Literatur: VICTOR CHAUVIN: *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes*. VI. Lüttich 1902, 94-95, § 258. OSKAR RESCHER: *Studien über den Inhalt von 1001 Nacht*. In: Der Islam 9 (1919), 38. NIKITA ELISSÉEFF: *Thèmes et motifs des Mille et Une Nuits. Essai de classification*. Beirut 1949, 105. OTTO SPIES: *Orientalische Stoffe in den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*. Walldorf/Hessen 1952. (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients. 6.), 36-37 § 5. — Die Fassung aus 1001 Nacht gibt auch der Chronist AL-ISḤĀQĪ AL-MANŪFĪ in seiner Geschichte Ägyptens (bis 1032/1623) wieder; vgl. RENÉ BASSET: *Le Rêve du trésor sur le pont*. In: Revue des traditions populaires 14 (1899), 111. — BURTON nennt in seiner Übersetzung von Tausendundeiner Nacht diese Geschichte historisch; vgl. BOLTE: *Zur Sage vom Traum*, 296, Anm. 5.

[38] R. BASSET: *Le Rêve du trésor sur le pont*. In: Revue des traditions populaires 25 (1910), 86-88.

[39] WALTER F. ADOLF BEHRNAUER, Übs.: *Die vierzig Veziere oder weisen Meister. Ein altmorgenländischer Sittenroman*. Leipzig 1851, 270 ff. Hier entspricht die (Türe der) Umayyadenmoschee — ein markantes Merkmal der Stadt Damaskus — der Sphinx bzw. der Brücke als Ort der Schatzverheißung, s. unten S. 212.

[40] VICTOR CHAUVIN: *Le Rêve du trésor sur le pont*. In: Revue des traditions populaires 13 (1898), 195. S. auch SPIES: *Orientalische Stoffe*, 37.

[41] Vgl. K. GÖDEKE: *Parallele*. In: Orient und Occident, insbesondere in ihren gegenseitigen Beziehungen. II. Göttingen 1864, 585 mit Belegen aus dem Maṯnawī.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000231

Die Funktion der Brücke in den europäischen Fassungen entspricht also genau der Funktion der Sphinx in unserer ersten Geschichte. Diese Beobachtung erlaubt es, die bisher verbreiteten Theorien über den Ursprung der europäischen Versionen dieses Typus zu modifizieren; nach MAURITS DE MEYER[42] ist nur das aus Tausendundeiner Nacht bekannte Motiv des doppelten Schatztraumes, nicht aber das Motiv der Brücke (zu dem auch die unwirsch drohende Person am verheißenen Ort[43] gehört) orientalischen Ursprungs. Nach LUTZ RÖHRICH[44] muß ein bisher unbekannter mündlicher mittelalterlicher Traditionsstrang angenommen werden, über den das in der literarischen Karlmeinetfassung noch fehlende Traummotiv zu einem späteren Zeitpunkt in die europäische Volksüberlieferung eingedrungen ist. Bereits im Orient sind aber alle zentralen Motive des Typus nachweisbar, nicht allein der Doppeltraum, sondern auch das markante Denkmal, zu dem der träumende Held gerufen wird. Der Brücke entspricht die Sphinx oder, im Volksbuch von den Vierzig Wesiren, die berühmte Umayyadenmoschee in Damaskus[45] als Ort der Schatzverheißung; von einer Brücke ist im übrigen in der zweiten Sphinxgeschichte, die mit der ersten eine kompositorische Einheit bildet, die Rede: bei den Arkadenpfeilern der von Saladin errichteten Brücke von Gize findet der zweite Held den Zettel aus dem Zauberbuch, das ihn zum Schatzort führt. Diese Assoziation hat nicht zuviel Gewicht, davon unabhängig steht jedoch fest, daß sich die erste Sphinxsage und die Überlieferung aus Tausendundeiner Nacht zu dem kompletten uns in Europa vertrauten Typus ergänzen. Warum sollte nicht eine solche kombinierte Fassung bereits im Orient zirkuliert haben, die (als die von RÖHRICH supponierte Zwischenstufe?) wahrscheinlich zur Zeit der Kreuzzüge mit nach Europa gebracht wurde?

---

[42] M. DE MEYER: Besprechung zu RÖHRICHS *Erzählungen des späten Mittelalters*. In: Zeitschrift für Volkskunde 64 (1968), 132.

[43] Dieses barsche und inquisitorische Fragen kennen wir auch aus anderen Schatzsagen des Vorderen Orients, vgl. OTTO JASTROW: *Der Schatz in der Zisterne*. In: Islamwissenschaftliche Abhandlungen. Fritz Meier zum sechzigsten Geburtstag. Wiesbaden 1974, 139.

[44] L. RÖHRICH: *Erzählungen*, 435.

[45] BEHRNAUER: *Die vierzig Veziere*, 271.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000232

V

Zahlreiche Einzelmotive, aber auch Motivreihen des in der zweiten Sphinxgeschichte vertretenen Sagentypus von dem sich unendlich vermehrenden Goldstück auf der Zunge des Götzenbildes lassen sich im Orient nachweisen. Analogien in der europäischen Volksliteratur sind spärlich. Die deutsche Volkskunde beispielsweise[46] kennt nur das Motiv des Heckpfennigs, der sich dank teuflischer Hilfe allmorgendlich verdoppelt, oder das Schlangenkußmotiv, in dem der Held aufgerufen wird, ein verhextes Wesen dadurch zu erlösen, daß er von der glühenden Zunge eines Ungeheuers, eines feuerspeienden Hundes oder Drachens, einen Schlüssel nimmt, mit dem er den versprochenen Schatz öffnen und den Zauber brechen soll; im Gegensatz zu unserer Sphinxsage verliert der Schatzsucher jedesmal den Mut und scheitert.

Allen arabisch-islamischen Parallelen, auf die wir gestoßen sind, ist ein altägyptischer Bezug gemein. Die zentralen Motive der zweiten Sage sind an zwei verschiedenen Stellen der in ihrem ersten Teil al-Masʿūdī, in ihrem zweiten Teil Ibn Waṣīf Šāh (12. Jhdt.) zugeschriebenen apokryphen Frühgeschichte Ägyptens *Aḫbār az-zamān*[47] belegt: In Panopolis, Chemnis, Aḫmīm, der Hauptstadt altägyptischer Zauberei in den Augen der Muslime, stand bis ins 14. Jahrhundert hinein jener sagenumwobene Pharaonentempel, zu dem das Volk von weit und breit strömte. Alltäglich besuchte ihn jemand aus östlichen islamischen Landen, der vor einer der Tempelstatuen kostbares Räucherwerk verbrannte und jedesmal unter dem Götzenbild einen Dinar fand. Freilich ist hier die Peripetie der Handlung viel früher erreicht: Der Glückliche wird denunziert, zu einer Buße verurteilt und aus dem Lande gejagt.[48] Ebenfalls im *K. Aḫbār az-zamān* wird die Geschichte vom Zauberdirham des Pharaonen Harǧīb/Hūǧīb überliefert, der stets in die Hand seines ersten Besitzers zurückkehrte und schließlich in den Schatz der Umayyadenkalifen gelangte.[49]

---

[46] Freundlicher Hinweis von Frl. G. Meinel, Freiburg, Seminar für Volkskunde.

[47] Zur Verfasserschaft dieses Werkes (Teil I: 3-157; Teil II: 161-402) s. G. Wiet: *L'Egypte de Murtadi fils du Gaphiphe*. Paris 1953, 4-7.

[48] *Abrégé des merveilles*. 258-9; René Basset: *Mille et un contes*. I. Paris 1924, 184 § 54 (la statue bienfaisante).

[49] *Abrégé des merveilles*. 283; Ibn Ẓahīra: *Al-Faḍāʾil al-bāhira fī maḥāsin Miṣr*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000233

Das Motiv von der magischen Münze, die immer wieder zu ihrem durch einen Talisman gestärkten Eigentümer und Gebieter (*maḥdūm*) zurückfindet, ist eines von zwei konstituierenden Elementen einer sprachlich und kompositorisch äußerst elegant gestalteten Wundergeschichte (*min ᶜağīb mā yuḥkā min ᶜağāᵓibihā wa-yurwā fī-mā yustaṭraf min ġarāᵓibihā*) in al-Idrīsīs Pyramidentraktat;[50] wir geben den arabischen Text dieser Geschichte im Anhang heraus. Der Inhalt in Kürze: In den Tagen des wegen seiner Pyramiden- und Schatzunternehmungen notorischen Fatimidenwesirs al-Afḍal b. Badr al-Ğamālī[51] werden zwei verarmte Freunde durch einen kryptischen Text zu den Pyramiden gewiesen, in deren Schatten sie eine Glaskiste ausgraben, die einmal den anhänglichen Zauberdinar, zum anderen einen Zauberbecher enthält, in dem sich Nilwasser in funkelnden schweren Wein verwandelt. Das letzte Motiv — in einer Phiole aus blauem Glas mit einem grünen Griff wird Nilwasser zu Wein — kehrt übrigens als typische literarisierende Intarsie in Ibn Iyās' ansonsten nichtssagendem Bericht über die Regierung des Tuluniden Hārūn b. Ḫumārawaih wieder.[52] Herrscher aus allen Dynastien, die über das mittelalterliche islamische Ägypten regierten, waren aktiv an dem Geschäft der Schatzsuche und Grabräuberei beteiligt.

Deutliche Übereinstimmungen mit der zweiten Sphinxsage zeigt in mehreren Motiven u.a. schließlich die Geschichte von Abū Muḥammad dem Faulpelz in den Geschichten aus Tausendundeiner Nacht (300. Nacht ff.).[53] Der Sohn eines bettelarmen Schröpfers (*ḥağğām*) wird aufgerufen, in der geheimnisvollen Messingstadt vor einer Adlersäule mit einer ihm unverständlichen Inschrift (Hieroglyphen?) auf einer Räu-

---

wal-Qāhira. Kairo 1969, 149 (*al-kāhin as-sādis*); AL-ISḤĀQĪ AL-MANŪFĪ: *Aḫbār al-uwal fī man taṣarrafa fī Miṣr min arbāb ad-duwal*. Kairo 1310 H., 7. BASSET: *Mille et un contes*. I, 230 § 77 (le dirhem magique). IBN WAṢĪF ŠĀH: *K. Ğawāhir al-buḥūr wa-waqāᵓiᶜ al-umūr wa-ᶜağāᵓib ad-duhūr wa-aḫbār ad-diyār al-miṣrīya*, übs. von F. WÜSTENFELD: *Die älteste Aegyptische Geschichte nach den Zauber- und Wundererzählungen der Araber*. In: Orient und Occident. I. Göttingen 1862, 322 (wichtige Besprechung von FELIX LIEBRECHT: *Arabische Sagen über Ägypten*. In: Orient und Occident. III. Göttingen 1864, 358-63; über Harğīb/Hūğīb und den magischen Dirham 360).

[50] *Ąnwār*, fol. 97 b, 9 - 99 a, ult. Am Rande von anderer Hand resümiert: *qiṣṣat dīnār ᶜağīb wa-qadaḥ ġarīb*.

[51] Vgl. z.B. IBN AD-DAWĀDĀRĪ: *Kanz*. VI. Kairo 1961, 467 (frdl. Hinweis BARBARA LANGNERS auf diesen Beleg), s. auch unten Anm. 67.

[52] *Badāᵓiᶜ az-zuhūr fī waqāᵓiᶜ ad-duhūr*. I/1. Wiesbaden 1975, 173.

[53] Übs. bei LITTMANN. III, 176 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000234

cherpfanne mit glühenden Kohlen Moschus zu verbrennen; mit Hilfe dieses Talismans holt er die genau geschilderten unermeßlichen Schätze der Messingstadt herbei. Wie dem Sohne des Ibn al-Ǧabbās, so geht auch Abū Muḥammad der Reichtum wieder verloren. Eine formale Analogie ist übrigens die Vorwegnahme der eigentlichen Handlung in der magischen Weisung, die dem Helden erteilt wird; die korrekte Ausführung des Befehls („nimm...", „wirf...") wird nur noch lapidar bestätigt.

VI

Einige Einzelelemente der beiden Sphinxgeschichten sind von übergeordnetem Interesse. Sie begegnen in vielfältigen Gattungen der spätmittelalterlichen arabischen, besonders ägyptischen Literatur — Kosmographien, Chroniken, Traumbüchern und Sammlungen von Absurditäten und Merkwürdigkeiten, wie al-Abšīhīs (st. 850/1446) *K. al-Mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf*,[54] und al-Qalyūbīs (st. 1069/1658) *Nawādir*,[55] den jeglicher stilistischer Eleganz entkleideten Nachfahren der klassischen arabischen *adab*-Werke.

Fayyūm: Die Herkunft des ersten Schatzsuchers aus dem Fayyūm ist alles andere als zufällig. Nach Ǧamāl ad-Dīn al-Idrīsī bzw. Sibṭ b. al-Ǧauzī konnte man die Wüste von Fayyūm und Madīnat al-Fayyūm, die sagenhafte Hauptstadt des biblischen Joseph im Islam, durch unterirdische Gänge direkt von den Pyramiden aus erreichen.[56] — *Das Ohr der Sphinx*: Es ist nicht nur der Hort einer tödlichen Schlange, sondern auch eines Geiers[57] und nicht zuletzt das besondere Ziel der religiösen Eiferer der Zeit — offenbar als ein besonders verwünschtes Requisit jener von ihnen verfluchten Götzendienerei des gemeinen Volkes.[58] — *Der*

---

[54] *GAL* II, 56 (69). Franz. Übs. von G. Rat: *Al-Mostatraf. Recueil des morceaux choisis çà et là dans toutes les branches de connaissances*. Paris/Toulon 1899-1902.

[55] *GAL* II, 364-5 (478-9). S II, 492 (mit Verweis auf O. Reschers dt. Übersetzung).

[56] Idrīsī: *Anwār*, fol. 92b.- Sibṭ b. al-Ǧauzī zitiert von as-Suyūṭī: *Tuḥfat al-kirām fī ḫabar/aḫbār al-ahrām*. Engl. Übs. von L. Nemoy: *The Treatise on the Egyptian Pyramids*. In: Isis 30 (1939), 25.

[57] Yāqūt: *Muᶜǧam al-buldān*. IV, ed. F. Wüstenfeld. Leipzig 1866-71, 966, 19 (s.v. *al-haramān*).

[58] Siehe hierzu Haarmann: *Die Sphinx*, passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000235

Weihrauch: Die Sabier brachten ihn angeblich ihrem Idol, der Sphinx, dar.[59] Im 13. Jahrhundert noch sollen, so berichten Ḫalīl aṣ-Ṣafadī[60] und in seinem Gefolge Ibn al-Furāt[61], unter dem Sternbild Widder kostbare Dämpfe die Sphinx dazu gebracht haben, den aus Kairo herbeieilenden Supplikanten ihre Wünsche zu erfüllen. Nach Abū Ǧaᶜfar al-Idrīsī[62] (13. Jhdt.) wurde die Sphinx, ein Sanktuarium der Sonne, alljährlich einmal von all denen besucht und beweihräuchert, die sich vom Sultan eine Pfründe erhofften. Auch der Held unserer zweiten Sage brennt Weihrauch ab, um den Zauber der Sphinx zu lösen und in den Besitz der Münze auf der Zunge zu gelangen.

Der große ᶜAbd al-Laṭīf al-Baġdādī (st. 629/1231), Arzt und Polyhistor und einer der feinsinnigsten Beobachter der pharaonischen Denkmäler Unterägyptens, besonders auch der Sphinx und ihrer Proportionen, fügt Reminiszenzen aus beiden Sphinxsagen zusammen, wenn er seine ägyptischen Zeitgenossen schilt, für sie sei jede altägyptische Statue der Hüter eines dort vergrabenen Schatzes, zugleich aber auch der unversöhnliche Rächer an jedem, der sich an diesem ihm anvertrauten Gut vergreifen wolle.[63]

Der Schatzfund durch die Vermittlung eines Götzen ist das beherrschende Thema in beiden Geschichten. Die *maṭālibīyūn/maṭālibīya*, „Schatzsucher" (im Gegensatz zu den Alchemisten, den *aṣḥāb al-kāf*, auch *aṣḥāb al-mīm* genannt), spielen nicht nur in der Folklore, sondern auch in der Geschichte des mittelalterlichen Ägyptens eine wichtige Rolle. Ǧābir b. Ḥayyān aṣ-Ṣūfī rechnet in seinem *K. an-Naqd* über die zehn *maṭālib* der Erde die Schätze der Pyramiden — mit rotem Elixier gefüllte Flaschen (*kurāz*) und unschätzbare Edelsteine — an erster Stelle.[64] Tuluniden, Iḫšididen, Fatimiden, Ayyubiden, Mamluken und, wie wir aus

---

[59] Al-Maqrīzī: *Ḫiṭaṭ*, ed. G. Wiet. In: MIFAO 33 (1913), 159 ist der bekannteste Beleg.

[60] *Al-Wāfī bil-wafayāt*. II. ²Wiesbaden 1974, 133.

[61] *Tārīḫ Ibn al-Furāt*. VIII. Beirut 1939, 60.

[62] *Anwār*. fol. 105a paen.

[63] *K. al-Ifāda wal-iᶜtibār fī l-umūr al-mušāhada wal-ḫawādiṯ al-muᶜāyana bi-arḍ Miṣr*, ed. und übs. von Kamal Hafuth Zand und John A. und Ivy E. Videan: *The Eastern Key*. London 1965, 161.

[64] *Anwār*. fol. 100 a/b. Den neuesten Stand der Ǧābir-Forschung resümiert M. Ullmann: *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Leiden 1972, 198 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000236

den europäischen Reiseberichten wissen, auch osmanische Wesire[64a] und *šuyūḫ al-balad* entsandten ihnen ergebene Leute zu den Pyramiden und den Mastabas, um nach Schätzen zu graben, wenn sie nicht diese Strapazen sogar persönlich auf sich nahmen. Der erste islamische Herrscher, der diesem heidnischen Geschäft nachging, war al-Maʾmūn, über den zahlreiche Pyramidengeschichten kursierten, die auch in die Märchen aus Tausendundeiner Nacht eingegangen sind. Al-Idrīsī, ein Untertan des Ayyubiden al-Malik al-Kāmil, gibt eine Liste von insgesamt elf Kalifen, Wesiren und Sultanen, die in islamischer Zeit bis zum Jahre 1230 zu den Pyramiden gezogen waren.[65] Besonders aktiv waren nach der späteren, antifatimidischen, Chronistik die Fatimiden. Al-Afḍal, der Sohn Badr al-Ǧamālīs, ließ sich nicht nur den Pyramiden gegenüber einen Palast errichten und auf der Cheopspyramide in den sogenannten *layālī al-wuqūd* ein loderndes Feuer entzünden;[66] er war es auch, der den beiden Freunden in der oben zitierten Geschichte den Zauberbecher entwand, in dem Wasser zu Wein wurde, und bei den Pyramiden nach Schätzen suchen ließ.[67] Der Kalif al-Ḥākim bi-amr Allāh, nach dem ihm gewidmeten Volksbuch ein Meister der Magie und der Alchemie, soll auch in die Kunst der *maṭālib* initiiert gewesen sein; einer seiner Funde war nach Auskunft Ibn Iyās' — nota bene stammt diese phantastische Überlieferung allein von ihm — ein ausgerechnet *abū l-haul* genanntes Götzenbild, dessen Geist jegliches Diebesgut seinem rechtmäßigen Besitzer zurückzubringen vermochte.[68] Den Fatimiden dienten die zu

---

[64a] So 991/1583 Ibrāhīm Paša, vgl. AL-ISḤĀQĪ AL-MANŪFĪ: *Aḫbār al-uwal*, 152; AL-MUḤIBBĪ: *Ḫulāṣat al-aṯar*. I, 60.

[65] *Anwār*, fol. 19b-31a; auf fol. 31b folgt ein ungewöhnlich ausführlicher Bericht über Luxor.

[66] *Anwār*, fol. 25a/b.

[67] S. oben Anm. 51; vgl. auch die Wundergeschichte über die Pyramiden (*wa-min ʿaǧāʾibihā al-maḥkīya*), *Anwār*, fol. 99b-100a, in der ein Mann aus seinem Gefolge namens Riḍwān auf einer solchen Schatzexpedition in der großen Pyramide verschwindet, bis nach langem Warten, Suchen und Rufen plötzlich sein Kopf hinter einer Mauer sichtbar wird, „rot wie der Saft von Granatäpfeln", und geheimnisvolle altägyptische Worte ausruft (*al-kalām al-kāhinī*, fol. 100a,3), deren Sinn von einem koptischen Mönch verdolmetscht wird: Störe nicht die Ruhe der Könige!

[68] *Badāʾiʿ az-zuhūr*. I/1, 202,6 ff. Die Statue ist aus Tuffstein (*kaḏḏān*) und hohl. Das Motiv der Überführung eines Diebes durch den *Abū l-Haul* kennen wir aus EVLIYĀ ČELEBĪS Pyramiden- und Sphinxerzählung, vgl. HAARMANN: *Evliyā*, 204/5 (Text) und 217 (Übersetzung). IBN IYĀS nennt als Gewährsmann für diese Ḥākim-Sage IBN ḪALLIKĀNS *tārīḫ*; in der Ḥākim-Vita der *Wafayāt al-aʿyān* fehlt sie indessen. — Die Berliner

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000237

hohem Ansehen aufgestiegenen *maṭālibīyūn* zeitweilen als Financiers und wurden als Gegenleistung für diese Hilfe als Zunft anerkannt, eine Würde, die an sich gottgefälligen Berufen vorbehalten war.[69] Noch von Murād Bey — einem der neomamlukischen Duumvirn, mit denen sich Napoleon 1798 nach der Landung in Ägypten auseinandersetzen mußte — oder einem seiner unmittelbaren Vorgänger wird berichtet, er sei durch einen Schatztraum zu der Mykerinospyramide gelockt worden und habe dort mit Ausgrabungen begonnen, die natürlich abgebrochen werden mußten, als die Franzosen kamen, und deren sichtbare Spuren die Neugier späterer Reisender erregten.[70]

Ägypten — das Land der Magie und der Alchemie (die Koryphäen der islamischen Arkanwissenschaften stammen zu einem großen Teil aus Aḫmīm und anderen „heiligen" Städten Altägyptens), das Land der geheimnisvollen, reich ausgestatteten Gräber und Pyramiden — war für die Muslime das Schatzland par excellence. Auswärtige Reisende wie Nāṣir-i Ḫusrau[71] und der Geograph aš-Šarīf al-Idrīsī[72], die im 11. Jahrhundert während der Fatimidenzeit das Land besuchten, sprechen andächtig von den reichen Schätzen im Boden Ägyptens. Die seit Jahrtausenden praktizierte Schatzgräberei, von der als erster muslimischer Autor al-Masᶜūdī ausführlich berichtet[73], erlebte in den letzten Jahren des 14. Jahrhunderts[74] einen Höhepunkt: Das vierzehnte Jahrhundert war eine ausgesprochene Krisenzeit und neben vielem anderen hatte sich auch die gelehrte Auseinandersetzung über die Zulässigkeit bzw. Verwerflichkeit solcher Aktivitäten wie der Schatzsucherei verschärft. Abū Ǧaᶜfar al-Idrīsī hatte in seinem Pyramidenbuch im frühen 13. Jahr-

---

Handschrift No. 9836 enthält eine alchemistische Qaṣīde al-Ḥākims von 113 Versen, vgl. AHLWARDT: *Verzeichnis der arabischen Handschriften.* IX. Berlin 1897, 321b.

[69] Wiet: *L'Egypte de Murtadi*, 79, Anm. 4.

[70] So der französische Archäologe Denon, der 1799, z.Zt. der französischen Besatzung, Ägypten besuchte; vgl. seinen Bericht bei HOWARD VYSE: *Operations carried on at the Pyramids of Gizeh in 1837. With an account of a voyage into Upper Egypt and an appendix.* II. London 1840, 268.

[71] CH. SCHEFER: *Sefer Nameh. Relation du voyage de Nassiri Khosrau.* Paris 1881, 170.

[72] AŠ-ŠARĪF AL-IDRĪSĪ: *Nuzhat al-muštāq fī ḫtirāq al-āfāq.* Hrsg. R. DOZY und M. DE GOEJE. Leiden 1866, 49 f; übs. 57.

[73] *Murūǧ aḏ-ḏahab.* Übs. Ch. PELLAT: *Les Prairies d'or.* I. Paris 1962, 311 § 822 (über Schatzgräberei in den Tagen des frühumayyadischen Gouverneurs ᶜAbd al-ᶜAzīz b. Marwān, des Vaters ᶜUmars II.).

[74] Anonymus Berlin 8503, fol. 14b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000238

hundert einen ihm wohlbekannten Meister der Zunft der Schatzgräber (*min šuyūḫ al-maṭālibīyīn*), Abū l-Futūḥ b. Abī l-Ḥasan al-Maṭālibī, noch gottgefällige Taten verrichten lassen, als dieser mit einem zerlesenen Schatzbuch in kryptischen Buchstaben und Symbolen auf dem Muqaṭṭam östlich Ḥulwāns nach unentdeckten Gräbern und Pyramiden forschte.[75] Im 14. Jahrhundert, nach dem Wirken der Fundamentalisten Ibn Taimīya und Ibn Qayyim al-Ǧauzīya,[76] ging diese Unbefangenheit gegenüber den Zeichen des verfluchten Heidentums dahin. Ibn Ḥağar beklagt sich über einen angesehenen und kultivierten Emir, weil er sich für die *maṭālib* und die Alchemie begeisterte.[77] Wenn Ibn Ḫaldūn diese religiösen Bedenken beiseite schiebt und sich über die törichten Schatzgräber mokiert, die nur allzu bereitwillig Betrügern und Scharlatanen aufsitzen, und er im übrigen die Schatzsucherei als einen umständlichen und, am Aufwand gemessen, nicht einmal sehr lukrativen Gelderwerb abtut,[78] so ist diese Aufgeklärtheit für sein Jahrhundert untypisch. Die Schatzsucherei war für die durch den neuen religiösen Eifer geprägte Mehrheit der *ᶜulamāᵓ*, z.B. für al-Maqrīzī[79], erst jetzt eine wirklich verbotene Kunst geworden.

Die beiden Sphinxgeschichten spiegeln diesen Geist wider. Schatzsucherei ist des Satans. Man darf sich nicht, entgegen dem Gebote Gottes, unredlich bereichern, „aus einer Münze zwei machen wollen", wie es in der zweiten Geschichte geschieht. Unser träumender Held weiß,

---

[75] *Anwār*, fol. 53a-54b.

[76] Zu diesem Gegenstand s. JOHN W. LIVINGSTONE: *Ibn Qayyim al-Jawziyyah. A Fourteenth Century Defense against Astrological Divination and Alchemical Transmutation.* In: JAOS 91 (1971), 96-103. Dieser Aufsatz ist eine Erwiderung auf ARMAND ABEL: *La Place des sciences occultes dans la décadence.* In: Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Hrsg. R. BRUNSCHVIG und G.E. VON GRUNEBAUM. Paris 1957, 291-318.

[77] Es handelt sich um den Emir Baktūt al-Qaramānī, der 749/1348-9 an der Pest starb. Vgl. IBN ḤAĞAR AL-ᶜASQALĀNĪ: *ad-Durar al-kāmina fī aᶜyān al-miᵓa aṯ-ṯāmina*, II. Kairo 1385/1966, 23, Nr. 1317.

[78] *Al-Muqaddima.* Vgl. FRANZ ROSENTHALS Übersetzung: *The Muqaddimah. An Introduction to History.* II, London 1958, 319-26. Welch ein Gegensatz zu dem Maghrebiner AL-BŪNĪ: *Šams al-maᶜārif wa-laṭāᵓif al-ᶜawārif.* III. Lithographie Kairo 1319/1901-2, 86, der nicht nur den Tempel von Aḫmīm, sondern auch mehrere große und kleine Pyramiden besucht und in der Cheopspyramide in einem der sechsunddreißig Schätze das griechische Standardwerk über Alchemie (*umm kīmiyāᵓ*) gefunden haben will!

[79] *Al-Ḫiṭaṭ.* Hrsg. G. WIET. I. In: MIFAO 30 (1910), 175-182, Kapitel über die „von den Ägyptern *maṭālib* genannten" Schätze.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000239

weshalb er seine Zuflucht bei Gott sucht, als ihm der Schatz der Sphinx versprochen wird. Kein Wunder auch, daß er von dem Soldaten verdächtigt wird, diesem berüchtigten Metier der Schatzgräberei nachzugehen, als er sich schließlich doch ermannt hat, der Stimme des Traumes zu folgen. Jetzt, in frühmamlukischer Zeit, wachte man sorgfältiger als zuvor über solche Raubgrabungen, und die Regierung sandte ihre Kundschafter aus.

VII

Die beiden Sphinxsagen sind aber nicht nur ein historisches und volkskundliches, sondern auch ein interessantes literarisches Zeugnis aus dem Ägypten des 14. Jahrhunderts. Sie werden beide von dem alten Mann aus dem Fayyūm erzählt, einer Region, die als das Land Josephs *a limine* im ägyptischen Volksglauben einen besonderen Rang innehatte. Der Chronist greift selbst nicht in das Geschehen ein und fügt, wie wir gesehen haben, beide Erzählungen in einer geschickt gestaffelten Rahmenhandlung zu einer literarischen und thematischen Einheit zusammen, eingebettet in einen spannenden Aufsatz über die Weltwunder des islamischen Mittelalters.

Läßt die erste Geschichte in ihrem Erzählschema noch einen konkreten Anlaß durchschimmern — irgendein mamlukischer Reiter wurde von einer Schlange gebissen und bei der Sphinx ausgeraubt — (wie denn ganz allgemein die Faktizität von Schatzsagen sehr hoch veranschlagt wird)[80], so steigert sich in der zweiten Überlieferung die Unglaubwürdigkeit, mehren sich die nicht zuletzt aus den magischen Traktaten und Traumbüchern des Mittelalters vertrauten Klischees — also das Papier mit den rätselhaften Buchstaben, das rituelle Abbrennen von Räucherwerk, die Waage und die wunderbare Vermehrung des Geldes — und entrücken das Geschehen immer weiter der realen Welt der Zeitgenossen. Fand der erste Held noch eintausend Dinar, so sind es bei dem zweiten Fund Summen, die ins Unendliche (*lā nihāya*) wachsen. Das Leitmotiv tritt klar hervor: Der Leser soll in den Zustand des *taḥayyur*, des ungläu-

[80] RÖHRICH: *Erzählungen*, 433. Es ist kein Zufall, daß gerade in Ägypten und Syrien/Mesopotamien mit ihren reich ausgestatteten Ruinen aus vorislamischer Zeit Schatzsagen blühten und noch blühen, vgl. auch JASTROW: *Der Schatz in der Zisterne*, 130.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000240

bigen Staunens und der Verwirrung, versetzt werden — wir kennen diesen Begriff, den unser Chronist gewiß nicht aus Zufall immer wieder zu verwenden beliebt, als ordnendes Prinzip aus den Erzählungen aus Tausendundeiner Nacht. Die Sphinx wird vom leblosen Katalysator des Reichtums in der ersten Sage in der zweiten zum autonom und dynamisch handelnden Wesen, das an die Sphinx der jagenden Pharaonenprinzen erinnert. Die Kluft zwischen Phantasie und Realität öffnet sich immer weiter, parallel zum Anwachsen des Geldes auf der Waagschale der Sphinx. Indessen tritt der Autor die Führung der Erzählung nicht an seinen Sprecher, den Greis aus dem Fayyūm, ab. In einer schroffen Antiklimax zerreißt er plötzlich das magische Gespinst und suggeriert eine zweite, weitaus weniger poetische, dafür umso glaubwürdigere Ätiologie für den Reichtum des Zweiten, nämlich eine abgeschmackte Intrige zwischen diesem und dem großherrlichen Schatzmeister. Der Chronist beschließt die Rahmenerzählung mit dem autobiographischen Hinweis, er kenne den Sohn dieses zweiten Nabob leibhaftig als armen Teufel, der froh sei, wenn er einen Dirham pro Tag in den Straßen Kairos erbettele.

Wir verdanken Ibn ad-Dawādārī ein eigenartiges, aber buntes Bild sowohl der Phantasien als auch der Nöte und wechselvollen Geschicke der Menschen Kairos im 14. Jahrhundert, aus dem er selbst als origineller und fesselnder Erzähler hervortritt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000241

Vorbemerkung zur Edition:

1. Ibn ad-Dawādārīs Autograph der Chronik *Kanz ad-durar wa-ǧāmiᶜ al-ġurar*, I, Hs Aya Sofya 3073, ist ein interessantes Dokument zur mittelarabischen Phonologie, Grammatik und Phraseologie. Aus diesem Grund habe ich den Text — von ein paar klärenden diakritischen Zeichen abgesehen — unverändert in die Edition übernommen, zumal die Lektüre durch dieses Verfahren kaum erschwert werden dürfte. Abweichend von dem in meiner Edition des achten Bandes (Kairo 1971) gewählten Verfahren werden die Punkte des *tāᵓ marbūṭa* und des *ḏāl* aber durchgängig gesetzt. Zu Ibn ad-Dawādārīs Spracheigentümlichkeiten sei auf die Bemerkungen in der Einleitung zu Band VIII, S. 29-38, verwiesen. Nota bene: Bei dem mehrfach genannten Gewährsmann Ibn al-Ǧauzī handelt es sich nicht um den Verfasser des *K. al-Muntaẓam*, sondern um dessen Enkel Sibṭ b. al-Ǧauzī, vgl. den Apparat.

2. Von Ǧamāl ad-Dīn al-Idrīsīs *K. Anwār ᶜulūw al-aǧrām fī l-kašf ᶜan asrār al-ahrām* liegt eine von ᶜAbd al-Qādir b. ᶜUmar al-Baġdādī (st. 1093/1682) bestellte Abschrift vor, auf deren Text sich unsere Edition stützt (Hs München Aumer Nr. 417). Al-Baġdādīs unter dem Titel *K. Maqṣad al-marām fī ᶜaǧāᵓib al-ahrām* (Hs Şehid Ali Paşa Nr. 2733) abgefaßtes Autograph dieses Reskripts stand uns bei Abschluß des Drucks dieses Beitrags leider noch nicht zur Verfügung. Eine kritische Gesamtausgabe des Textes von Idrīsīs Anwār bzw. Baġdādīs *Maqṣad* auf der Grundlage aller bekannter Handschriften ist in Vorbereitung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000242

1. Ibn ad-Dawādārī: *Kanz ad-durar wa-ğāmiᶜ al-ġurar*. I, 191-196.

[ذكر ما في الدنيا من العجايب وفنون الغرايب]

[191] ومنها على ما قال بن الجوزي الهرمين. قال وسمك كل واحد منهما خمسماية ذراع في ارتفاع مثلها. وكلّما ارتفع البناء دقّ علوه حتى يصير أعلاه في مقدار مفرش حصير. قال وهما من المرمر وعليهما جميع الأقلام القديمة المعجمة من اليونانية والعبرانية والسريانية والمسندة والحميرية وكذلك الروسية والفارسية القديمان. قلت: امّا قوله انّهما من المرمر فلا وليس منهما شيء منه، وانّما هما حجراً أصمّ مانع ولا تعمل فيه المعاول الاّ بالجهد. وقوله «ساير الأقلام» وذكرهم فليس كذلك أيضاً، فانّ الأقلام الذي ذكرهم يُوجد من يحلّهم، وهذا القلم الذي منقوش فيها قلم غريب قديم قد انقطع من يفهمه ولا يعلمه، ولعلّ ان العبد واضع هذا التاريخ يفهم شيء من حلّ بعض الأقلام الذي ذكرهم ولقد نظرت ما على هذين الهرمين من الرقم فلم أفهم منه حرف واحد، ورأيتُ أيضاً القلم الذي كان على تربات أخميم فهو هذا القلم الذي على الأهرام بعينه والذي ظهر لي أن هذه الكتابة رموز زبروا فيها القوم علومهم بخلاً منهم على ما ضمنوه وكان أوليك القوم يدينون بالرجعة، فرمزوا علومهم على أن يكون لهم رجعة فخابت آمالهم وغابت أموالهم.

وحكى أيضا ابن الجوزي رحمه الله قال حُكي عن بعض علماء مصر قال إنهم حلّوا بعض الأقلام فوجدوه، اني بنيتهما بملكي فمن ادّعى قوّة فليهدمهما فان الهدم أيسر من البناء.

[192] وقال ابن الجوزي أيضاً: حكى جدّي في المنتظم عن بن

---

١) ابن الجوزي: سبط بن الجوزي.
١٥) ابن الجوزي: سبط بن الجوزي.
١٨) ابن الجوزي: سبط بن الجوزي.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000243

المنادى رحمه الله انه قال فحسبوا خراج الدنيا مرار فلم يف بهدمها . قلت : وهذا أيضاً وهم فان السلطان صلاح الدين يوسف ابن أيوب رحمه الله أمر أن يؤخذ من حجارتها وتبنى قنطرة فهدموا منها شيء كبير وبنى بذلك جسراً تمشي عليه الناس أيّام زيادة النيل بالديار المصرية وتولّى هدمها وعمارة الجسر والقنطرة بهاء الدين قراقوش الآتي ذكره عند ذكر دولة بني أيوب إنشاء الله تعالى .

وفي هذا العصر أيضاً قد هدم منهما شيء كثير وإنما في هدمهما صعوبة وكلفة لصلابة الحجارة وكونها متداخلة ذكَر في أُنثى . وقد شاهدتهما مراراً ولا أشكّ أنهما نواويس الملوك الذين كانوا من قبل يدل على قوّة سلطانهم أو كثرة أعوانهم وطول آمالهم وسعة آجالهم وأموالهم . وسأذكر من أمر الأهرام ما وجدته في تاريخ عتيق قبطيّ بالدير الأبيض قبالة سوهاي بصعيد مصر وأذكر سبب وقوعي على هذا التاريخ المذكور في الجزء الثاني منه إنشاء الله تعالى .

وقال ابن الجوزي أيضاً : واختلفوا في من بنى الأهرام ، فقال بعضهم يوسف عليه السلام ، وقال آخرون نمرود ابن كنعان ، وقال قوم دلوكة الملكة الساحرة ، وقال آخرون انما بناها القبط من قبل الطوفان فانهم كانوا يروا انه سيكون كاين سماوي فبنوها ونقلوا إليها ذخايرهم ، ورمزوا فيها علومهم ، وجاء الطوفان فما أغنى عنهم شيا .

قلت هذا قريب ممّا وجدته في ذلك التاريخ ، وانّ الذي بناها هو سوريد ابن سهلوق بن مصر بن بيصر بن حام بن نوح عليه السلام ، هذا قول ابن الجوزي . [193] وأمّا ما وجدته في التاريخ القبطي فسأذكره مفصلاً حسبما اشترطناه ولعلّه الصحيح من أمرهم . ورأيت المسعوديّ وافق على كثير منه ولعلّه وقف على هذا التاريخ المذكور ، وقد ذكرت ما استنسخته من الكتاب القبطي وقابلت عليه من تاريخ المسعودي يظهر صحّة ذلك لكلّ واقف عليه .

---

١) بن المنادى : ابن المناوى ، انظر السيوطي ، حسن المحاضرة ، القاهرة ١٣٨٧ – ١٩٦٧ ، ج ١ ، ص ٧٣ ، س ٨ .
١١) في الجزء الثاني ، انظر ص ٧١–٧٢ .
١٢) ابن الجوزي : سبط بن الجوزي .
١٩) ابن الجوزي : سبط بن الجوزي .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000244

وحكى بن الجوزي أيضاً ان بعض شيوخ مصر ممّن كان يعرف لسان اليونان حلّ بعض الأقلام بالأهرام ونقلها الى العربية فإذا هي : « بنا هذان الهرمان والنسر الواقع في السرطان » . قال فحسبوا من ذلك الوقت إلى زمان نبيّنا محمّد صلّى الله عليه وسلّم ، فإذا هو ستة وثلثون ألف سنة ، وقيل اثنان وسبعون ألفاً وقيل إنّ القلم الذي عليها تاريخه قبل بناء مصر بأربعة آلاف سنة لا يعرفه أحد .

وقال إنه قيس عرض الهرم الشرقي مكان خمس مايه ذراع ونيّف وسطحه تسعة أذرع وطوله في الهواء ماية وثمانون صفًّا من الحجارة ، كلّ حجر عرضه ثلثة أذرع ، قال : وعرض الهرم الغربيّ أربعماية وستّون ذراعاً وطوله كذلك .

وبالقرب منها صخرة عظيمة قد صوّروا منها رأس شخص صفة صنم يسمّونه أبو الهول . قلت ومن غريب ما حكى لي رجل شيخ من أهل الفيّوم عدل رافقني في وقت في سفر في مركب إلى نحو صعيد مصر قال كان لي ابن أخت بمدينة الفيّوم وكان صعلوك يكري على جمل له من الفيّوم إلى مصر ومن مصر إلى الفيّوم . قال فهو ذات ليلة نايم بمدينة الفيّوم إذ أتاه آت وقال له : قم خذ رزقك من أذن أبو الهول . قال ، فانتبه وتعوّذ ونام . فاتاه الآت يقول له كذلك ثلاث مرار . قال فنهض ولم يذكر لزوجته [194] وأوصاها على الجمل وقال : لي أجرة عند فلان بالبلد الفلانية أغيب اليوم والغد . قال وخرج فلم يزل إلى أن وصل إلى الأهرام من طريق يعرف بطريق العبيد الآتي ذكرها . قال ثم وصل إلى تحت أبي الهول وعاد يدور حوله ويقف وينظر إليه ولا يدري ما يصنع وحار في أمره . فبينا هو كذلك إذ وقف عليه جنديّ راكب فرس بعدّة حسنة . فقال له : ايش أنت ؟ فقال : يا خوند عابر سبيل . فقال : أنا لي زمان أنظر إليك وأنت داير حول هذا الصنم وتنظر إليه ، فقل لي ايش أنت وإلاّ قتلتك ، فإمّا تكون قاطع طريق أو مطالبيّ . ثم هوّل عليه بالدبّوس فلم يقدر على الخلاص منه . فقال له : والله ، يا خوند ، قصّتي كيت وكيت .

---

١) بن الجوزي : سبط بن الجوزي .

٢) بنا : بنى ، راجع المقريزي ، الخطط ، في E. GRAEFE: *Pyramidenkapitel* ص ١٩ / ٦٥ .

قال : فترجّل الجُندي وقال له : امسك فرسي ، أنا أطلع آخذ ما في أذنه وأعطيك منه شي . قال ، فما هو إلاّ أن تسلق ومدّ يده الى أذن الشخص فضربته منه حيّة رمليّة جعلت ذلك الأذن وكرها . قال فسقط ميّتا وقد صار كالفحمة السودا . قال : فلما عرفه قد فرط فيه دوره فوجد على وصطه كيس دراهم ألف درهم وأخذ حياصته وقلع فضة سرجه وعدّته وسيّب فرسه وتوجّه عايداً إلى أهله . فكان ذلك سبب سعادته وعاد له دنيا كثيرة .

وحكى لي ذلك العدل أيضاً قال : كان ابن الجبّاس المشهور بالسعادة العظيمة التي كانت تحير العقول حتى من جملة ما كان له في كل يوم بدينار ذهب فاكهة مشموم كلّ أوانٍ بما فيه من المشموم يرمى من ليله ويجدّد غيره . وكان له أربعين حضية من ساير الأجناس كلّ واحدة في دار لا تعرف بها الأخرى . وحكى عنه انّه ولد له ولد من بعض حضاياه وكانت أعزّهم عليه وأحضاهم عنده . فقال لها : ايش تشتهي تكون متبوعك ؟ قالت [195] : أشتهي كل امرأة أمير في الدولة تكون في فرحي . فقال لها : حبًّا وكرامةً . فلما كان يوم الفرح سيّر ساير حضاياه في أفخر الملابس من ساير ما ينبغي أن يلبسنه نساء الأمراء وأوصاهنّ أن تقول كلّ واحدة منهنّ : أنا امرأة الأمير الفلاني ، في ذلك الوقت ومضى لهنّ يوم ما شهد مثله . فلمّا انقضى واجتمع بتلك الحضية صاحبة الفرح سألها كيف كان يومها ، فشرعت تحكي له على عادة ما تحكي النساء لأزواجهنّ : كانت امرأة الامير الفلاني صفتها كيت وكيت ، وكان عليها من القماش والزركش والمصاغ ما من صفته كذا وكذا ، حتى ذكرت الجميع وهي تطنب في حسنهنّ وملبوسهنّ . قال فتبسّم وقال لها : جميع من نظرتي خشداشيتكِ وانتي ستّهم .

قلت إنّما ذكرت هذه الواقعة قبل حكاية الشيخ عنه في سبب سعادته ليعلم سعة سعادة هذا الرجل ، ولقد أدركته بالمولد ورأيته وسأذكر ما سمعته عنه وعاينته منه بعد ما أذكر ما حكاه العدل عن سبب سعادته :

قال : كان هذا ابن الجبّاس أبوه صاحب جبّاسة بمصر وتوفّى وخلف

٢٣–٢٤) سمعته ... منه : بالهامش .

هذا شابًّا ، قودّر جميع ما تركه له أبوه في مدّة يسيرة وركبه دين كثير فاختشى وخاف من الاعتقال . قال فتزوّد رغيفين خبز وقليل جبن وعدا الى برّ الجيزة على عزم التسحّب من الدَيْن . قال فهو عند قناطر الجيزة وجد ورقة عتيقة مرميّة فقراها فاذا فيها يقول : باب الدينار ، وهو أن تاخذ من البخور كيت وكيت وتأتي إلى عند أبي الهول فتبخّر بذلك البخور وتتلوا هذه الأسماء سبع مرّات والبخور عمّال ، فانه يخرج لك لسانه وعليه دينار ، فتناوله منه ولا يهولك ذلك ، فإذا صار في يدك بخّره بكيت وكيت وضَعْه في كفّة الميزان تجد قبالته مثله فخذه واجعله معه تجد قبالتهما [196] مثلها كذا حتى لا نهاية له . قال ، فرجع إلى سوق الجيزة واشترى البخور وتوصّل إلى عند أبي الهول وفعل جميع ما أُمر به . فخرج له الدينار فكان سبب سعادته .

قلت هذا ما حكاه ذلك الشيخ العدل الفيّومي ولعلّه كان كذلك ، فإن سعادة ذلك الرجل كانت مما تحير العقول . ويقال إنّ سبب سعادته أنّه كان يخدم عند الطواشي فاخر الخزندار في أيّام مولانا السلطان الملك المنصور في دولة مولانا السلطان الشهيد الملك الأشرف ، وكانت الخزانة في ذلك الوقت في تصرّف الطواشي المذكور ، وكان هذا ابن الجبّاس الغالب على عقل الطواشي فحصل ما حصل . وعلى الجملة أنّ العبد سمع من القاضي فخر الدين ناظر الجيوش المنصورة ، وكان في ذلك الوقت في كتابة المماليك السلطانية وصحابة الديوان برفقة القاضي بهاء الدين بن الحلّي ، يقول لوالدي وأنا أسمع : لنا اليوم ثمان ليال نقصد نخلى الحمّام ما نقدر . فقال الوالد : ولِمَ ذاك ؟ قال لأنها مخلية مع هذا الرجل السعيد النصبة ابن الجبّاس منذ ثمان ليال ، كلّ ليلة يدخل مع جوار له غير الذين دخلوا البارحة . وآخر أمره أنه توفّي في سعادته ولم يعلم حقيقة حاله . ورايت بعد ذلك ولده يخدم في الفرع المعروف بالعطّارين من فروع دار الوكالة بمصر المحروسة من جملة القباض بدرهم كلّ يوم وأحكيت حكاية الفرح الذي تقدّم ذكره لوالده مع بعض حضاياه ، فقال : يا سيّدي ، والله الفرح كان في ولادة المملوك ، يعني عن نفسه ، وهذه والدتي تعيش وأحكت لي هذه الحكاية بعينها . فقلت : فكيف حالها ؟ قال : والله تنتظرني بغير أكل حتى أعود اليها آخر النهار بهذا الدرهم فتتبلّغ به ، ثم بكا وقال : هذا بذاك ولا عتب على الزمن .

2. Abū Ǧaᶜfar al-Idrīsī: *Anwār ᶜulūw al-aǧrām fī l-kašf ᶜan asrār al-ahrām.* Hs München 417, fol. 97b - 99a.

[قصة دينار عجيب وقدح غريب]

ومن عجيب ما يحكى من عجايبها ويروى فيما يستطرف من غرايبها ما حدثنا
به الشيخ ابو شهرمان شيخ من أجناد المصريين تجاوز من سني عمره التسعين.
قال وكان بمصر رجلان من اهلها متصادقان متصافيان اتفق لهما إعسار بعد يسار
فاتفقا على أن يتوجها الى بلاد الصعيد ليكتسبا بأنواع الاكتساب [98a] حيث
لا يعرفان عند الانتساب. فخرجا على هذا العزم ماشين في البرّ لعدم ما يكتريان
به من مركوب فعثرا في مدرجة وجهتها بمدرج مكتوب فيه «اذا جزت مصر
اقصد الأهرام، فإذا وصلت اليها فاجعل الهرم الفلاني خلف ظهرك وقس كذا
وكذا خطوة واحفر مقدار قامة تجد صندوقاً من زجاج فيه غناك والسلام». فقال
أحدهما للآخر «هات عمامتك» فأخذها وعاد الى الفسطاط فباعها واشترى من
ذلك مسحات وقفّة وما يأكلانه من خبز وإدام وعاد الى صاحبه فعديا الجيزة
وقصدا الموضع وحفرا ذلك الموضع المذكور فوجدا الصندوق الزجاج على ما ذكر
ووجداه مطبوقا بغير قفل فكسراه فوجدا فيه جام زجاج فرعوني فيه دينار واحد.
فقال احدهما للآخر: «يا خيبة المسعى وخسارة التعب، لو علمنا انا لا نجد
غير هذا ما أتعبنا أنفسنا [98b] لكنا ما خسرنا غير تعبنا، فخذ هذا الدينار
وعدّ الى الفسطاط واصرفه عند صيرفي من اليهود بمها سمحت نفسه لك في صرفه
واشتر منه عمامة وما تتغدى به». وسار معه إلى أن وصل الى المعدية وجلس
ينتظره على شط النيل. فأما ما كان من حديث الذي سار يصرف الدينار فإنه
أصرفه واشترى منه ما أمره به صاحبه وأطبق كفّه على ما بقي معه من صرفه.
فلما أتى الى الساحل وفتح كفّه ليدفع لصاحب المعدية أجرته إذ وجد الدينار
في كفه. فتعجّب لذلك ولم يدر كيف كان الأمر فيه. فعاد فاصرفه من صيرفي

---

١) قصة ... غريب: مكتوب بالهامش بيد آخر.
٧) فعثرا: في الأصل «فعثوا».

آخر فكان الأمر في ذلك على ما كان عليه في المدّة الأولى هكذا ثلاث مرات وهو يجد الدينار بعد صرفه في كفّه فعلم انه مخدوم وان الموكّل به من الروحانية ينقله اليه ولو أصرفه في اليوم الواحد ألف مرّة. وأمّا ما كان من حديث [99a] صاحبه الذي بقي ينتظره على شطّ النيل فانه اغترف بالجام من الماء ليشرب فوجد ما اغترف من الماء به فيه قد انقلب عينه خمرا في اللون والرايحة والمطعم. فعظم تعجّبه لذلك الاّ انه تبينه بانه مطلسم. ولما جاء صاحبه أخبر كل واحد منهما للآخر مما اتفق له. فعادوا الى مصر وبقيا برهة من الدهر يتقلّبان فيما يتصرّفان فيه من صرف ذلك الدينار الى ان اثرى كل واحد منهما بسببه وحسنت حاله والناس لا يدرون ما سبب غناهما بعد الافتقار ويسارهما بعد الإعسار حتى وشى وسعى بهما عند الأفضل أبي القاسم بن أمير الجيوش بدر الجمالي بعض من انكشف له من الناس باطن أمرهما المصون واطلع على سرّهما المكنون. فاستدعاهما واستخبرهما، فاخبراه بحقيقة أمرهما وصدقاه سن بكرهما فأخذ منهما الجام وأبقى عليهما الدينار واستحلفهما أن لا يصرفاه إلا عند الاضطرار.

(٧) كل: في الأصل «كل كل».

DIE HOCHSCHULEN IN DEN GESELLSCHAFTLICHEN KONFLIKTEN DES LIBANON

VON

THEODOR HANF

Vom Beginn der Neuzeit bis in die Gegenwart waren Schulen wie Hochschulen in die gesellschaftlichen Konflikte des Libanon verwickelt. Nicht selten waren sie Ursache, noch häufiger aber Gegenstand ökonomischer, kultureller und politischer Auseinandersetzungen.

Gesellschaftlicher Konflikt im Libanon ist bestimmt vom pluralen Charakter der libanesischen Gesellschaft.[1] Wichtigster sozialer Bezugsrahmen eines Individuums in dieser Gesellschaft ist die Religionsgemeinschaft. Religiöse Minderheiten, die seit dem siebten Jahrhundert Zuflucht und Freiheit im Gebirge suchten, wurden durch Gruppenendogamie zu unterschiedlichen ethnischen Gruppen. Unterschiedliche soziale und ökonomische Entwicklung, nicht zuletzt bewirkt durch unterschiedliche Fähigkeit und Bereitschaft, Einflüsse westlicher Modernität aufzunehmen und anzueignen, führte zu entscheidenden Unterschieden zwischen den Gemeinschaften in Wirtschaftsverhalten und Wohlstand. Unterschiedliche religiöse und kulturelle Traditionen ließen unterschiedliche Formen kulturellen Selbstverständnisses entstehen, welche abweichende, bisweilen gegensätzliche Sichtweisen von Gruppenidentität darstellen. Das Neben- und Miteinander solchermaßen differenzierter Gemeinschaften führte schließlich zu Formen politischen

---

[1] Unter pluraler Gesellschaft wird eine Gesellschaft verstanden, die durch „segmental cleavages" charakterisiert ist, wie sie von HARRY ECKSTEIN definiert werden: „This exists where political divisions follow very closely, and especially concern lines of objective social differentiation, especially those particularly salient in a society". Vgl. HARRY ECKSTEIN: *Division and Cohesion in Democracy: A Study of Norway*. Princeton 1966, 34.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000250

Lebens, in denen die jeweilige Gemeinschaft auch den wichtigsten politischen Bezugsrahmen darstellt.

Ökonomische, kulturelle und politische Konflikte im Libanon spielen sich nicht, wie in religiös, ethnisch und kulturell homogenen Gesellschaften, zwischen Schichten und Klassen, unterschiedlichen Geistesströmungen und ideologischen Tendenzen ab, sondern in erster Linie zwischen den Gemeinschaften.

Wie die libanesische Gesellschaft, so ist auch das libanesische Schul- und Hochschulwesen plural strukturiert.[2] Es spiegelt die gesellschaftlichen Verhältnisse wider, trägt gleichzeitig aber zu ihrer Gestaltung bei: Im folgenden sollen einige historische ebenso wie aktuelle Entwicklungen näher untersucht werden, welche die Bedeutung des Hochschulwesens in den gesellschaftlichen Konflikten besonders deutlich erkennen lassen.

I. *Ungleiche Bildungs- und ungleiche Wirtschaftsentwicklung: Historische Perspektiven.*

Die Geschichte des libanesischen Bildungswesens vom Beginn der Neuzeit bis zum ersten Weltkrieg ist nahezu ausschließlich eine Geschichte des christlichen Bildungswesens. Sie ist gekennzeichnet durch intensive Bildungsanstrengungen der christlichen Religionsgemeinschaften des Libanon einerseits, durch massive Unterstützung dieser Bemühungen von kirchlichen Institutionen Europas und Amerikas andererseits. Das Zusammenspiel einheimischen Bildungswillens und bewußter Öffnung gegenüber westlichen Einflüssen führte zu einem Stand moderner Bildung im christlichen Libanon, dem in keinem anderen Teil des osmanischen Herrschaftsbereiches auch nur annähernd Ähnliches gegenüberstand. Die Bildungsentwicklung wiederum wurde zum auslösenden Faktor gesellschaftlicher Umwälzungsprozesse, die den christlichen Libanon schließlich auch sozial und wirtschaftlich von seiner Umgebung stark abhob.

---

[2] Eine detaillierte Darstellung und Analyse des libanesischen Schul- und Hochschulwesens findet sich in THEODOR HANF: *Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon.* Bielefeld 1969.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000251

Am Anfang dieser Entwicklung steht eine Hochschulgründung, welche das Zusammenspiel einheimischer und westlicher Initiative besonders deutlich werden läßt. Nach langjährigen Bemühungen mehrerer maronitischer Patriarchen wurde 1582 das Maronitische Kolleg in Rom gegründet.[3] Die Absolventen dieses Kollegs, maronitische Geistliche, übernahmen fast ausnahmslos neben seelsorgerischer Tätigkeit die Leitung von Schulen im Libanongebirge.[4] Absolventen des Kollegs beeinflußten entscheidend die maronitische Synode von Luwaiza 1736, welche einen Markstein sowohl für die soziale Organisation der maronitischen Gemeinschaft wie auch für die Entwicklung des Bildungswesens im Libanon darstellt.[5] Die Synode vollzog die weitgehende Abwendung von einer vorwiegend kontemplativen Sicht des Priestertums und vor allem des Mönchstums und die Zuwendung zu gesellschaftlichen Aufgaben, insbesondere Bildungsaufgaben. Alle Pfarreien und Klöster wurden verpflichtet, Schulen zu eröffnen. Mit besonderer Intensität nahm sich der maronitische Mönchsorden der Bildungsarbeit an. 1789 erreichte diese Entwicklung ihren Höhepunkt mit der Gründung des Kollegs von ᶜAin Warqa durch den Patriarchen Joseph Isṭifān — der ersten modernen Hochschule auf libanesischem Boden.[6] In ᶜAin Warqa wurde Rhetorik, Poetik, Philosophie, Theologie sowie arabische, syrische, lateinische und italienische Philologie unterrichtet. Aus ihr ging eine Anzahl der bedeutendsten libanesischen Schriftsteller und Intellektuellen des 19. Jahrhunderts hervor.

Dem maronitischen Beispiel folgend gründeten auch andere christliche Gemeinschaften nunmehr zahlreiche Schulen, davon einige mit Hochschulniveau.[7]

Neben dem Aufschwung des Erziehungswesens der christlichen Gemeinschaften ist seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts eine starke Intensivierung von Bildungsaktivitäten ausländischer Missionare

---

[3] Vgl. PHILIP HITTI: *Lebanon in History*. London 1957, 402; PIERRE RAPHAEL: *Le rôle du Collège Maronite Romain dans l'orientalisme aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Beirut 1955.

[4] Vgl. ISMĀᶜĪL ḤAQQĪ BEY (Hrsg.): *Lubnān*. Beirut 1912, 340 ff.

[5] Vgl. RAPHAEL: *ibid.*, 174.

[6] Vgl. HITTI: *ibid.*, 417.

[7] Vgl. FOUAD EPHREM BOUSTANY: *L'école libanaise à travers les ages*. Beirut 1948; L'Orient, 2.12.1948 und 3.12.1948.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000252

festzustellen; französische Kapuziner, Jesuiten und Lazaristen rivalisierten mit protestantischen amerikanischen Missionaren. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sind weitere ausländische Schulgründungen zu verzeichnen, unter anderem britische, russische, italienische, schweizerische, dänische und deutsche. Quantitativ blieben die Schulen der einheimischen Religionsgemeinschaften auch in dieser Zeit eindeutig an der Spitze; insbesondere die Gründung libanesischer Schulschwesternkongregationen trug dazu bei.

Die Bedeutung der ausländischen Bildungsinstitutionen überstieg jedoch ihre Quantität bei weitem. Die ausländischen Schulen dienten in Lehrprogramm und Strukturen den einheimischen als Leitbild. Zwei unterschiedliche Bildungssysteme bildeten sich heraus, eines französischer und eines amerikanischer Prägung. Sie reichten von Kindergärten über Primar- und Sekundarschulen bis hin zur Hochschulebene.

1866 wurde das Syrian Protestant College, die spätere American University of Beirut, von amerikanischen Protestanten gegründet. 1875 wurde die französische Jesuitenschule von Ġazīr zur Université Saint-Joseph in Beirut ausgebaut.

Diese beiden Universitäten bildeten für ein knappes Jahrhundert das libanesische Hochschulwesen. Sie bildeten die akademischen Spitzen der beiden Bildungssysteme; durch ihre Aufnahmekriterien beeinflußten sie Lehrpläne und Unterrichtsanforderungen der Sekundarschulen in hohem Maße. Da sie in Fremdsprachen — amerikanisch und französisch — unterrichteten, räumten auch die auf sie ausgerichteten Sekundarschulen der jeweiligen Fremdsprache einen zentralen Rang ein. Eine wichtige Folge war, daß die christliche Bildungsoberschicht im Libanon, darüberhinaus aber auch breite Schichten von Sekundarschulabsolventen, neben dem Arabischen französisch oder englisch zu sprechen begannen. Vor allem das Französische — quantitativ war das französische Bildungswesen weitaus bedeutender als das angelsächsische — wurde zur Zweitsprache des christlichen Libanon.[8]

Der Bildungsexpansion des christlichen Libanon vom 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts steht auf muslimischer Seite nichts auch

[8] Vgl. Sélim Abou: *Le bilinguisme arabe-français au Liban.* Paris 1962.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000253

nur annähernd Gleichwertiges gegenüber. In den zur heutigen Libanesischen Republik gehörenden Gebieten unter direkter osmanischer Verwaltung gab es lediglich drei Sekundarschulen, darunter eine Kadettenanstalt.[9] Ihre Unterrichtssprache war türkisch; ein Großteil ihrer Schüler rekrutierte sich aus Kindern türkischer Beamter und Militärs.[10] Die erste muslimische Sekundarschule wurde erst 1897 von der sunnitischen Wohlfahrtsorganisation *al-Maqāṣid al-ḫairīya al-islāmīya* gegründet.

Als 1920 durch die französische Mandatsmacht der „Große Libanon" mit dem Territorium der heutigen Republik geschaffen wurde, war somit in diesem Staatswesen von Anfang an eine massive regionale und gleichzeitig religiöse Bildungsungleichheit vorgegeben.[11] Im zentralen Libanon, dem hauptsächlich von Christen besiedelten Gebirge und in der Hauptstadt Beirut bestand bereits ein umfangreiches und durchaus qualifiziertes Erziehungswesen. In den neu zum Libanon hinzugefügten peripheren Gebieten des Nordens, Ostens und Südens, überwiegend von sunnitischen und schiitischen Muslimen bewohnt, gab es hingegen kaum Schulen. Vor allem aber die beiden Universitäten waren sowohl christliche wie ausländische Institutionen. Sie standen zwar Angehörigen aller Religionsgemeinschaften stets offen und hatten in der Tat immer eine Anzahl muslimischer Studenten; aber schon wegen der geringen Anzahl muslimischer Sekundarschulen und der fehlenden Frendsprachenkenntnisse bei der Mehrzahl der Muslime blieb diese Anzahl gering. Hochschulbildung und damit der Zugang zu modernen Akademikerberufen war somit zum Zeitpunkt der Staatsgründung bereits ein Privileg des Zentral-Libanon und der christlichen Gemeinschaften — ein nicht durch Diskriminierung, sondern durch die unterschiedliche Affinität der Religionsgemeinschaften zu moderner Bildung und durch das unterschiedliche politische Schicksal des zentralen und des peripheren Libanon entstandenes Privileg, im Rahmen des neuen Staates jedoch durchaus ein Privileg.

Die indirekten Auswirkungen der unterschiedlichen Bildungsent-

---

[9] Vgl. Ḥaqqī: *ibid.*, 347.

[10] Vgl. Habib Kurani: *Evolution in Education.* In: *Evolution in the Middle East: Reform, Revolt and Change.* The Middle East Institute, Washington 1953, 3.

[11] Vgl. Hanf: *ibid.*, 74 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000254

wicklung in den beiden Teilen des heutigen Libanon dürften von noch größerer Bedeutung sein. Dem Einfluß moderner Bildung wird große Wichtigkeit unter den Gründen für die Bauernrevolution beigemessen, welche zwischen 1840 und 1860 im nördlichen Teil des Libanongebirges stattfand.[12] Die Ideen der französischen Revolution waren auf dem Wege des Schul- und Hochschulwesens in den Libanon gedrungen. Die maronitischen Bauern vor allem des Kisrawān wollten sich nicht mehr mit dem herkömmlichen Feudalsystem zufriedengeben; sie forderten eine Änderung der Landbesitzverhältnisse. Der maronitische Klerus, vor allem der in ᶜAin Warqa ausgebildete, unterstützte die Bauernbewegung mit Entschiedenheit.

Im Norden des Gebirges, im Hauptsiedlungsgebiet der Maroniten, hatte die Revolution Erfolg. Die Landbesitzer wurden enteignet und ihre Ländereien unter die Bauern aufgeteilt. Ein unabhängiges Kleinbauerntum entstand — eine im Vorderen Orient einzigartige Gruppe: Es bildete die Grundlage für die Entstehung der heutigen libanesischen Mittelschicht.

Im Süden des Gebirges, im Šūf, scheiterte die Bauernbewegung. Hier erhoben sich maronitische Bauern nicht gegen maronitische, sondern gegen drusische Feudalherren. Letzteren gelang es, aus der Sozialrevolution einen Religionskrieg zu machen: Die drusischen Bauern und Tagelöhner erhoben sich nicht gegen ihre Herren, sondern kämpften mit diesen gegen die maronitischen Bauern.

1859/60 kam es zu heftigen Kämpfen, an denen sich auch osmanische Truppen auf der Seite der Landbesitzer beteiligten, und zu blutigen Massakern an der christlichen Bevölkerung.[13] Diese Ereignisse führten zur Intervention Frankreichs im Einvernehmen mit den anderen europäischen Mächten und zur Errichtung einer autonomen Provinz des „kleinen Libanon" innerhalb des osmanischen Reiches.

Im Schutze dieser Autonomie nahm der „kleine Libanon" bis zum ersten Weltkrieg einen bemerkenswerten Aufschwung. Die Wirtschaft

---

[12] S. Adel Ismail: *Histoire du Liban à nos jours.* IV. Bd.: *Redressement et déclin du féodalisme libanais (1840-1861).* Beirut 1958; Malcolm H. Kerr: *Lebanon in the Last Years of Feudalism, 1840-1868.* Beirut 1959.

[13] Vgl. hierzu Gustav-Adolf Kriener: *Geschichte der deutschen evangelischen Gemeinde zu Beirut.* Beirut 1958, 15-20.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000255

florierte, der Außenhandel entwickelte sich. Das Bildungswesen expandierte, Sprache und Literatur wurden gepflegt; durch seine bürgerlichen Freiheiten wurde der „kleine Libanon" Anziehungspunkt für Schriftsteller und Literaten des gesamten Vorderen Orients. An den Universitäten und in den Literatenzirkeln bildeten sich politische Strömungen, die gegenüber dem muslimischem Vielvölkerstaat der Osmanen den Gedanken einer liberalen und säkularen Demokratie vertraten: Der libanesische, der syrische und der arabische Nationalismus entstanden.[14]

Die peripheren Gebiete des heutigen Libanon waren während dieser Zeit jedoch abgelegene Gebiete verstaubter osmanischer Provinzen; sie blieben — mit Ausnahme Beiruts — von den Entwicklungen im autonomen „kleinen Libanon" unberührt.

Als 1920 der „große Libanon" geschaffen wurde, wurde ein relativ entwickeltes Zentralgebiet mit einer unterentwickelten Peripherie zusammengefügt. In Bildung, Wohlstand und politischem Bewußtsein bestanden krasse Unterschiede. Das Zentralgebiet war überwiegend christlich, die Peripherie überwiegend muslimisch. Die Konflikte waren vorprogrammiert. Wie Bildung für die Entstehung der ungleichen Entwicklung eine zentrale Bedeutung hatte, so kam ihr ein wichtiger Platz in den aus dieser ungleichen Entwicklung resultierenden sozialen und politischen Konflikten zu.

II. *Eine Fallstudie: Der Konflikt um die Juristenausbildung.*

Im Libanon galt der Anwaltsberuf bis gegen Ende der sechziger Jahre als hoch angesehen und als sehr einträglich. Im Parlament spielten Juristen eine herausragende Rolle. Vor allem aber für den Zugang zu Positionen in den höheren Rängen der staatlichen Verwaltung war das juristische Studium Voraussetzung. Die juristische Ausbildung hatte somit eine besondere Bedeutung für die Rekrutierung administrativen und politischen Führungspersonals.

Fünfzig Jahre lang wurden die libanesischen Juristen ausschließlich an der Rechtsfakultät der Université Saint-Joseph ausgebildet, von

---

[14] George Antonius: *The Arab Awakening*. New York 1946.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000256

1913 bis 1953. Diese Fakultät war eng mit der juristischen Fakultät der Universität Lyon verbunden; sie verlieh sämtliche französischen akademischen Grade der Rechtswissenschaft, insbesondere die Licence en Droit und das Doctorat en Droit. Weiterhin verlieh die Fakultät das Lizentiat in libanesischem Recht. Der normale Studiengang führte zunächst in einem dreijährigen Kursus zum französischen in einem weiteren Studiengang zum libanesischen Lizentiat.

Die Anbindung an eine ausländische Fakultät erzwang die Aufrechterhaltung eines entsprechenden Niveaus und die Beibehaltung von Französisch als Unterrichtssprache. Die Rechtsfakultät der Université Saint-Joseph genoß in der Tat in Frankreich einen guten Ruf; die Beiruter Absolventen schnitten in nicht wenigen Jahren besser ab als die in Lyon.

Die libanesische Rechtspflege verdankte der Ausbildung an der Université Saint-Joseph ihre Solidität und Qualität. Die höhere Beamtenschaft und viele libanesische Politiker erwarben, ungeachtet ihrer religiösen Herkunft oder ideologischen Zuordnung, durch das Studium an der Université Saint-Joseph eine gewisse Gemeinsamkeit in Konzepten, Formen und Stil — ein nicht zu unterschätzender Vorzug für eine politische Elite, die in fast allem anderen stark polarisiert ist.

Daß der rechtswissenschaftliche Unterricht ausschließlich auf Französisch stattfand, stellte jedoch ein beträchtliches Hindernis für Studenten dar, deren familiärer und schulischer Hintergrund überwiegend von der arabischen Sprache bestimmt war. Während das christliche und das muslimische Bürgertum sich seit einigen Jahrzehnten des Französischen neben dem Arabischen bedient, ist dies bei anderen sozialen Schichten nicht der Fall.[15] Während Kinder aus dem christlichen unteren Mittelstand häufig Schulen besuchen, in denen gute Französischkenntnisse erlangt werden, ist dies für Kinder des muslimischen Kleinbürgertums nicht der Fall.

Für das Jurastudium besaßen daher das Großbürgerkind — sei es nun Muslim oder Christ — und das christliche Kleinbürgerkind, das eine christliche Schule mit hoher Fremdsprachenkomponente besuchte, einen beträchtlichen Startvorsprung. Die Folge war ein muslimisches

[15] Vgl. Abou: *ibid.*, passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000257

— und vor allem ein schiitisches — Juristendefizit, insbesondere in der Staatsverwaltung. Für die höheren Ränge fanden sich zwar leicht vorzüglich qualifizierte Sunniten aus dem Beiruter Bürgertum, um die den Muslimen nach dem libanesischen Proporzsystem zustehenden Positionen zu besetzen. Für die mittleren Ränge aber fehlten bis in die sechziger Jahre hinein nicht selten Bewerber mit der ausreichenden Qualifikation. Dies war die Ausgangslage für einen der heftigsten bildungspolitischen Konflikte, die der Libanon bislang gekannt hat.

1951 forderte zum ersten Male ein Teil der Studentenschaft, die Prüfungen im libanesischen Recht sollten in arabischer Sprache erfolgen. Gleichzeitig wurde ein staatlicher Zuschuß zur Senkung der Studiengebühren verlangt. Es kam zu Vorlesungsstreiks und Manifestationen. Schließlich wurde die Gründung einer staatlichen libanesischen Universität gefordert.[16]

Dieser Vorschlag fiel im libanesischen Parlament auf fruchtbaren Boden. Die Libanesische Universität wurde gegründet, jedoch zunächst als École Normale Supérieure, d.h. auf die Lehrerbildung beschränkt.[17] Die Forderung nach einer Juraausbildung in Arabisch blieb unerfüllt.

1952 und 1953 wiederholten sich Streiks und Manifestationen. Im Dezember 1953 erfolgte eine spektakuläre Wendung. An einer privaten Hochschule, der Académie Libanaise des Beaux-Arts wurde eine juristische Fakultät eröffnet, die auf Arabisch unterrichtete — und zwar, ohne daß zuvor die erforderliche Genehmigung des Erziehungsministeriums eingeholt worden war. Der Ordre des Avocats, die Berufsvereinigung der libanesischen Juristen, forderte die Regierung auf, die neue Fakultät zu verbieten.[18] Dies habe nichts mit der Sprachenfrage zu tun. Die Kosten einer guten juristischen Fakultät seien aber so hoch, daß eine private Institution keine seriöse Arbeit zu leisten imstande sei. Eine juristische Fakultät bedürfe internationaler Anerkennung und könne nicht improvisiert werden.[19] Trotz dieses Einspruchs nahm die Fakultät ihre Arbeit auf; die Regierung vertagte eine Entscheidung.[20]

---

[16] Cahiers de l'Orient Contemporain 23 (1951), 95.
[17] L'Orient, 24.10.1951.
[18] L'Orient, 1.12.1953.
[19] L'Orient, 8.12.1953.
[20] L'Orient, 12.12.1953.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000258

Erst im November 1958 glaubte die Regierung, eine Lösung gefunden zu haben. Die Diplome der Académie Libanaise des Beaux-Arts wurden nicht anerkannt, die juristische Fakultät geschlossen. Gleichzeitig aber wurde die juristische Fakultät der Université Saint-Joseph an die Libanesische Universität angeschlossen. [21]

Die Studenten der verbotenen Fakultät, unterstützt von Sekundarschülern muslimischer Schulen in Westbeirut, revoltierten gegen diese Beschlüsse. Die Regierung geriet unter Druck.

Die christliche Presse unterstützte zwar den Schließungsbeschluß, ebenso der Ordre des Avocats; die muslimische Presse hingegen forderte die Einführung des Arabischen als Unterrichtssprache nicht nur in der juristischen Fakultät, sondern in allen Fächern und auf allen Ebenen des Bildungswesens. [22]

In den muslimischen Stadtteilen gab es Schüler- und Studentendemonstrationen gegen den Regierungsbeschluß, in den christlichen hingegen Kundgebungen dafür. In einem Manifest der Schüler der christlichen Schulen wurde eine langsame Einführung des Arabischen gefordert, Zug um Zug mit der Herausgabe von Lehrbüchern und Material in arabischer Sprache. Die Schüler der Maqāṣid-Schulen erklärten, die arabische Sprache müsse verteidigt und der Libanon endgültig vom kulturellen Imperialismus befreit werden. Ein sunnitischer Abgeordneter beschuldigte die Université Saint-Joseph und die Amerikanische Universität, die libanesische Jugend von den wirklichen nationalen Zielen abzuhalten. [23]

Im Verlauf der Auseinandersetzung stellte sich heraus, daß die muslimischen Regierungsmitglieder die Folgen des Schließungsbeschlusses nicht ganz übersehen hatten. Es kam zu neuen Verhandlungen und schließlich zu einem eleganten Kompromiß. Die Schaffung einer juristischen Fakultät an der Libanesischen Universität wurde beschlossen, mit einer arabisch- und einer französischsprachigen Sektion. Die arabische Sektion sollte in einem Vierjahreskurs zum libanesischen Lizentiat, die französische, wie bisher, in drei Jahren zum französischen

---

[21] L'Orient, 25.11.1958.

[22] Cahiers de l'Orient Contemporain 39 (1959), 60.

[23] *ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000259

und in einem weiteren zum libanesischen Lizentiat führen.[24] Alle Prinzipien waren damit gerettet, wie der Politikwissenschaftler René Aggiouri schrieb: Der Unterricht in arabischer Sprache, die Zweisprachigkeit, das hohe Studienniveau und die Einheit des Unterrichts der Rechtswissenschaft unter der direkten Kontrolle des Staates.[25]

Der Kompromiß war zustandegekommen. Die Heftigkeit der Erklärungen und Manifestationen zeigte jedoch, daß die Problematik hochpolitisch war. Die Katā'ib, stärkste christliche und libanesisch-nationalistische Partei, ließen in einer Erklärung deutlich werden, welche Konfliktdimensionen mit einer zunächst sehr technisch-administrativ erscheinenden hochschulpolitischen Entscheidung verbunden waren: „Auf jeden Streik werden wir mit einem größeren und energischeren Gegenstreik antworten. Auf jede Demonstration werden wir eine stärkere Manifestation folgen lassen. Jedem Aufstand werden wir einen noch heftigeren Aufstand entgegensetzen: All das aber wird uns nicht hindern, all denen brüderlich die Hand zu reichen, die die Unabhängigkeit, die Würde und den demokratischen Charakter des Libanon erhalten wollen".[26]

Im Herbst 1960 brach ein neuer Streit um die Juristenausbildung aus, der sich als noch viel schwerwiegender erweisen sollte. Die im selben Jahre neugegründete Arabische Universität eröffnete eine juristische Fakultät. Die Arabische Universität befand sich in Trägerschaft einer privaten ägyptischen Vereinigung; sie wurde von der ägyptischen Regierung — damals der Regierung der Vereinigten Arabischen Republik — subventioniert. Die Rechtsfakultät unterrichtete das gleiche Programm wie ägyptische Universitäten, dazu libanesisches Recht.

Damit war zunächst ein rechtliches Problem aufgeworfen. Das Dekret Nr. 4 vom 5. Januar 1959, mit dem die Auseinandersetzung um die Rechtsfakultät der Académie Libanaise des Beaux-Arts beendet worden war, hatte festgelegt, daß nur die Libanesische Universität

---

[24] L'Orient, 22.1.1959.
[25] L'Orient, 23.1.1959, Leitartikel.
[26] L'Orient, 23.1.1959.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000260

das Recht habe, die libanesische Licence en Droit zu verleihen.[27] War damit die Neugründung an der Arabischen Universität illegal? Der Sinn des Dekrets war es zweifellos, jeden rechtswissenschaftlichen Hochschulunterricht außerhalb der Staatsuniversität zu untersagen.[28] Der Wortlaut handelte jedoch nicht vom Unterricht, sondern lediglich vom gültigen Studienabschluß. Mit anderen Worten: Die Lehre war nicht verboten, ein staatlich anerkannter Studienabschluß hingegen unmöglich. Eine Juristenausbildung ohne staatliches Abschlußdiplom wäre offensichtlich Unsinn gewesen; andererseits war den Gründern der Arabischen Universität die Rechtslage durchaus geläufig. Es lag auf der Hand, daß mit der Gründung der neuen Fakultät eine Änderung des gesetzlichen und damit des bildungspolitischen Status quo beabsichtigt war — und dies gerade ein Jahr, nachdem aus heftigen Auseinandersetzungen ein Kompromiß hervorgegangen war.

Der neue Konflikt war ungleich schwerer als der vorhergegangene. Ging es zuvor um eine Rechtsfakultät an einer kleinen privaten Hochschule, deren Eigentümer ein griechisch-orthodoxer Notabler war[29], so war die den Status quo herausfordernde Institution nunmehr die erste muslimische Hochschule im Libanon. Es handelte sich darüberhinaus um eine von der Vereinigten Arabischen Republik mitgetragene Institution: Das Prestige der muslimischen Gemeinschaft ebenso wie das eines Staates, der damals von den meisten Muslimen als Führungsmacht der arabischen Welt angesehen wurde, standen nunmehr unmittelbar auf dem Spiel.

Die Gegner der neuen Fakultät — überwiegend Christen, aber auch renommierte muslimische Juristen — führten wissenschaftliche und standespolitische Argumente ins Feld: Die neue Fakultät sei fachlich unzulänglich; mangelhaft ausgebildete Juristen aber stellten eine Gefährdung der Qualität von Verwaltung und Justiz dar. Ihr Wort-

---

[27] Journal Officiel de la République Libanaise vom 5.1.1959: „Seule l'Université Libanaise est habilitée à délivrer des licences de droit".

[28] Raymond Iddih, 1959 Justizminister, erklärte dem Verfasser: „Die Intention unserer Regierung war es, den Rechtsunterricht für den libanesischen Staat zu reservieren. Aber wir haben einen Fehler gemacht. Im Gesetzestext wird nicht der Unterricht dem Staat reserviert, sondern lediglich die Diplome...".

[29] Dr. Alexej Buṭrus, Bruder des gegenwärtigen (1979) Außenministers.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000261

führer war, wie bereits in der vorhergehenden Krise, der Ordre des Avocats.

Die Befürworter hingegen — ausschließlich Muslime — sahen in der Fakultät in erster Linie ein Mittel, muslimische Juristen in größerer Anzahl auszubilden und damit die Voraussetzung für die Besetzung eines größeren Anteils von Stellen in Verwaltung und Justiz durch Muslime zu schaffen. Um dieses Ziel zu erreichen, scheute die neue Fakultät nicht davor zurück, die Zulassungskriterien zum Jurastudium drastisch zu verringern. Während die Staatsuniversität das libanesische Bakkalaureat als Voraussetzung forderte, begnügte sich die Rechtsfakultät der Arabischen Universität auch mit dem sogenannten Baccalauréat Syrien Unifié und schulinternen Abschlußzeugnissen der muslimischen Maqāṣid- und ᶜĀmilīya-Schulen — Diplomen eines weitaus geringeren akademischen Wertes.[30] Gerade in diesen erleichterten Zugangsbedingungen sahen die Befürwörter den besonderen Wert der neuen Fakultät, nämlich die Erleichterung des Zugangs zum Jurastudium für möglichst viele Muslime.

Die Gegner forderten die Aufrechterhaltung des bisherigen Ausbildungsstandes für Anwärter auf staatstragende Funktionen — auch wenn dabei eine quantitative Benachteiligung der Muslime in Kauf zu nehmen war; die Befürworter wollten eine stärkere Beteiligung ihrer Religionsgruppe an eben diesen Funktionen — auch wenn dabei ein qualitatives Absinken der Ausbildung in Kauf zu nehmen war.

Im Verlauf des Konfliktes traten dann jedoch zusätzlich politisch-kulturelle Gesichtspunkte immer mehr in den Vordergrund. Die Gegner der neuen Fakultät sahen in ihr ein Instrument panarabischer Subversion gegen staaliche Unabhängigkeit und kulturelle Eigenständigkeit des Libanon, während die Befürworter gerade den ausgeprägt gesamtarabischen Charakter dieser Institution begrüßten.

Der Ordre des Avocats verlangte im Januar 1961 unter Berufung auf das Dekret Nr. 4 die Schließung der Fakultät. Der Erziehungsminister Kamāl Ǧanbulāṭ stellte sich hingegen auf den Standpunkt, ein Verbot

[30] Dr. Alexej Boutros äußerte z.B. gegenüber dem Verfasser, der eigentliche Wert der arabischen Rechtsfakultät habe für ihre Befürworter darin bestanden, nicht das libanesische Bakkalaureat als Aufnahmebedingung zu verlangen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000262

verstieße gegen das in der Verfassung verankerte Prinzip der Unterrichtsfreiheit.[31] Mitte April beschloß daraufhin die Generalversammlung der Anwälte, einen unbefristeten Streik auszurufen, bis die Regierung die Schließung angeordnet habe. Die Tätigkeit aller libanesischen Gerichte war damit lahmgelegt.

Die Regierung war nicht in der Lage, zu einer einheitlichen Meinung über diese Frage zu gelangen. Ministerpräsident Ṣā'ib Salām erklärte, er wolle die neue Fakultät auf keinen Fall schließen, und schlug eine Änderung des Dekrets Nr. 4 vor, um deren Existenz zu legalisieren. Die zwei Minister der Katā'ib-Partei, Pierre und Maurice Ǧumaiyil, wollten hingegen nur einer Regelung zustimmen, die auch die Billigung des Ordre des Avocats fände.[32] Eine gemeinsame Sitzung des Kabinetts und des Vorstandes des Ordre des Avocats führte zu keinem Ergebnis.[33] Der Streik dauerte an, der Konflikt wurde immer stärker polarisiert.

Die schärfste Sprache unter den Befürwortern der Arabischen Universität führte die Naǧǧāda-Partei. Nach ihrer Ansicht stellte die gesamte Krise nur einen Teil des Kampfes der ausländischen Universitäten gegen eine gewisse arabische Universität dar: „Das wirkliche Ziel des Anwaltstreiks hat nichts mit der Frage der Legalität der arabischen Fakultät zu tun. Was wirklich angestrebt wird, ist die Vernichtung des Ansatzes zur Wiederauferstehung des arabischen Erbes, welchen diese Fakultät darstellt. Die Leitungen der Amerikanischen und der Jesuitenuniversität haben festgestellt, daß sie bislang ein Einflußmonopol bei den Gebildeten besaßen und daß sie die Intelligenz mit Erfolg abseits der arabischen Kultur halten konnten... Deshalb haben sie mobilisiert zur Diffamierung der arabischen Fakultät. Die Angelegenheit ist wesentlich politischer Natur; das Bestehen zweier ausländischer Universitäten erklärt sich allein aus dem ausländischen politischen Einfluß, den jede von ihnen repräsentiert".[34]

Die Gegenseite formulierte ihre Stellungnahmen nicht weniger deutlich. So erklärte etwa der ehemalige Staatschef und Vorsitzende der Nationalliberalen Partei, Camille Šam^{c}ūn: „Die Arabische Univer-

---

[31] Cahiers de l'Orient Contemporain 45 (1961), 62.

[32] L'Orient, 17.4.1961.

[33] Le Soir, 18.4.1961.

[34] Interview des Verfassers mit ^{c}Adnān Ḥakīm, 1961.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000263

sität ist mehr eine politische als eine Bildungsinstitution. Ihre Zulassungsbedingungen sind so niedrig, daß man annehmen kann, sie werde in erster Linie von Studenten besucht werden, deren Bildungsniveau so niedrig ist, daß sie das Studium an der staatlichen Fakultät nicht wagen können".[35]

Monatelang beharrten beide Seiten auf ihren Positionen. Der Anwältestreik dauerte an. Mitte Oktober einigte sich die Regierung Salām auf einen Kompromißvorschlag. Durch ein neues Gesetz sollten die bestehenden Rechtsfakultäten anerkannt, die Gründung neuer Fakultäten jedoch auf 12 Jahre verboten werden. Gleichzeitig sollte der Zugang zum Jurastudium an gleichwelcher Fakultät auf Absolventen des libanesischen Bakkalaureats unter Wegfall aller Äquivalenzen beschränkt werden.[36]

Nach einem Regierungswechsel leitete das neue Kabinett Karāmī im Dezember den Gesetzesentwurf dem Parlament zu. Die Anwälte erklärten sich mit ihm nicht einverstanden und kündigten die Fortführung ihres bereits acht Monate andauernden Streiks an.[37] Anfang Dezember 1961 kündigten vier christliche Sekundarschulen an, sie würden neue Rechtsfakultäten eröffnen[38]; eine von ihnen nahm unverzüglich den Vorlesungsbetrieb auf. Diese Gründungen stellten zweifellos ein Manöver gegen den Gesetzesentwurf dar, der ja eben dies nicht mehr zuließ. Zwei Tage später beantworteten drei muslimische Schulen diesen Schachzug damit, daß sie ihrerseits Fakultäten gründeten.[39]

Das Parlament war jedoch inzwischen mehrheitlich entschlossen, die Angelegenheit vom Tisch zu bringen. In einer harten Debatte gelang es den Gegnern der neuen Fakultät zwar, die Zulassungsbedingungen zum Jurastudium noch um einiges zu verschärfen. Dann aber wurde das Gesetz gegen die Stimmen des maronitischen Bloc National Raymond Iddihs, der Nationalliberalen Šamᶜūns und einiger schiitischer

---

[35] Interview des Verfassers mit Camille Šamᶜūn, 1961.

[36] L'Orient, 21.10.1961.

[37] Cahiers de l'Orient Contemporain 47 (1961), 394.

[38] Collège de la Sagesse; Collège des Apôtres in Ǧūniya; das maronitische Seminar in Kaslīk; Collège Patriarcal Melkite.

[39] at-Tarbiya al-Islāmīya in Ṭarābulus; ᶜĀmilīya in Beirut; al-Ǧaᶜfarī in Ṣaidā.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000264

Abgeordneter angenommen. Ende Dezember 1961 trat es in Kraft.[40]

Die Anwälte wollten zwar ihren Streik fortsetzen, und auch die Jurastudenten der Libanesischen Universität riefen nunmehr zum Streik auf, die Streiks wurden jedoch eingestellt, nachdem der libanesische Staat am 31.12.1961 durch den Putschversuch des Parti Populaire Syrien vorübergehend in Wirren geriet.[41] Der parlamentarische Kompromiß blieb damit bestehen.

III. *Vom Verteilungskonflikt zum Identitätskonflikt: Ungeplante Folgen einer Konflikttransformation.*

Die Fallstudie zum Konflikt über die Juristenausbildung läßt ein Muster deutlich werden, das für bildungspolitische Konflikte und darüberhinaus für allgemeinpolitische Konflikte paradigmatische Bedeutung hat: Der Konflikt entstand aus einem Versuch, ein historisch entstandenes Ungleichgewicht in der bildungsmäßigen und ökonomischen Lage der Religionsgemeinschaften zu mindern — wurde dann aber zunehmend in einen politisch-kulturellen Identitätskonflikt transformiert — mit unerwarteten und unkontrollierten Folgen.

Die Ausgangslage zeigt alle typischen Merkmale eines Verteilungskonfliktes. Das Bildungsungleichgewicht im Libanon hatte dazu geführt, daß Jahrzehnte hindurch die muslimischen Gemeinschaften nicht in der Lage waren, die ihnen nach dem Proporz zustehenden Positionen in der öffentlichen Verwaltung zu besetzen. Für soziale Aufsteiger attraktive Positionen blieben diesen verschlossen, weil sie nicht über die erforderlichen Hochschulqualifikationen verfügten. Das Haupthindernis stellten dabei ungenügende Fremdsprachenkenntnisse dar: Die zunächst einzige juristische Fakultät lehrte und prüfte auf Französisch.

Als die Académie Libanaise des Beaux-Arts zum erstenmal einen Rechtsunterricht in arabischer Sprache anbot, stieß sie, wie ihr Zulauf

---

[40] Journal Officiel de la République Libanaise, 23.12.1961.

[41] Der Parti Populaire Syrien — eine in Syrien, Jordanien und im Libanon bestehende politische Bewegung, die einen „großsyrischen" Staat der Länder des „Fruchtbaren Halbmondes" anstrebt — versuchte, durch einen Staatsstreich die Macht im Libanon an sich zu reißen. Der Putsch scheiterte innerhalb eines Tage am Widerstand der Armee. Vgl. Cahiers de l'Orient Contemporain 47 (1961), 393 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000265

zeigte, in eine Marktlücke. Der Vorstoß wurde abgeblockt durch den Protest der Anwaltschaft — sowohl aus standespolitischen Gründen wie auch aus einer generellen Tendenz zum Festhalten am Status quo. Dieser Vorstoß hatte jedoch die Schaffung eines staatlichen Rechtsunterrichts in arabischer Sprache zur Folge — und darüberhinaus die Gründung einer staatlichen libanesischen Universität. Das Monopol der beiden ausländischen Privatuniversitäten, das fast ein Jahrhundert angedauert hatte, fand damit ein Ende.

Der zweite Vorstoß in die Marktlücke für muslimische Aufsteiger, die Gründung der Arabischen Universität, war ungleich viel weiterreichend. Durch die Senkung der Zulassungskriterien zum Hochschulunterricht wurde zahlreichen jungen Leuten der Weg zur Universität geöffnet, die aufgrund ihrer Sekundarschulbildung kaum in der Lage gewesen wären, den Anforderungen des libanesischen Bakkalaureats zu entsprechen. Das nach dem monatelangen Konflikt beschlossene Hochschulgesetz blockte zwar diesen Vorstoß teilweise wieder ab, seine Folge aber war, daß nicht nur die neue Rechtsfakultät der Arabischen Universität bestehen blieb, sondern darüberhinaus mehrere kleine Hochschulinstitutionen: Das libanesische Hochschulwesen wuchs institutionell in ungeplanter und auch weitgehend unkontrollierter Weise.

Im Laufe des Konfliktes trat die ursprüngliche — ökonomische — Motivation immer mehr in den Hintergrund, politisch-kulturelle Konfliktelemente hingegen in den Vordergrund. Unterricht in arabischer Sprache wurde nunmehr von der einen Seite nicht mehr gefordert, weil er einer größeren Anzahl bildungsmäßig benachteiligter muslimischer Studenten das Studium erleichtern würde, sondern weil arabophoner Hochschulunterricht zu einer generellen nationalpolitischen und Kulturforderung erhoben wurde. Umgekehrt hielt die Gegenseite an einem hohen Rang fremdsprachlichen Unterrichts nicht mehr nur deswegen fest, weil dies aufgrund der Literaturlage und der engen Verknüpfung von libanesischem mit französischem Recht zweckmäßig erschien, sondern, um die Mehrsprachigkeit als Merkmal kultureller Eigenständigkeit des Libanon hervorzuheben. Zwei Positionen unterschiedlicher kultureller und nationaler Identität standen sich nunmehr in diesem Konflikt gegenüber: Der arabische Nationalismus, vertreten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000266

vor allem von den muslimischen Gemeinschaften, und der libanesische Nationalismus, mehrheitlich das Selbstverständnis der libanesischen Christen repräsentierend.[42]

Wo immer in libanesischer Politik Identitätskonflikte manifest wurden, konnten sie nur durch Kompromisse beigelegt werden. Der Kompromiß im hochschulpolitischen Konflikt bestand in der Zulassung neuer Hochschulinstitutionen: Welche Gruppe und Gemeinschaft auch immer eine hochschulähnliche Einrichtung zu gründen willens und in der Lage war, konnte dies nunmehr tun. Eine außerordentliche institutionelle Expansion und — daraus resultierend — ein gewaltiges Ansteigen der Studentenzahlen waren die Folge.

Wurde der ursprünglich angestrebte Verteilungseffekt durch diese Entwicklung erreicht? Die spärlichen vorliegenden Daten deuten darauf hin, daß dies nur in begrenztem Maße der Fall war. Der arabischsprachige Juraunterricht an der Libanesischen und der Arabischen Universität sowie an einigen kleineren Fakultäten erlaubte es zweifellos, daß das Defizit muslimischer Juralizentiaten schnell abgebaut und das Gleichgewicht im öffentlichen Dienst auf allen Ebenen hergestellt werden konnte. Gleichzeitig aber hatte innerhalb weniger Jahre die Anzahl der Jurastudenten dermaßen zugenommen, daß der öffentliche Dienst längst saturiert war und der Arbeitsmarkt für Juristen immer enger wurde — die standespolitischen Bedenken des Ordre des Avocats erwiesen sich nachträglich als nicht ungerechtfertigt. Der Anwaltberuf war bald überlaufen — 1974, ein Jahr vor Kriegsbeginn, wurde die Anzahl überschüssiger Anwälte auf 15.000 geschätzt.[43] Angesichts dieses Überschusses erwies sich die Qualität der juristischen Ausbildung erneut als von großer Bedeutung. Juristen in Handelsfirmen und Industriebetrieben beispielsweise wurden in erster Linie Absolventen der Ausbildungsgänge, die an strengen Maßstäben festhielten, vor allem aber auch auf Fremdsprachenkenntnisse Wert legten.

Der rein arabischsprachige Juraunterricht reichte zur Erlangung eines Lizentiats, nicht aber zur Erlangung attraktiver Arbeitsplätze in

---

[42] Zu Darstellungen dieser gegensätzlichen Formen des Selbstverständnisses vgl. HANF: *ibid.*, 334-337.

[43] Interview mit einem der ranghöchsten libanesischen Richter, 21.7.1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000267

der ganz überwiegend auf internationale Transaktionen orientierten libanesischen Wirtschaftswelt.

Was für die Juristen im speziellen galt, traf aber auch für Hochschulabsolventen im allgemeinen zu. Das expandierte Hochschulwesen produzierte 1974 etwa 2.500 arbeitslose Diplomierte. Diplome aller Art und jeden Niveaus erfuhren eine Abwertung.[44]

Die institutionelle und quantitative Expansion hatte offensichtlich das Verteilungsproblem nicht gelöst. Die Ungleichheiten waren geblieben. Sie bestanden nun nicht mehr zwischen Diplomierten und Nichtdiplomierten, sondern zwischen Inhabern unterschiedlicher Diplome. Die Absolventen der ausländischen Hochschulen besaßen einen eindeutig höheren Marktwert.[45]

Nur wenige Politiker hatten diese Entwicklung vorausgesehen. Einer dieser wenigen war Raymond Iddih. Er kommentierte bereits 1971 die damals beginnenden Studentenunruhen: „Ich verstehe die jungen Leute. Sie haben Angst vor der Zukunft. Sie fürchten, keine anständigen Jobs zu bekommen. Und diese Angst ist berechtigt, wenn man die Qualität der Ausbildung betrachtet. Der Libanon ist, was er ist: Ein Land mit einer Dienstleistungswirtschaft und keinerlei Bodenschätzen. Diese Wirtschaft erfordert Fremdsprachenkenntnisse und eine Verstärkung der technischen Ausbildung als Vorbedingung für den Ausbau einer hochqualifizierten Kleinindustrie".[46]

Die Mehrzahl der Politiker freilich schenkte der politischen Orientierung der Hochschulen mehr Aufmerksamkeit als deren Angemessenheit im Hinblick auf das Berufs- und Wirtschaftsleben. Politische Führer aller im Libanon vertretenen Tendenzen erhofften sich von „ihren" Universitäten Unterstützung. Empirische Untersuchungen haben freilich gezeigt, daß die libanesischen Universitäten die politischen Einstellungen ihrer Studenten kaum beeinflussen. Zwar fanden sich an der Université Saint-Joseph mehr Anhänger des libanesischen Nationalismus, an der Arabischen Universität mehr Anhänger des arabischen Nationalismus oder linker Parteien als umgekehrt. Aber es waren nicht die Hochschulen,

---

[44] Vgl. Claude Dubar/Selim Nasr: *Les classes sociales au Liban.* Paris 1976, 325.
[45] *ibid.*
[46] Interview des Verfassers am 2.6.1971.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000268

welche die Studenten zu einer politischen Orientierung veranlaßten; vielmehr neigen Studenten einer bestimmten politischen Tendenz dazu, sich die Universität auszusuchen, welche ihrer Tendenz am nächsten kommt. Aber ein libanesischer Nationalist blieb ein solcher, auch wenn er an der Arabischen Universität studierte, und ein arabischer blieb, was er war, auch wenn er an der Université Saint-Joseph sein Diplom erwarb — von beiden Typen dieser Art gab es freilich nur wenige.[47]

Politische Einstellungen der Studentenschaft wie auch die Entwicklung der libanesischen Studentenbewegung zeigen eindeutig, daß die im Libanon vorhandenen politischen Grundströmungen sich als stärker erwiesen als alle politische Sozialisation durch Schule oder Hochschule. Die Studentenbewegung, die gegen Ende der sechziger Jahre stark auf Fragen spezifisch studentischen Interesses und künftiger Berufschancen ausgerichtet war, begann sich Anfang der siebziger Jahre stark zu politisieren — und damit zu spalten. Am wenigsten politisch engagiert blieben die Studenten der beiden ausländischen Universitäten — d.h. die Studenten mit den besten Berufschancen. Die Studenten der anderen Universitäten nahmen hingegen in starkem Maße an der wachsenden Polarisierung der politischen Tendenzen im Libanon teil.[48] Nicht wenige von ihnen standen sich 1975 auf verschiedenen Seiten der Barrikaden des Libanonkrieges gegenüber.

IV. *Die Fragmentierung des libanesischen Hochschulwesens*

Mit Beginn der Kriegsereignisse 1975 begann ein Prozeß der Fragmentierung des libanesischen Hochschulwesens — ein Spiegel der politischen und militärischen Fragmentierung des Landes —, der bis in die Gegenwart hineinreicht.

Die einheimischen Hochschulinstitutionen bezogen politisch Position — oder sie zerfielen. Die ausländischen Universitäten suchten Neutralität in der Marginalität.

Zwei Universitäten wurden zu entgegengesetzten intellektuellen Polen im Lande: Die Arabische Universität und die Université du Saint Esprit in Kaslīk.

---

[47] Vgl. THEODOR HANF: *Le comportement politique des étudiants libanais.* In: Travaux et Jours 46 (Januar-März 1973), 5-52.

[48] DUBAR/NASR: *ibid.*, 327 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000269

„Diese Universität hat nicht nur erzieherische Funktionen. Sie ist gleichzeitig ein Operationsgebiet für religiöse, politische und militärische Zwecke", kommentiert ein Sprecher der Arabischen Universität.[49] Im Herzen des Einflußbereiches der Palästinensischen Widerstandsbewegung in Beirut gelegen, hat diese Universität den geographischen wie geistigen Rahmen für viele Manifestationen der palästinensischen Bewegungen und der mit ihnen verbündeten Organisationen der libanesischen „Nationalen Bewegung" dargestellt. Ihre wichtigsten Veröffentlichungen der letzten Jahre dokumentieren die Forderungen und Vorstellungen des politischen Islam im Libanon.[50]

Die Universität Kaslīk stellt den Gegenpol dar. Sie ist die Hochburg des libanesischen Nationalismus und der libanesischen Widerstandsbewegung. Kaslīk ist der Sitz der „Libanesischen Studentenkommission", welche ein wichtiges intellektuelles Zentrum dieser Bewegung bildet.[51]

Die staatliche Libanesische Universität erlitt dasselbe Schicksal wie der libanesische Staat: Die de facto-Teilung. Ende 1976 war die politische Spannung sowohl unter Lehrenden wie unter Lernenden auf einem Höhepunkt angelangt. „Christen und Muslime wollten nicht mehr auf denselben Bänken sitzen".[52] Der kommissarische Erziehungsminister, Camille Šamᶜūn, stellte Budgetmittel bereit, um jeweils Zweigfakultäten zu eröffnen. Als Präsident Sarkīs sein Amt antrat, war die Universität geteilt. Was an Gemeinsamkeiten verblieb, war der rechtliche Rahmen, ein gemeinsamer Rektor und ein — selten zusammentreffendes — Kollegium der Dekane. Für Naturwissenschaften, Pädagogik, Betriebswirtschaft und Kunst gibt es je zwei Sektionen — eine in Ostbeirut und eine in Westbeirut. Je fünf Sektionen gibt es für die Fachbereiche bzw. Fakultäten Soziologie, Sprachwissenschaft, Jura und Politikwissenschaft — je eine in den beiden Teilen der Hauptstadt, darüberhinaus in

---

[49] Interview des Verfassers vom 15.5.1979.

[50] Vgl. etwa die Neuauflage des 1953 zuerst publizierten, damals jedoch verbotenen Pamphlets *Muslim Lebanon Today*. Beirut 1977.

[51] Vgl. u.a. Fouad Ephrem Boustany: *Le problème du Liban*. Kaslīk 1978²; *Génocide au Liban*. Kaslīk, Juli 1976; *Rapport analytique sur l'attitude des musulmans du Liban depuis le 13 avril 1975*. Kaslīk, Oktober 1976.

[52] Interview des Verfassers mit einem Professor der Libanesischen Universität, 13.5.1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000270

Ṭarābulus, Ṣaidā und Zaḥla. Jede Sektion wird von einem Direktor geleitet — einem de facto-Dekan. Die Ostbeiruter Sektionen unterrichten überwiegend auf Französisch, die in Westbeirut auf Arabisch.

Die Université Saint-Joseph machte während des Krieges ebenfalls einen tiefgreifenden Wandel durch. Die französische Regierung, auf Neutralität im Libanonkonflikt bedacht, reduzierte ihr institutionelles und finanzielles Engagement in einer im Ostsektor der Stadt gelegenen Universität. Es gibt keine französischen Staatsfakultäten mehr, auch keine französischen Diplome. Die — von der Université Saint-Joseph unabhängige, jedoch diese ergänzende — École Supérieure des Lettres, eine Institution des französischen Staates, wurde ganz geschlossen, die Subventionen an die Université Saint-Joseph gestrichen.

Die Université Saint-Joseph versucht jedoch, aus der Not eine Tugend zu machen. Die Hochschule wurde völlig reorganisiert. Sie will als Universität im Dienste des ganzen Libanon verstanden werden. In Ṭarābulus, Ṣaidā und Zaḥla wurden Zweigstellen errichtet. Ein Muslim wurde Vizepräsident. Ein neugegründetes Institut für Religionswissenschaft bemüht sich darum, das Gespräch zwischen den Religionen gerade in der gegenwärtigen Lage des Libanon nicht abbrechen zu lassen.

Eine gewisse Dezentralisierung erfuhr auch die American University of Beirut — allerdings, im Gegensatz zur Université Saint-Joseph, nicht volens sondern nolens. Unter dem Druck der Libanesischen Front eröffnete sie einen Zweig in Ostbeirut[53], welcher im Universitätskatalog verschwiegen wird, jedoch regelmäßig arbeitet. Ebenfalls unfreiwillig ist die Amerikanische Universität gegenwärtig stärker libanesisch als je zuvor: Ausländische Studenten zögern, in den weiter umkämpften Libanon zum Studium zu kommen. Von ihrem Selbstverständnis her bleibt sie jedoch eine Universität nicht für den Libanon, sondern den gesamten Vorderen Orient. Geographisch in einem vom Krieg kaum berührten Teil Beiruts gelegen, ist die Amerikanische Universität unter allen Hochschulen im Libanon am besten intakt geblieben. Die Vorlesungen wurden nie eingestellt, Forschungsarbeiten

[53] Interview des Verfassers mit Bašīr Ǧumaiyil, dem Befehlshaber der „Forces Libanaises", am 24.5.1979 und mit Professor Elie Sālim, Dekan der Faculty of Arts and Sciences der American University von Beirut, am 25.5.1979.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000271

laufen weiter. Akademisch steht sie zur Zeit ohne Zweifel an der Spitze der Hochschulen im Libanon.

V. *Gemeinsame Probleme*

So geteilt die Hochschulen im Libanon auch sind: Ihre gegenwärtigen Probleme und auch ihre Perspektiven für die nahe Zukunft weisen große Ähnlichkeiten auf, ganz gleich, in welchem Teil des umkämpften Landes sie gelegen sind.

Mit Ausnahme der Amerikanischen Universität haben sie mit beträchtlichen praktischen Problemen zu kämpfen: Unangemessene Räumlichkeiten, mangelnde Unterrichtsmaterialien, fehlendes Lehrpersonal — die Fragmentierung fordert ihren Preis. Die Studentenschaft ist schwieriger denn je zuvor. Kombattanten des Krieges, Angehörige der Milizen versuchen sich erneut auf Hörsaalbänken zurechtzufinden — immer wieder jedoch unter dem Druck, möglicherweise erneut zu den Waffen greifen zu müssen. Angst vor einem Wiederaufflammen der Kämpfe mischt sich mit Angst vor der Zukunft.

Die Vorkriegsprobleme des Hochschulwesens stehen wieder an, teilweise verschärft: Akademische Überproduktion und drohende Arbeitslosigkeit. Die Reaktionen sind unterschiedlich. Studenten fordern bessere Noten, die Lehrkräfte mit der Waffe bedrohend. Andere betreiben massiven Examensbetrug — wobei Studenten in Ost- und Westbeirut sich gegenseitig der gröberen Unregelmäßigkeiten beschuldigen.[54] Andererseits verzeichnen Professoren einen größeren Lerneifer denn je zuvor.

Die Identitätsfrage der Hochschulen stellt sich für den Augenblick nicht: Die Fragmentierung hat jeder Hochschule und jedem ihrer Zweige überscharfe Profilierung erlaubt.

Die Verteilungsfrage stellt sich anders als zuvor. Ungleichheit im Hochschulzugang zwischen den Religionsgemeinschaften scheint es nicht mehr zu geben. Umso schärfer stellen sich Probleme ungleicher Qualität zwischen den Hochschulen, ungeachtet ihrer jeweiligen Bindung an eine Gemeinschaft und an einen Teil des Landes.

---

[54] Vgl. hierzu die libanesischen Tageszeitungen im Juli und August 1979, passim.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000272

Heute spiegelt das libanesische Hochschulwesen getreu die Zerrissenheit des Landes. Sollte diese Zerrissenheit überwunden werden können, dann wird die Frage der Qualität und des Nutzens von Hochschulbildung sich erneut und schärfer stellen. Vieles deutet darauf hin, daß die Konflikte der Zukunft die Hochschulbildung als Sozialprivileg — weniger zwischen den Religionsgemeinschaften als vielmehr innerhalb dieser und quer durch sie hindurch — zum Gegenstand haben werden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000273

IBN AL-HAITAMS AUTOBIOGRAPHIE IN EINER HANDSCHRIFT AUS DEM JAHR 556 H. / 1161 A. D.

VON

ANTON HEINEN

Nach der These von MATTHIAS SCHRAMM, schon im Titel seiner Monographie *Ibn al-Haythams Weg zur Physik*[1] klar zum Ausdruck gebracht, müssen wir die Wende vom Mittelalter zur Neuzeit bei arabischen Naturwissenschaftlern bedeutend früher ansetzen als es sonst üblich ist. Denn M. SCHRAMM konnte die Ideen und Methoden, aus denen sechs Jahrhunderte später die Physik, diese Wegbereiterin modernen Denkens und Lebensgefühles, hervorging, bereits bei dem großen arabischen Gelehrten des 11. Jahrhunderts nachweisen.

Am deutlichsten zeigt sich diese ideengeschichtliche Wende in Ibn al-Haitams optischen Werken, vorab dem umfassenden und alle früheren Studien kleineren Formates zum Abschluß bringenden *Kitāb fi l-Manāzir*[2], das in seiner lateinischen Übersetzung auch im mittelalterlichen Europa eifrig studiert wurde und dort einen wohl noch nachhaltigeren Einfluß ausübte als im islamischen Raum.[3] Wie seine griechischen Meister, insbesondere Euklid und Ptolemäus, begann Ibn al-Haitam seine Überlegungen und beobachtenden Versuche auf der Grundlage der Theorie vom Sehstrahl[4]: Nicht die Objekte der Außenwelt dringen

---

[1] Wiesbaden 1963.

[2] Eine Edition mit englischer Übersetzung ist angekündigt von A. I. SABRA. — F. RISNERUS: *Opticae Thesaurus Alhazeni Arabis libri septem.* Basel 1572.

[3] Im islamischen Raum zeugen erst die Schriften von KAMĀL AD-DĪN AL-FĀRISĪ im 14. Jahrhundert von eingehender Beschäftigung mit Ibn al-Haitams *Kitāb fi l-Manāzir*; s. besonders sein *Tanqīḥ al-Manāzir.* Hyderabad 1928-29. I, 6 ff.: Seine Suche nach Ibn al-Haitams Werk. — Für den lateinischen Westen s. D. LINDBERG: *Alhazen's Theory of Vision and Its Reception in the West.* In: Isis 58 (1968), 321-341.

[4] Das geht hervor aus der bisher verloren geglaubten *Risāla fī Ru'yat al-Kawākib*;

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000274

mittels der Lichtstrahlen auf den Beobachter ein, sondern durch die von seinem Auge ausgesandten Sehstrahlen geht er auf sie zu und nimmt wahrnehmend von ihnen Besitz. [5]

Aber in wahrhaft revolutionärer Entschiedenheit[6] ging Ibn al-Haiṭam über die Grundpositionen der Griechen hinweg und erkannte den Gegenständen der Außenwelt den Vorrang im Wahrnehmungsprozeß zu, wodurch der Übergang zu experimenteller, von den objektiven Strukturen bestimmter Naturwissenschaft zumindest erleichtert, wenn nicht gar erst ermöglicht wird: „Die Theorie der Sehstrahlen wurde erst von dem Araber ALHAZEN überwunden, der erkannte, daß das Sehen ausschließlich durch Lichtstrahlen bewirkt wird, die unser Auge treffen". [7]

In seinem wissenschaftlichen Werdegang erweist sich Ibn al-Haiṭam überhaupt als Mann des Überganges, der ganz der Wahrheitssuche um der Wahrheit willen verpflichtet ist[8] und nicht bei apriorischen Positionen oder revidierbaren Ergebnissen verharrt. Er selbst hat darüber reflektiert und erzählt in seiner Autobiographie, wie er über das Studium der verschiedenen Lehrmeinungen zu aristotelischer Philosophie und Wissenschaft weitergeschritten ist. Die darauf folgenden Titel seiner Werke bezeugen dann, daß er keineswegs vollends in den Bann aristotelischer Prinzipien und Lehrmeinungen geraten ist, sondern weiterhin durch kritische Schriften die Autorität der größten griechischen Wissenschaftler durchbrochen hat.

Zweifellos ist die Autobiographie mit den Verzeichnissen seiner Werke die wichtigste Quelle für die Ibn al-Haiṭam-Forschung. Bisher war dieser Text im arabischen Original nur durch den Auszug des Ibn Abī Uṣaibiᶜa (596-668 H./1200-1270 A.D.) zugänglich, der für die

---

s. meinen Beitrag *On some Hitherto Unknown Manuscripts of Works by Ibn al-Haytham.* In: Proceedings of the Second International Symposium for the History of Arabic Science, Aleppo 1979 (im Druck).

[5] Besonders klar dargestellt von A.I. SABRA: *Ibn al-Haytham and the Visual-Ray Hypothesis.* In: Ismāᶜīlī Contributions to Islamic Culture. Ed. by S.H. Nasr. Teheran 1977, 187-205.

[6] Ganz im Sinne von T.S. KUHN: *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago 1962, ²1970.

[7] B.L. VAN DER WAERDEN: *Klaudios Ptolemaios.* In: Paulys Realencyclopädie der class. Altertumswissenschaft. 46. Halbband. Stuttgart 1959, col. 1850.

[8] Siehe *Aš-Šukūk ᶜalā Baṭlamyūs.* Ed. by A.I. Sabra and N. Shehaby. Kairo 1971, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000275

J. Rosenthal-Festschrift von E. WIEDEMANN ins Deutsche übersetzt wurde.[9] Im Sommer 1978 stieß ich in einer *Maǧmūᶜa*, die zur Privatbibliothek der Hakims Muhammad Nabi Khan und Obaid ur-Rahman Khan von Lahore gehört, auf eine ältere Kopie der Vorlage des Ibn Abī Uṣaibiᶜa, die hier möglichst unverändert ediert werden soll.[10]

Gewiß hat Ibn Abī Uṣaibiᶜas Auszug immer als besonders zuverlässig gegolten, weil er mehrfach als Kopie von (einem oder mehreren) Autographen vorgestellt wird; eine Kontrolle dieses Anspruches war jedoch bisher nicht möglich. Hierin kann die Handschrift von Lahore Abhilfe schaffen; sie ist zwar nicht unmittelbar vom Autographen kopiert, sondern von einer Kopie des Autographen, und zwar wohl Seite für Seite, da die letzte Zeile am unteren Rand oft nur teilweise gefüllt ist. Aber da die Handschrift nach dem Kolophon aus dem Jahr 556 H./1161 A.D. stammt, ist der zeitliche Abstand zu Ibn al-Haiṯam (st. nach 430 H./1038 A.D.) fast um die Hälfte geringer als im Falle der *ᶜUyūn al-Anbāᵓ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbāᵓ*, deren beide Versionen 640/1242 bzw. 667/1268 entstanden sind. Das Verhältnis wird noch günstiger für die Handschrift von Lahore, wenn wir die Daten der für die Müllersche Ausgabe und die späteren Drucke verwendeten Handschriften der *ᶜUyūn al-Anbāᵓ* in Betracht ziehen.[11] Ferner dürfte die von B.A. ROZENFELD in *Historia Mathematica* beschriebene Kopie eines „*Fihrist maṣānif al-Ḥasan ibn al-Haytham bi-sana 427*" (sic) die Quellenlage kaum verändern; da es sich anscheinend um eine jüngere Abschrift handelt, kann ihr zur Konstituierung des Textes nur eine entsprechend geringere Bedeutung zukommen.[12]

Leider ist das letzte der Werkverzeichnisse in der Handschrift von Lahore nicht ganz vollständig; mit Titel Nr. 65 ist der untere Seitenrand erreicht, und die folgende Seite fehlt. Weiterhin ist der Text, obwohl

---

[9] E. WIEDEMANN: *Ibn al-Haiṯam, ein arabischer Gelehrter*. In: Festschrift für J. Rosenthal. Leipzig 1906, 149-178.

[10] Auch an dieser Stelle sei nochmals F. Sezgin gedankt, durch den ich von der Existenz dieser Privatbibliothek erfuhr.

[11] Siehe A. MÜLLER: *Arabische Quellen zur Geschichte der indischen Medizin*. In: ZDMG 34 (1880), besonders 469 ff.

[12] B.A. ROZENFELD: *A Medieval Physico-Mathematical Manuscript Newly Discovered in the Kuibyshev Regional Library*. In: Historia Mathematica 2 (1975), 67-69. Und ders: *The List of Physico-Mathematical Works of Ibn al-Haytham Written by Himself*. *Ibid*. 3 (1976), 75 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000276

in klarem, meist jedoch unpunktiertem Nasḫī geschrieben, an manchen Stellen schwer lesbar geworden und bedarf deshalb der Ergänzung durch Vergleich mit den späteren Kopien. Schuld daran ist neben natürlicher Abnützung eine mit mangelnder Sorgfalt durchgeführte „Restauration" der alten Textseiten, die dabei zu sehr beschnitten und dann einfach auf neues Papier aufgeklebt wurden. Da zudem die Zeilenzahl pro Seite nicht konstant bleibt (meist sind es 29), kann nur der Einblick in die späteren Kopien die Gewißheit der Vollständigkeit vermitteln. Trotzdem bleibt die Handschrift von Lahore der bisher wertvollste Textzeuge für Ibn al-Haiṭams Autobiographie und Werkverzeichnisse, wie sich leicht aus dem Vergleich der Varianten ersehen läßt.

Da es hier darum geht, die wertvolle Handschrift von Lahore allgemein zugänglich zu machen, nicht jedoch darum, alles verfügbare Quellenmaterial zur Autobiographie Ibn al-Haiṭams zusammenzustellen, muß es genügen, den Text der Handschrift vorzulegen und ihn im Variantenverzeichnis mit den gedruckten Ausgaben der *ʿUyūn al-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ* zu vergleichen. Das Hauptziel, dem die Veröffentlichung dieser Handschrift dienen kann, nämlich die historische Untermauerung der bisher nur von Ibn Abī Uṣaibiʿa rund 200 Jahre nach Ibn al-Haiṭams Tod bezeugten Informationen, wird auf diese Weise am ehesten erreicht. So ist z.B. unmittelbar aus dem Text der Handschrift zu ersehen, warum der dritte Fihrist bei Ibn Abī Uṣaibiʿa nur lose an den vorausgehenden Text „angeklebt" ist: In der *Maǧmūʿa* von Lahore ist er durch ein Verzeichnis der Werke al-Fārābīs von Ibn al-Haiṭams Autobiographie getrennt. Er muß also als separater Text betrachtet werden.

Das Verzeichnis der Varianten kann darum einfach und übersichtlich gehalten werden: Abweichungen der gedruckten Ausgaben der *ʿUyūn al-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ* von Kairo und Beirut (1882 bzw. 1965; der Nachdruck Beirut 1956 kann als unergiebig beiseite gelassen werden) werden durch ein C bzw. B gekennzeichnet; Lesarten und Verbesserungen zu C werden weiterhin als C, Les. bzw. C, Ver. beigefügt. Die Schreibung des Hamza wurde den gegenwärtig geltenden Konventionen angepaßt, nicht jedoch die von Formen wie صلوة und حيوة. Die in eckigen Klammern beigefügten Zahlen geben die Paginierung der Handschrift wieder; sie ist nicht foliiert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000277

بسم الله الرحمن الرحيم
ربّ أعن

قال محمد بن الحسن :

أمّا بعد : حمدي لله تعالى . حمده حقّ حمده ، وتعالى عليه بعزته ومجده . وشكري له على نِعمه السالفة وعَوارِفه الأنعُم المترادفة . وذكري إياه بما هو أهله ومُستوجبه من عموم وجوده وكرمه وشمول أياديه ومنته . وصلوتي على نبيه المصطفى محمد وعترته ، معدن الإيمان والهدى ، عليه وعليهم السلام ما طلع نجم وأفل وأقلع غمام .

أستهل : فإني أقول : لم أزل منذ عهد الصبى مترويّاً[13] في اعتقادات هذا[14] الناس المختلفة وتمسّك كلّ فرقة منهم بما تعتقده من الرأي . وكنت متشككاً في جميعه ، موقناً بأن الحقّ واحد ، وأنّ الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه . فلما كملت لإدراك الأمور العقلية ، انقطعت إلى طلب معدن الحقّ ووجهت رغبتي وحرصي إلى إدراك ما به تنكشف تمويهات الظنون وتنقشع غيابات المتشكلة المفتون ، وبعثت عزيمتي إلى تحصيل الرأي المقرّب إلى الله جلّ ثناؤه ، المؤدي إلى رضاه الهادي لطاعته وتقواه . فكنت كما قال جالينوس في المقالة السابعة من كتابه في حيلة البرء[15] يخاطب تلميذه : لست أعلم كيف تهيأ لي منذ صباى ، إن شئتَ قلت باتّفاق

(٨) لم أزل : مبدأ ابن أبي أصيبعة || مترويا : مرتاباً B ، مروياً C || هذا : هذه B
(٩) وكنت : فكنت BC
(١٢) وحرصي : وحدسي B || غيابات : غايات C || والمتشكلة [كذا] : المتشكك BC

[13] So trotz fehlender Punktierung, aber in Angleichung an analoge Schreibweisen.
[14] Mit Hamza als *huḏā'* = Geschwätz?
[15] *Claudii Galeni Opera Omnia*. X, ed. C.G. Kühn. Leipzig 1825, repr. Hildesheim 1965, p. 457, l. 13 Gr., l. 10 Lat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000278

عجيب ، وإن شئتَ قلت بإلهام من الله ، وإن شئتَ قلت بالجنون ، أو كيف شئتَ أن تنسب ذلك ، ان ازدريتُ عوامّ الناس واستخففتُ بهم ولم ألتفت إليهم ، واشتهيت إيثار الحقّ وطلب العلم ، واستقر عندي انه ليس ينال الناس من الدنيا شيئاً أجود ولا أشدّ قربة إلى الله من هذين الأمرين . قال محمد بن الحسن : فخضت لذلك في ضروب الآراء والاعتقادات وأنواع علوم الديانات . فلم أحظ من شيء منها بطائل ، ولا عرفت منه للحقّ منهجاً ، ولا إلى [175] الرأي اليقيني مسلكاً حددا[16] . فرأيت انني لا أصل إلى الحقّ إلاّ من آراء يكون عنصرها الأمور الحسّية وصورتها الأمور العقلية . فلم أجد ذلك إلاّ فيما قرره أرسطوطاليس من علوم المنطق والطبيعيات والإلهيات التي هي ذات الفلسفة وطبيعتها حتى بدأ بتقرير الأمور الكلّية والجزئية والعامّية والخاصّية . ثم تلاه بتقرير الألفاظ المنطقية وتقسيمها إلى أجناسها الأوائل . ثم أتبعه بذكر المعاني التي تتركب مع الألفاظ فيكون منها الكلام المفهوم المعلوم . ثم أفرد من ذلك الأخبار التي هي عنصر القياس ومادّته فقسمها إلى أقسامها وذكر فصولها وخواصّها التي تميزها بعضها من بعض، ويلزم منه صدقها وكذبها ، ويعرض معه اتّفاقها واختلافها وتضادّها وتناقضها . ثم ذكر بعد ذلك القياس فقسم مقدّماته وشكل أشكاله ونوع تلك الأشكال وميز من الأنواع ما لا يلزم دائماً نظاماً واحداً . وأفردها مما يلزم أبداً نظاماً واحداً . ثم ذكر النتائج التي تلزم منها مع اقترانات عناصر الأمور التي هي الواجب والممكن والممتنع . وبيّن وجوده اكتساب مقدّمات القياس الضرورية والإقناعية وما هو من جهة الأولى والأشبه والأكثر وما يلزم من جهة العادات والاصطلاحات وسائر الأمور القياسية . وذكر صور القياس وفصل فصوله ونوع أنواعه . ثم ختم ذلك بذكر طبيعة

(٢) (ذلك) ان : اني BC
(٤) شيئا : أشياء B
(٧) حددا : جددا C، مجدداً B
(٩) حتى : حين BC
(١٨) وجوده : وجوه BC || والإقناعية : ولاقناعية C [والاقناعية C, Ver.]

[16] So eindeutig in der Hs.; „die evidente Verbesserung مجددا" ist also abzulehnen (s. M. SCHRAMM: *Ibn al-Haythams Stellung in der Geschichte der Wissenschaften.* In: Fikrun wa Fann 6 [1965], 84, n. 3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000279

البرهان وشرح موادّه وأوضح صوره وبيّن الشبه المغلطة فيه وكشف عن مستوره وخافيه . ثم تلا ذلك بالكلام في الصناعات الأربعة الجدلية والمرائية والخطبية والشعرية فأوضح من ذلك ما يكون سبباً مميزاً لصناعة البرهان من هذه الصناعات الأربعة وفصلاً فاصلاً لها من جنسها . ثم أخذ بعد ذلك في شرح الأمور الطبيعية . فبدأ في ذلك بكتابه في السماع الطبيعي . فقرر فيه الأمور المعلومة بالطبع التي لا تحتاج إلى برهان ، إنّما يؤخذ من الاستقراء والقسمة والتحليل . وبرهن على بطلان الاعتراضات فيها وكشف عن أغلاط من شكّ في شيء منها . وكان جملة كلامه في ذلك على ستة أمور : المبادئ الكونية والطبيعية والمكان والخلاء وما لا نهاية له والزمان والحركة والمحرِّك الأول . ثم أتبع ذلك بكتابه في الكون والفساد . فأوضح به قبول العالم الأرضي الكون والفساد . ثم تلاه بكتابه في الآثار العلوية ، وهي التي تعرض في الجوّ كالسحاب والضباب والرياح والأمطار والرعد والبرق والصواعق وسائر ما يكون من أنواع ذلك . وذكر في آخره أمور المعدنيات وأسباب كونها . ثم أتبعه بكتابه في النبات والحيوان ، فذكر ضروب النبات والحيوان وطبائعها وفصولها وأنواعهما وخواصّهما وأعراضهما . ثم أتبع [176] ذلك بكتابه في السماء والعالم ، فأبان عن طبيعة العالم وذاتيته واتّصال القوّة الإلهية به . ثم والاه بكتابه في النفس فتكلم على رأيه في النفس ، ونقض آراء جميع من قال فيها قولا يخالف قوله واعتقد في ذاتيتها اعتقاداً غير اعتقاده . وقسمها إلى الغاذية والحسّاسة والعاقلة ، وذكر أحوال الغاذية . وشرح أمر الحواسّ وفصل أسباب العقل . وذكر من ذلك ما كشف كلّ مستور وأوضح عن كلّ خفي . ثم ختم جميع ذلك بكتابه فيما بعد الطبيعة وهو كتابه في الإلهيات . فبيّن فيه أنّ الإله واحد وأنّه حكيم لا

---

(٢) الأربعة [كذا] : الأربع BC || والمرائية : والمرائية BC
(٣) الأربعة [كذا] : الأربع BC
(٦) الاستقراء : الاستقرار B
(٧) جملة : مجمل B، جمل C
(٩) به : فيه BC
(١٢) بكتابه : بكتابيه C, Les.
(١٧) والحساسة : والحاسة BC [والحساسة : auch C, Les.] || أمر : أمور BC
(١٨) وذكر : فذكر BC

يجهل، وقادر لا يعجز، وجواد لا يبخل. فأحكم الأصول التي فيها يسلك إلى الحقّ فيدرك طبيعته وجوهره ويوجد ذاته وماهيته. فلما تبينتُ ذلك أفرغتُ وسعي في طلب علوم الفلسفة وهي ثلاثة: علوم رياضية وطبيعية وإلاهية. فتعلّقت من هذه الأمور الثلاثة بالأصول والمبادئ التي ملكت بها فروعها وتوقّلت بأحكامها وغائبها وعلوها. ثم انّي لما رأيت طبيعة الإنسان قابلة للفساد متهيئة إلى الفناء والنفاد وانّه مع جدة الشباب وعنفوان الحداثة تملك على فكره طاعة التصور لهذه الأصول، فاذا صار إلى سنّ الشيخوخة وأوان الهرم قصّرت طبيعته وعجزت قوّته الناطقة [العاقلة] مع إخلاق آلتها وفسادها عن القيام بما كانت تقوم به من ذلك. فشرحتُ [ولخصت واختصرت من هذه الأصول الثلاثة ما أحاط فكري] بتصوره ووقفت تمييزي على تدبره. وصنفتُ من فروعها ما جرى مجرى الإيضاح والإفصاح عن غوامض هذه الأمور الثلاثة إلى وقت قولي هذا، وهو ذو الحجة سنة سبع عشرة وأربع مائة لهجرة النبي صلّى الله عليه وسلّم. وأنا ما مدّت لي الحيوة باذل جهدي ومستفرغ قوّتي في مثل ذلك توخياً به أموراً ثلاثة: أحدها إفادة من يطلب الحقّ ويؤثره في حيوتي وبعد وفاتي، والآخر انّي جعلت ذلك ارتياضاً لي بهذه الأمور في إثبات ما تصوره وأتقنه فكري من تلك العلوم، والثالث انّي صيرته ذخيرة وعدة لزمان الشيخوخة وأوان الهرم. وكنتُ في ذلك كما قال جالينوس في المقالة السابعة من كتابه في حيلة البرء[17]: انّما قصدت وأقصد في وضع ما وضعته وأضعه من الكتب إلى أحد أمرين إما أن نفع رجل أفيده إيّاه وإما أن أتعجل أنا في ذلك رياضة

(٢) ويوجد : وتوحيد B، وتوجد C [ويوجد C, Ver.]
(٤) وغائبها : من حيث انخفاضها B، رعانها C، رعاها ، رعايها ، رعاتها C, Les.
(٥) اني لما : اني B || متهيئة : منتهية C, Les. || جدة : حدة BC
(٦) فكره : فكرة B
(٧) الناطقة : العاقلة (zw. Zeilen)
(٨) ولخصت ... فكري BC
(٩) ووقفت : ووقف BC
(١٨) أن نفع : الى نفع BC

[17] *Claudii Galeni Opera Omnia. Op. cit.*, p. 456, l. 10 Gr., l. 8 Lat.

أروض بها نفسي في وقت وضعي إيّاه ، وأجعله ذخيرة لوقت الشيخوخة . قال محمد ابن الحسن : وأنا أشرح ما صنعته [177] في الأصول الثلاثة ليوقف منه على موقع عنايتي بطلب الحقّ وحرصي على إدراكه ، وتعلّم ممتاز[18] ما ذكرته من عزوف نفسي عن مماثلة العوامّ الرعاع الأغبياء وسموها إلى مشابهة أولياء الله الأخيار الأتقياء . فما صنعته من العلوم الرياضية خمسة وعشرون كتاباً :

أحدها : شرح الأصول لأقليدس في الهندسة والعدد وتلخيصه .

ب : كتاب جمعت فيه الأصول الهندسية والعددية من كتابي أقليدس وأبلونيوس ، ونوعت فيه الأصول وقسمتها وبرهنت عليها ببراهين نظمتها من الأمور التعليمية والحسّية والمنطقية حتى انتظم ذلك مع انتقاض توالي أقليدس وأبلونيوس .

ج : شرح المجسطي وتلخيصه شرحاً وتلخيصاً برهانياً لم أخرج منه شيئاً إلى الحساب إلا اليسير . وإن أخّر الله في الأجل وأمكن الزمان من الفراغ استأنفت الشرح المستقصي لذلك الذي أخرجه به إلى الأمور العددية الحسابية .

د : الكتاب الجامع في أصول الحساب وهو كتاب استخرجت أصوله لجميع أنواع الحساب من أوضاع أوقليدس[19] في أصول الهندسة والعدد وجعلت السلوك في استخراج المسائل الحسابية بجهتي التحليل الهندسي والتقدير العددي . وعدلت فيه عن أوضاع الجبريين وألفاظهم .

ه : كتاب لخّصت فيه علم المناظر من كتابي أقليدس وبطلميوس وتممته بمعاني المقالة الأولى المفقودة من كتاب بطلميوس .

---

(٢) موقع : موضع BC (٣) ممتاز : حقيقة BC
(٥) من : في BC (٦) لأقليدس : اقليدس BC
(٧) كتابي : كتاب BC ، كتابي C, Les.
(٩) والحسية : حسابية oder حسبية C, Les.
(١٤) أوقليدس : أقليدس BC [أوقليدس : auch C, Les.]
(١٧) كتابي : كتاب C, Les.

[18] Die Lesung ممتاز ist nicht vollends gesichert, aber das حقيقة von BC ist mit Sicherheit auszuschließen.

[19] So in der Hs.; wie die Lesarten von C zeigen, keine Verschreibung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000282

و : كتاب في تحليل المسائل الهندسية .

ز : كتاب في تحليل المسائل العددية بجهة الجبر والمقابلة مبرهناً .

ح : كتاب جمعت فيه القول على تحليل المسائل الهندسية والعددية جميعاً . لكن القول على المسائل العددية غير مبرهن بل هو موضوع على أصول الجبر والمقابلة .

ط : كتاب في المساحة على جهة الأصول .

ى : كتاب في حساب المعاملات .

يا : مقالة في إجارات الحفور والأبنية طابقت فيها جميع الحفور والأبنية بجميع الأشكال الهندسية حتى بلغت في ذلك إلى أشكال قطوع المخروط الثلاثة : المكافئ والزائد والناقص .

يب : تلخيص مقالات أبلونيوس في قطوع المخروطات .

يج : مقالة في الحساب الهندي .

يد : مقالة في استخراج سمت القبلة في جميع المسكونة بجداول وضعتها ولم أورد البرهان على ذلك .

يه : مقالة فيما تدعوا إليه حاجة الأمور الشرعية من الأمور الهندسية ولا يستغنى عنه بشيء سواه .

يو : رسالة إلى بعض الرؤساء في الحثّ على عمل الرصد النجومي .

يز : كتاب في المدخل إلى الأمور الهندسية .

يح : مقالة في انتزاع البرهان على أن القطع الزائد والخطان اللذان لا يلقيانه يقتربان أبداً ولا يلتقيان . [178]

يط : أجوبة سبع مسائل تعليمية سئلت عنها ببغداد فأجبت .

ك : كتاب في التحليل والتركيب الهندسيين على جهة التمثيل للمتعلمين ، وهو مجموع مسائل هندسية وعددية حللتها وركبتها .

---

(٧) إجارات : اجازات ، انجازات ، احارات .C, Les || طابقت ... والأبنية : B om

(١٤) تدعوا [كذا في الأصل] : تدعو BC

(١٩) يقتربان : يقربان .C, Ver

كا : كتاب في آلة الظلّ اختصرته ولخّصته من كتاب إبراهيم بن سنان[20] في ذلك .

كب : مقالة في استخراج ما بين بلدين في البعد بجهة الأمور الهندسية .

والثالث والعشرون : مقالة في أصول المسائل العددية الصمّ وتحليلها .

كد : مقالة في حلّ شكّ على أقليدس في المقالة الخامسة من كتابه في الأصول الرياضية .

كه : رسالة في برهان الشكل الذي قدّمه أرشميدس في قسمته الزاوية ثلاثة أقسام ولم يبرهن عليه .

ومما صنعته من العلوم الطبيعية : أربعة وأربعون كتاباً .

أحدها : تلخيص مدخل فرفوريوس[21] وكتب أرسطوطاليس الأربعة المنطقية .

والآخر : اختصار تلخيص مدخل فرفوريوس وكتب أرسطوطاليس السبعة المنطقية .

والثالث : رسالة في صناعة الشعر ممتزجة من اليوناني والعربي .

والرابع : تلخيص كتاب النفس لأرسطو وإن أخّر الله في الأجل وأمكن الزمان من الفراغ والتشاغل بالعلم لخّصت كتابه في السماع الطبيعي والسماء والعالم .

والخامس : مقالة في مشاكلة العالم الجزئي وهو الإنسان العالم الكلّي.

والسادس : مقالتان في القياس وشُبهه .

والسابع : مقالة في البرهان .

---

(٤) على : رداً على B

(٦) قسمته : قسمة BC

(٨) الطبيعية : + والالهية BC

(١٣) لأرسطو : لارسطوطاليس BC

(١٤) كتابه : كتابيه BC

(١٥) العالم : للعالم BC

---

[20] Wohl der Enkel von Ṯābit ibn Qurra; s. Ibn an-Nadīm: *K. al-Fihrist.* Ed. Riḍā-Taǧaddud. Teheran 1971, 332; und *Dictionary of Scientific Biography* VII, 2-3. Der Titel eines solchen Werkes ist jedoch nicht erwähnt.

[21] S. Ibn an-Nadīm: *K. al-Fihrist. Op. cit.*, 313.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000284

والثامن : مقالة في العالم من جهة مبدئه وطبيعته وكماله .

والتاسع : مقالة في المبادئ والموجودات.

والعاشر : مقالة في هيئة العالم .

والحادي عشر : كتاب في الردّ على يحيى النحوي ما نقضه على أرسطو وغيره من أقوالهم في السماء والعالم .

والثاني عشر : رسالة إلى بعض من نظر في هذا الشكّ فشكّ في معان منه في حلّ شكوكه وتقريب ذلك من فهمه .

والثالث عشر : كتاب في الردّ على أبي الحسن علي بن العباس بن فسانجس رحمه الله نقضه آراء المنجمين.

والرابع عشر : جواب عما أجاب به أبو الحسن بن فسانجس رحمه الله نقض من عارضه في كلام على المنجمين.

والخامس عشر : مقالة في الفضل والفاضل .

والسادس عشر : مقالة في تشويق الإنسان إلى الموت بحسب كلام الأوائل .

والسابع عشر : رسالة أخرى في هذا المعنى بحسب كلام المحدثين.

والثامن عشر : رسالة في بطلان ما يراه المتكلمون من أن الله لم يزل غير فاعل ثم فعل .

والتاسع عشر : مقالة في أن خارج السماء لا فراغ ولا ملاء .

والعشرون : مقالة في الردّ على أبي هاشم رئيس المعتزلة ما تكلم به على جوامع كتاب السماء والعالم لأرسطو.

---

(٤) النحوي : + و B || أرسطو : ارسطوطاليس BC

(٦) الشك : النقض BC

(٧) تقريب : معرفة BC

(٨) فسانجس رحمه الله : فسانجس BC ، قسانحس ، فسانحس ، قسانحش : C, Les.

(١٠) عما : ما BC || رحمه الله : BC om

(١١) كلام : كلامه BC

(١٧) في أن : في B

(١٩) لأرسطو : لارسطوطاليس BC

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000285

والحادي والعشرون : قول في تباين مذهبي الجبريين والمنجمين .

والثاني والعشرون : تلخيص المسائل الطبيعية لأرسطو.

والثالث والعشرون : رسالة في تفضيل الأهواز على بغداد من [179] جهة الأمور الطبيعية .

والرابع والعشرون : رسالة إلى كافّة أهل العلم في معنى مشاغب شاغبه .

والخامس والعشرون : مقالة في أن جهة إدراك الحقائق جهة واحدة .

والسادس والعشرون : مقالة في أن البرهان معنى واحد وإنما يستعمل صناعياً في الأمور الهندسية وكلامياً في الأمور الطبيعية والإلهية .

والسابع والعشرون : مقالة في طبيعتي الألم واللذة .

والثامن والعشرون : في طبائع اللذات الثلاثة الحسّية والنطقية والعادلة .

والتاسع والعشرون : مقالة في اتّفاق الحيوان الناطق على الصواب مع اختلافهم في المقاصد والأغراض .

والثلاثون : رسالة في أن برهان الخلف يصير برهان استقامة بحدود واحدة .

والحادي والثلاثون : كتاب في تثبيت أحكام النجوم بجهة البرهان .

والثاني والثلاثون : رسالة في الأعمار والآجال الكونية .

والثالث والثلاثون : رسالة في طبيعة العقل .

والرابع والثلاثون : كتاب في النقض على من رأى أن الأدلة متكافئة .

والخامس والثلاثون : قول في إثبات عناصر الامتناع .

والسادس والثلاثون : نقض جواب مسألة سئل عنها بعض المعتزلة بالبصرة .

والسابع والثلاثون : كتاب في صناعة الكتابة على أوضاع الأوائل وأصولهم .

والثامن والثلاثون : عهد إلى الكتّاب.

والتاسع والثلاثون : مقالة في أن فاعل هذا العالم إنما يعلم ذاته من جهة فعله .

---

(٢) لأرسطو : لارسطوطالس BC

(٨) وكلامياً : وكلامنا C, Les.

(١٠) في : مقالة في BC [aber: C, Les.] || الثلاثة [كذا] : الثلاث BC || والعادلة : والمعادلة BC

(١٨) عناصر [? gestrichen ا] : عنصر BC

والأربعون : جواب قول لبعض المنطقيين في معانٍ خالف فيها من الأمور الطبيعية .

والحادي والأربعون : رسالة في تلخيص جوهر النفس الكلّية .

والثاني والأربعون : في تحقيق رأي أرسطو أن القوى المدبِّرة هي من بدن الإنسان في القلب منه .

والثالث والأربعون : رسالة في جواب مسألة سئل عنها ابن السمح البغدادي المنطق فلم يجب عنها جواباً مقنعاً .

والرابع والأربعون : كتاب في تقويم الصناعة الطبّية نظمته من جمل وجوامع ما نظرت فيه من كتب جالينوس وهي ثلاثون كتاباً :

كتابه في البرهان ، كتابه في فرق الطبّ ، كتابه في الصناعة الصغيرة ، كتابه في التشريح ، كتابه في القوى الطبيعية ، كتابه في منافع الأعضاء ، كتابه في آراء أبقراط وأفلاطن ، كتابه في المني ، كتابه في الصوت ، كتابه في العلل والأعراض ، كتابه في أصناف الحميات ، كتابه في البحران ، كتابه في النبض الكبير ، كتابه في الإستقصات على رأي أبقراط ، كتابه في المزاج ، كتابه في قوى الأدوية المفردة ، كتابه في قوى الأدوية المركبة ، كتابه في مواضع الأعضاء الآلة ، كتابه في حيلة البرء ، كتابه في حفظ الصحة ، كتابه في جودة الكيموس ورداءته ، من كلامه في أمراض العين ، كتابه في أن قوى النفس تابعة لمزاج البدن ، [180] كتابه في سوء المزاج المختلف ، كتابه في أيام البحران ، كتابه في الكثرة ، [كتابه في استعمال الفصد

---

(١) خالف : خالفه ؟ C, Les.

(٤) أرسطو : ارسطوطاليس BC || القوى : القوة BC

(٦) السمح : السمع B

(٧) المنطق [كذا] : المنطقى BC

(٩) وهي : وهو BC

(١٤) الاستقصات : الاسطقسات BC

(١٥) الآلة : الآلية B

(١٦) ورداءته من : من om BC [aber: C, Les.] || كلامه : كتابه C, Les.

(١٨) كتابه في استعمال ... البدن BC

لشفاء الأمراض ، كتابه في الذبول ، كتابه في أفضل هيآت البدن] ، جمع حنين ابن إسحق من كلام جالينوس وكلام أبقراط في الأغذية .

ثم شفعت جميع ما صنعته من علوم الأوائل برسالة بينتُ فيها أن جميع الأمور الدنيانية[22] والدينية وهي نتائج العلوم الفلسفية . وكانت هذه الرسالة هي المتممة لعدد أقوالي في هذه العلوم بالقول السبعين وذلك سوى رسائل ومصنفات عدّة حصلت لي في أيدي جماعة من الناس بالبصرة والأهواز وصناعت دساتيرها ، وقطع الشغل بأمور الدنيا وعوارض الأسفار عن نسخها وكثيراً ما يعرض ذلك للعلماء . فقد اتّفق مثله لجالينوس حتى ذكر ذلك في بعض كتبه فقال :

وقد صنفت كتباً كثيرةً دفعت دساتيرها إلى جماعة من إخواني وقطعني الشغل والسفر عن نسخها حتى خرجت إلى الناس من جهتهم .

قال محمد بن الحسن : وإن أطال الله لي في مدّة الحيوة وفسح لي في العمر صنفت وشرحت ولخّصت من هذه العلوم أشياء كثيرة تتردد في نفسي ويبعثني ويحثّني على إخراجها إلى الوجود وكرمي والله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، وبيده مقاليد كلّ شيء وهو المبدئ والمعيد . وهذا ما وجب أن أذكره في معنى ما صنعته وأخرجته من علوم الأوائل قصدت به مذاكرة الحكماء الأفاضل ، والعقلاء الأماثل من الناس كالذي يقول ‹من الخفيف› :

---

(٤) الدنيانية والدينية : الدنيوية والدينية B ، الدنياوية والدينية C ، الدنيوية ، الدنيانية C, Les. [cf. C, Ver.] || وهي : هي BC

(٦) وضاعت : ضاعت BC

(٩) اخواني : اخداني ؟ C, Les.

(١١) وفسح لي : لي BC om

(١٣) الوجود وكرمي : الوجود فكري C ، فكري B || يريد : يريده B

(١٤) والمعيد : و BC om

(١٥) وأخرجته : واختصرته BC

---

[22] Zu diesem Adjektiv siehe J. Blau: *A Grammar of Christian Arabic.* Louvain 1966, 231 B, Par. 123.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000288

ربّ ميت قد صار بالعلم حياً ومُبقّى قـد مـات جهلاً وغيا
فاقتنوا العلـم كي تكونـوا خلوداً لا تعدّوا البقاء في الجهـل شيا .

وهذان البيتان هما لأبي القاسم ابن الوزير أبي الحسن علي بن عيسى رضي الله عنهما[23] ، وكان فيلوسوفاً[24] . قالهما ووصّى أن يكتبا على قبره . لم أقصد به مخاطبة جميع الناس ولا غير الفاضل منهم . وقلت في ذلك كما قال جالينوس في كتابه في النبض الكبير : ليس خطابي في هذا الكتاب لجميع الناس ، بل خطابي لرجل منهم يوازي ألوف رجال ، بل عشرات ألوف رجال ، إذ كان الحقّ ليس هو بأن يدركه الكثير من الناس لكن هو بأن يدركه الفهم الفاضل منهم ليعرفوا رتبتي في هذه العلوم ، ويتحققوا منزلتي من إيثار الحقّ ومحلّي من طلب القربة إلى الله في إدراك العلوم والمعارف الحقيقية ويعلموا تحققي بفعل ما فرضته هذه العلوم عليّ من ملابسة الأمور الدنيانية ، [181] وكلية الخير ومجانبة كلية السيء فيها ، فان ثمرة هذه العلوم هو علم الحقّ والعمل بالعدل في جميع الأمور الدنيانية . والعدل هو محض الخير الذي يفعله يفوز أين العالم الأرضي بنعيم الآخرة السماوي ويعتاض عن صعوبة ما يلقاه بذلك مدّة البقاء المنقطع في دار الدنيا ودوام الحيوة منعما في الدار الأخرى. وإلى الله تعالى أرغب في توفيقي لما فزت إليه ، وأزلف لديه ،

---

(٢) تكونوا : تنالوا BC .
(٤) فيلوسوفاً : فيلسوفاً BC || أن : بان BC
(٩) ومحلي : جل وعلا B ، وعلا C ، على [عُلّى] C, Les.
(١٠) الحقيقية : النفسية BC
(١١) الدنيانية : الدنيوية B ، الدنياوية C ، الدنيانية C, Ver. || ومجانبة : ومجانية B || السيء : الشر BC
(١٢) الدنيانية : الدنيوية B ، الدنياوية C ، الدنيانية C, Ver.
(١٣) بنعيم : وبنعيم B
(١٤) ودوام : دوام BC

---

[23] Also wohl der Sohn von Ibn al-Ğarrāḥ (244-334/859-946): siehe ZIRIKLĪ: V, 133.
[24] Diese interessante Schreibweise der Hs. wurde bewußt beibehalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000289

وبه أستعين وعليه أتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل ، ولا حول ولا قوّة إلاّ بالله العلي العظيم . نقلت هذه الرسالة من نسخة ذكر ناسخها أنه نقلها من نسخة منقولة من خطّ المصنِّف . وتأريخ الخطّ ذي الحجّة سنة ٤١٧ هجرية .

ما صنعه محمد بن الحسن بن الهيثم بعد ذلك إلى سلخ جمادى الآخرة لسنة تسع عشرة وأربع مائة .

تلخيص السماع الطبيعي لأرسطو .

مقالة لمحمد بن الحسن في المكان والزمان على ما وجده ، يلزم رأي أرسطو فيهما .

رسالة إلى أبي الفرج عبد الله بن الطيب البغدادي المنطقي[25] في عدّة معانٍ من العلوم الطبيعية والإلهية ، نقض محمد بن الحسن بن الهيثم على أبي بكر الرازي المتطبّب رأيه في الإلهيات والنبوءات .

مقالة في إبطال رأي من يرى أن الأعظام مركّبة من أجزاء كلّ جزء منها لا جزء له .

مقالة له في عمل الرصد من دائرة أفق بلد معلوم العرض .

كتاب له في إثبات النبوءات وإيضاح فساد رأي الذين يعتقدون بُطلانها ، والفرق بين النبي والمتنبي .

مقالة لمحمد بن الحسن في إيضاح تقصير أبي علي الجُبّائي في نقضه كتب ابن

(١–٣) وبه ... هجرية : (أقول) وكان تاريخ كتابة ابن الهيثم لهذه الرسالة في ذي الحجة سنة سبع عشرة وأربعمائة . وكان تلوها أيضاً بخطه ما هذا مثاله BC .

(٤) لسنة : سنة BC

(٦) لأرسطو : لأرسطوطاليس BC

(٧) أرسطو : أرسطوطاليس BC

(٨) رسالة : + له C

(٩) الحسن بن الهيثم : الحسن BC

(١١) مقالة : + له BC || الأعظام : العظام B

(١٥) والفرق : وذكر الفرق BC

(١٦) الجبّائي : الحياتي B ، الحياني C ، الحبْ .C, Les ، الجبائى C, Les. (richtig) الجبائى C, Ver. || كتب : بعض كتب BC

---

[25] Siehe C. Brockelmann: *GAL* I, 482.

الراوندي ولزومه ما ألزمه إياه ابن الراوندي بحسب أصوله ، وإيضاح الرأي الذي لا يلزم معه اعتراضات ابن الراوندي .

رسالة له في تأثيرات اللحون الموسيقية في النفوس الحيوانية .

مقالة له في أن الدليل الذي يستدل به المتكلمون على حدوث العالم دليل فاسد ، والاستدلال على حدوث العالم بالبرهان الاضطراري والقياس الحقيقي .

مقالة له يردّ فيها على المعتزلة رأيهم في حدوث صفات الله تعالى .

رسالة له في الردّ على المعتزلة رأيهم في الوعيد .

جواب له عن مسألة هندسية سئل عنها ببغداد في شهور [182] سنة ثمان عشرة وأربع مائة .

مقالة ثانية لمحمد بن الحسن في إبانة الغلط ممن قضى أن الله لم يزل غير فاعل ثم فعل .

مقالة في أبعاد الأجرام السماوية وأقدار أعظامها .

تلخيص الآثار العلوية لأرسطوطاليس .

تلخيص كتاب أرسطو في الحيوان . وبعد ذلك مقالة في المرايا المحرقة مفردة عما ذكرته في ذلك في تلخيصَيْ كتاب أقليدس وبطلميوس في المناظر .

كتاب في استخراج الجزء العملي من كتاب المجسطي.

مقالة في جوهر البصر وكيفية وقوع الأبصار به .

مقالة في الردّ على أبي الفرج عبد الله بن الطيب[26] ، رأيه المخالف به لرأي جالينوس في القوى الطبيعية في بدن الإنسان .

---

(٤) مقالة له : مقالة B

(٦) الله : تبارك وتعالى BC

(١١) ثم : من BC

(١٣) الآثار : كتاب الآثار BC

(١٤) أرسطو : أرسطوطاليس BC

(١٥) في ذلك : من ذلك BC || تلخيصي : تلخيص || كتاب : كتابي BC

[26] *Ibid.*

هذا آخر ما وجد بخطّ المصنّف والسلم. علقها بمدينة السلم في النظامية بتأريخ أول من صفر لسنة ستّ وخمسين وخمس مائة هجرية. الحمد لله ربّ العالمين وصلوته على سيّدنا محمد وآله أجمعين.

وله مقالة في الضوء، وأيضاً: مقالة له في قوس قزح[27].

(١) هذا: أقول. وهذا BC || وجد: وجدته من ذلك BC || بخط: بخط محمد بن الحسن ابن الهيثم BC || والسلم: رحمه الله BC || علقها ... قزح om BC

[27] An dieser Stelle, auf derselben Seite und in derselben Hand, folgt das Verzeichnis der Werke al-Fārābīs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000292

فهرست كتب الحسن بن الحسن بن الهيثم إلى ختنه[28] :

مقالة في هيئة العالم .
مقالة في شرح مصادرات أقليدس .
مقالة في كيفية الأرصاد .
مقالة في الكواكب المنقضّة[29] .
مقالة في ضوء القمر .
مقالة في سمت القبلة .
مقالة في قوس قزح والهالة .
مقالة في ارتفاعات الكواكب .
مقالة في الرخامة الأفقية .
مقالة في رؤية الكواكب .
كتاب في بركار القطوع .
مقالة في مراكز الأثقال .
مقالة في أصول المساحة .

---

(١) وهذا أيضاً فهرست وجدته لكتب ابن الهيثم الى آخر سنة تسع وعشرين وأربعمائة BC
(٣) مصادرات : + كتاب BC || اقليدس : + كتاب في المناظر سبع مقالات BC [المناظرات C, Les.]
(٥) المنقضة : الحادثة في الجو BC
(٧) القبلة : + بالحساب BC
(٩) مقالة : + فيما يعرض من الاختلاف BC || الكواكب : + مقالة في حساب المعاملات BC
(١٢) القطوع : + مقالتان BC (١٣) الأثقال : الاتصال C, Les.

---

[28] Wegen der fehlenden diakritischen Punkte ist die Lesung ختنه إلى = „an seinen Schwiegersohn“ nicht ganz gesichert. Durch Ergänzung des Alifs würde auch آخره möglich.

[29] *Al-munqaḍḍa* ist der Terminus, der auch in der Übersetzung von Olympiodoros' Kommentar zu Aristoteles' *Meteorologie* verwendet wurde; s. A. Badawi: *Commentaires sur Aristote perdus en Grec et autres épîtres*. Beirut 1971, 95.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000293

مقالة في مساحة الكرة .
مقالة مشروحة في بركار الدوائر .
مقالة في المرايا المحرقة بالدوائر . ٣
مقالة في المرايا المحرقة بالقطوع .
مقالة في الأشكال الهلالية .
مقالة في السمت . ٦
مقالة في مساحة المجسم المكافئ .
مقالة مستقصاة في الأشكال الهلالية .
مقالة مختصرة في بركار الدوائر . ٩
مقالة في تربيع الدائرة .
مقالة في التنبيه على المواضع الغلط في الرصد .
مقالة في الأكر وشرح المجسّمات . ١٢
مقالة في المناظر .
مقالة في خواصّ القطوع .
مقالة في تصحيح الأعمال النجومية . ١٥

---

(٢) مشروحة ... الدوائر : في مساحة المجسم المكافئ BC
(٥) مقالة : + مختصرة BC
(٦) في السمت : مستقصاة في الأشكال الهلالية BC
(٧) في ... المكافئ : مختصرة في بركار الدوائر العظام BC
(٨) مستقصاة ... الهلالية : مشروحة في بركار الدوائر العظام BC
(٩) مختصرة ... الدوائر : في السمت BC
(١٠) تربيع الدائرة : التنبيه على مواضع الغلط في كيفية الرصد BC
(١١) التنبيه ... الرصد : أن الكرة أوسع الأشكال المجسمة التي أحاطتها متساوية وان الدائرة أوسع الأشكال المسطحة التي أحاطتها متساوية BC
(١٢) الاكر ... المجسمات : المناظر على طريقة بطلميوس BC
(١٣) مقالة ... المناظر : كتاب في تصحيح الاعمال النجومية مقالتان BC
(١٤) خواصّ القطوع : استخراج أربعة خطوط بين خطين BC
(١٥) تصحيح ... النجومية : تربيع الدائرة BC

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000294

مقالة في استخراج خطّ نصف النهار.
مقالة في جميع الأجزاء.
مقالة في الأظلال.
مقالة في وجود أربعة خطوط بين خطّين.
مقالة في حلّ شكوك في المجسطي.
مقالة في اختلاف المناظر.
مقالة في عمل مخمّس في مربّع.
مقالة في نسب القسي الزمانية إلى ارتفاعاتها.
مقالة في حلّ شكّ في المجسّمات.
قول في مقدّمة في ضلع المسبّع.
مقالة في المجرّة.
مقالة في أن ما يرى من السماء أكثر من نصفها.
مقالة في قسم المقدارين المختلفين.
قول في قسمة خطّ أرشميدس.

---

(١) النهار : + على غاية التحقيق BC
(٢) مقالة : قول BC
(٣) الأظلال : خواص القطع المكافئ BC
(٤) وجود ... خطين : خواص القطع الزائد BC
(٥) حل ... المجسطي : نسب القسى الزمانية إلى ارتفاعها BC
(٦) اختلاف المناظر : كيفية الاظلال BC
(٧) عمل ... مربع : ان ما يرى من السماء هو أكثر من نصفها BC
(٨) نسب... ارتفاعاتها : حل شكوك في المقالة الاولى من كتاب المجسطي يشكك فيها بعض أهل العلم BC
(٩) المجسمات : مجسمات كتاب اقليدس BC
(١٠) مقدمة ... المسبع : قسمة المقدارين المختلفين المذكورين في الشكل الاول من مقالة العاشرة من كتاب اقليدس مسئلة في اختلاف النظر BC
(١١) مقالة في المجرة : قول في استخراج مقدمة ضلع المسبع BC
(١٢) مقالة ... نصفها : قول في قسمة الخط الذي استعمله ارشيدس في كتاب الكرة والاسطوانة BC
(١٣) مقالة ... المختلفين : قول في استخراج خط نصف النهار بظل واحد BC
(١٤) قول ... ارشيدس : مقالة في عمل مخمس في مربع BC

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000295

مقالة في ضلع المكعّب.
مقالة في استخراج خطّ نصف النهار بظلّ واحد.
مقالة في مسئلة عددية. ٣
مقالة في أعداد الوفق.
مقالة في ضوء الكواكب.
مقالة في الكرة المتحركة على السطح. ٦
مقالة في التحليل والتركيب.
مقالة في المعلومات.
مقالة في حلّ شكّ في المجسّمات غير الأولى. ٩
مقالة في مسئلة مساحية.
مقالة في الضوء.
مقالة في الأثر الذي في القمر. ١٢
مقالة في حلّ شكوك المقالة الأولى من أقليدس.
مقالة مختصرة في سمت القبلة.
مقالة في أجرام الالتفاف. ١٥

---

(١) ضلع المكعب : المجرة BC
(٢) خط ... واحد : ضلع المكعب BC
(٣) مسئلة عددية : اضواء الكواكب BC
(٤) أعداد الوفق : الاثر الذي في القمر BC
(٥) مقالة ... الكواكب : قول في مسئلة عددية BC
(٦) الكرة ... السطح : أعداد الوفق BC
(٧) التحليل والتركيب : الكرة المتحركة على السطح BC
(٨) المعلومات : التحليل والتركيب BC
(٩) حل ... الاولى : المعلومات BC
(١٠) مقالة ... مساحية : قول في حل شك في المقالة الثانية عشرة من كتاب اقليدس BC
(١١) الضوء : حل شكوك المقالة الاولى من كتاب اقليدس BC
(١٢) الاثر ... القمر : حساب الخطائين BC
(١٣) مقالة ... اقليدس : قول في جواب مسئلة في المساحة BC
(١٥) اجرام الالتفاف : الضوء BC

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000296

مقالة في حساب الخطائين.
مقالة في الردّ على من خالفه في المجرّة.
مقالة في حلّ شكوك أجرام الالتفاف.
مقالة في الشكوك على بطلميوس.
مقالة في الجزء الذي لا يتجزّأ.
مقالة .....[30]

(١) حساب الخطائين : حركة الالتفاف B ، حركة الالتفات C ، اللتفات ، الالتفاف ، اللغتان C, Les.
(٢) في المجرّة: في مائية المجرة C، في ماهية المجرة B
(٣) اجرام الالتفاف : حركة الالتفاف B ، حركة الالتفات C
(٦) مقالة = (نهاية)

[30] Hier, am unteren Seitenrand, bricht der Text ab, und die folgende Seite fehlt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000297

ZUR ENTSTEHUNG DES ṢADR-AMTES

VON

GOTTFRIED HERRMANN

Während Einmütigkeit darüber herrscht, daß das Ṣadr-Amt vor der Mitte des 14. Jahrhunderts noch nicht bestand, unter den Nachkommen Timurs (gest. 1405) dagegen eine feste Einrichtung war,[1] ist es umstritten, wann und von wem es eingeführt wurde. R.M. SAVORY hält es für denkbar, daß es nicht erst unter Šāhroḫ (1405-1447), sondern schon unter Timur selbst aufkam,[2] H. BUSSE vermutet demgegenüber, daß es bereits um die Mitte des 14. Jahrhunderts entstanden ist, seine endgültige Ausgestaltung aber erst in der Timuridenzeit erfahren habe.[3] Wir wollen im folgenden den Versuch unternehmen, den Entstehungszeitpunkt etwas eindeutiger zu bestimmen. Dabei wird es angebracht sein, zunächst einen kurzen Überblick darüber zu geben, wie das Amt unter den Timuriden, d.h. in der Zeit aussah, in der seine Existenz unbestritten ist. Außer gelegentlichen Mitteilungen in Chroniken stehen uns dafür Abschriften und Formulare von Ernennungsurkunden zur Verfügung, die in verschiedenen *enšā'*-Werken in größerer Anzahl überliefert sind.[4] Wir berücksichtigen die hier enthaltenen Angaben über die Rechte und Pflichten der Ṣadre, ohne der Frage nachzugehen, ob die in den Urkunden zum Teil vorhandenen Unterschiede nur auf einer mehr oder minder

---

[1] Vgl. ROEMER: 143; R.M. SAVORY: *The principal offices of the Ṣafawid state during the reign of Ismā'īl I (907-30/1501-24)*. In: BSOAS 23 (1960), 103.

[2] Vgl. SAVORY: *ibid.*, 103.

[3] Vgl. HERIBERT BUSSE: *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen an Hand turkmenischer und safawidischer Urkunden*. Kairo 1959 (Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo. Islamische Reihe 1), 132.

[4] Zur *enšā'*-Literatur vgl. H.R. ROEMER: *Inshā'*. In: *The Encyclopaedia of Islam*. III. Leiden/London 1971, 1241-1244.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000298

ausführlichen Auflistung der Kompetenzen und Obliegenheiten oder aber auf differenzierten Zuständigkeiten der einzelnen Amtsinhaber beruhen. Die Tätigkeit des Ṣadrs erstreckte sich im allgemeinen auf die Förderung des islamischen Glaubens und die Durchsetzung der Gebote des Religionsgesetzes[5] und im besonderen auf drei Aufgabenbereiche: Er war Oberhaupt sämtlicher Turbanträger (*aṣḥāb-e ᶜamāyem* oder *ahl-e ᶜemāme*), ihm unterstand die Verwaltung der frommen Stiftungen und ihm oblag die Sorge für die Instandhaltung der geistlichen und der für karitative Zwecke bestimmten Bauwerke.[6] Im Rahmen der zuerst genannten Funktion hatte er das Recht zur Besetzung der religionsgesetzlichen Ämter,[7] allerdings wohl unter der Voraussetzung, daß der Herrscher die entsprechende Entscheidung nicht selbst traf. Zumindest in zwei Urkunden kommt zum Ausdruck, daß seine Befugnisse dabei nicht nur für niedere, sondern auch für so hohe Ämter wie die des Kadis und des Adelsmarschalls (*naqīb*) galten.[8] Als Oberhaupt der Turbanträger war der Ṣadr weiterhin dafür zuständig, die Rangfolge innerhalb der Gruppen der Seyyeds, Scheiche, Kadis, Gelehrten (*ᶜolamā*) usw. festzusetzen.[9] Den Rangstufen entsprechend bestimmte er die Platzfolge der in der Hofversammlung vertretenen Mitglieder des Klerus[10] und legte die Höhe von Gehältern, Renten und anderen Zuwendungen fest.[11] Die häufig

---

[5] ROEMER: 37,38; HERRMANN: 78. Aufschlußreich für den Ṣadr ist auch das *enšā*ᵓ-Werk des Moᶜīno'd-Dīn Zamčī Esfezārī (künftig ME), das bisher noch nicht ediert ist und von dem lediglich eine Teilübersetzung im Rahmen einer ungedruckten Göttinger Magisterarbeit von A. THERMANN vorliegt. Das Werk, das im Unterschied zu den bisherigen Datierungen (vgl. dazu HERMANN ETHÉ: *Catalogue of Persian Manuscripts in the Library of the India Office*. I. Oxford 1903, Nr. 2041; DĀNEŠ-PAŽŪH: 532, Nr. 318) erst zwischen 1487 und 1490 entstanden sein kann (vgl. ANDREAS THERMANN: *Die Ernennungsurkunden im „enšāᵓ"-Werk des Moᶜīno'd-Dīn Esfezārī*. Magisterarbeit Göttingen 1975, nicht gedruckt, S. V f.), enthält fünf Ṣadr-Urkunden aus der Zeit Ḥoseyn Bāyqarās (1469-1506), darunter die Bestallung des Šehābo'd-Dīn ᶜAbdo'llāh b. Moḥammad al-Morwārīd (ME 32a-34b), des Verfassers eines *Šaraf-nāme* genannten *enšā*ᵓ-Buches, das von H.R. ROEMER in den zu Beginn dieser Anmerkung zitierten *Staatsschreiben* ediert worden ist. Zu den allgemeinen Pflichten des Ṣadrs vgl. ME 22b.

[6] *ḤS.* III, 639 f.; *ibid.* IV, 321 ff.; ROEMER: 38, 40, 42; ME: 19b-23a und 32a-36a; HERRMANN: 76-78, 81-83, 86-88, 90 (Das Werk ist zwar erst 1519-1521 entstanden, spiegelt aber in den betreffenden Urkunden die spättimuridische Zeit wider. Vgl. dazu *ibid.*, 17 ff. und 21 ff.).

[7] ME: 21a, 22a; ROEMER: 38, 40, 42; HERRMANN: 78, 88.

[8] Vgl. ROEMER: 38, 42.

[9] ME: 21a, 22a, 33a.

[10] ROEMER: 40.

[11] ME: 33a; ROEMER: 40.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000299

begegnende Anweisung, der Ṣadr habe sich der Belange und Bedürfnisse der ihm Unterstellten anzunehmen und deren Angelegenheiten zu regeln,[12] läßt erkennen, daß er eine allgemeine Fürsorgepflicht besaß und sich generell darum zu kümmern hatte, daß niemand ohne Amt oder Unterhaltsmittel blieb.[13]

Hinsichtlich der frommen Stiftungen oblag dem Ṣadr die Ein- und Absetzung der Verwalter (*motawalliyān*), der Rechnungsführer (*mošrefān*) und des sonstigen Personals.[14] Er führte die Oberaufsicht über die Bewirtschaftung der Stiftungsgüter[15] und war letztlich für ihren guten Zustand, für die Erweiterung der Anbaufläche und für die Vermehrung der Erträge verantwortlich.[16] Schließlich hatte er darauf zu achten, daß die Erträge in Übereinstimmung mit den Festlegungen der Stifter bzw. des Herrschers verwendet wurden.[17]

Über den dritten Aufgabenbereich erfahren wir lediglich, daß der Ṣadr für die Förderung und Instandhaltung der geistlichen und karitativen Bauwerke zu sorgen hatte. Genannt werden in diesem Zusammenhang Moscheen, Gebetsstätten (*maᶜābed*), Moscheehochschulen (*madāres*), Heiligengräber (*mašāhed*), Klöster (*ḫawāneq*) und nicht näher bezeichnete Anlagen für wohltätige Zwecke.[18]

Neben dem Ṣadr-Amt am Hofe des Herrschers existierten analoge Einrichtungen in den Reichsteilen und Provinzen, die den Prinzen als Lehen übertragen waren. Diese Provinz-Ṣadre, die sich schon zur Zeit von Šāhroḫ (1405-1447) nachweisen lassen,[19] wurden entweder vom

---

[12] ME: 20b, 22a, 32a Rand — 31b Rand, 34a, 35b; HERRMANN: 76, 82, 86 f. Dabei werden dem Ṣadr insbesondere die angeseheneren Turbanträger, nämlich die Seyyeds, Scheiche, Religionsgelehrten (*ᶜolamā*) und Kadis, ans Herz gelegt. Nur ganz selten ist davon die Rede, daß sich seine Bemühungen auch noch auf die geringsten der ihm Anvertrauten erstrecken sollen (HERRMANN: 82).

[13] Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Formulierung (ME: 22a und 33a), der Ṣadr habe die Ansprüche jedes einzelnen unbedingt durchzusetzen (*ḫoqūq-e har yek be-wāǧebī begozārad*).

[14] ROEMER: 38, 42; HERRMANN: 78, 82.

[15] ROEMER: 40; HERRMANN: 76, 77, 81, 82, 83.

[16] ME: 21a, 22b, 31b Rand, 34a; HERRMANN: 87.

[17] HERRMANN: 76, 83, 87.

[18] ME: 21a, 23a, 31b Rand, 34a; ROEMER: 40, 42; HERRMANN: 76, 83, 87.

[19] JEAN AUBIN: *Deux sayyids de Bam au XVᵉ siècle. Contribution à l'histoire de l'Iran timouride.* Wiesbaden (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse. Jg.1956. Nr.7), 390, Anm.1. Vgl. auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000300

Herrscher[20] oder aber von dem betreffenden Prinzen im Namen des Herrschers eingesetzt.[21] Zwar war der königliche Ṣadr der Vorgesetzte aller Turbanträger und für die gesamten Reichslande zuständig,[22] doch scheinen die Provinz-Ṣadre de facto weitgehend von ihm unabhängig gewesen zu sein. Darauf deuten die betreffenden Ernennungsurkunden, wo ihre Obliegenheiten denen der königlichen Ṣadre entsprechen und ihnen selbst das Recht zur Ernennung hoher religionsgesetzlicher Beamter zugesprochen wird.[23]

Die Ṣadre stammten aus der Schicht der angesehensten Turbanträger. Sie mußten sich unter den Angehörigen dieses Personenkreises auskennen und sich durch ihre Gelehrsamkeit und ihre Charaktereigenschaften auszeichnen.[24] Sie waren zwar Vorgesetzte der Seyyeds, kamen selbst aber nur gelegentlich aus dieser Gruppe. So gab es unter den vierzehn Ṣadren Ḥoseyn Bāyqarās (1469-1506), die Ḫʷāndamīr in seiner Chronik *Ḥabīb as-siyar* erwähnt, nur drei Prophetennachkommen.[25] Verhältnismäßig häufig dagegen gingen sie aus Familien hervor, in denen schon der Vater oder andere Vorfahren dieses Amt bekleidet hatten.[26]

---

die anonyme Handschrift Supplément persan 1815 der Bibliothèque nationale in Paris (Blochet Nr.2336), welche die Abschrift einer am 20. Muḥarram 823 (5. Februar 1420) ausgestellten Urkunde des Prinzen Uluġ Bēg für die Verleihung der in Personalunion wahrgenommenen Ämter (Plural!) des Ṣadrs und des Oberkadis enthält (fol.19a-22b). Für die spättimuridische Zeit vgl. die beiden Ernennungsurkunden bei Roemer: 42-44 sowie *ḤS.* IV, 323 (Qāżī Borhāno'd-Dīn Moḥammad).

[20] Roemer: 42-44.

[21] Suppl. persan 1815, 19a-19b. Die hier abschriftlich überlieferte Urkunde enthält eine zweigliedrige Einleitungsformel, die sich aus den Teilen *Šāh-roḫ bahādur sözümīz* und *Uluġ Bēg kürgān sözümīz* zusammensetzt. Da Šāhroḫ als Herrscher rangmäßig weit über Uluġ Bēg stand ist es bei den mongolisch beeinflußten Kanzleibräuchen der Timuriden undenkbar, daß im Zusammenhang mit seinem Namen die gleiche Befehlsformel verwendet wurde wie bei seinem Sohn. Wir müssen daher unterstellen, daß dem Abschreiber ein Fehler unterlaufen ist und die Befehlsformel des ersten Gliedes im Urkundenoriginal nicht *sözümīz* (Unser Befehl), sondern *sözindīn* (auf Befehl von) lautete, so daß es sich um einem Erlaß handelt, der von Uluġ Bēg im Namen des Herrschers ausgestellt wurde. *Sözindīn* erscheint in Verbindung mit Šāhroḫ in einer ebenfalls von Uluġ Bēg stammenden Urkunde, die sich abschriftlich in den *Farāyed-e Ġiyāṣī* des Yūsof-e Ahl erhalten hat (vgl. Herrmann: *Intitulatio* 505).

[22] Roemer: 38.

[23] *Ibid.*, 42-44.

[24] Vgl. z.B. Roemer: 37, 39; Herrmann: 75 f., 80.

[25] *ḤS.* IV, 321-328.

[26] *ḤS.* III, 640; *ibid.* IV, 323 (Mīrak Ğalālo'd-Dīn Qāsem), 326 (Amīr Ṣadro'd-Dīn Solṭān Ebrāhīm b. Mīrak Ğalālo'd-Dīn Qāsem); Roemer: 37, 41; Herrmann: 85 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000301

Sowohl am Hofe des Herrschers wie auch in den Provinzen wurde das Ṣadr-Amt zum Teil mit mehr als nur einer Person besetzt. Wir begegnen dieser Praxis schon bei Šāhroḫ (1405-1447)[27] und finden sie unter Ḥoseyn Bāyqarā (1469-1506) sogar als Regel. Nach Ḫᵂᵃndamīr hatten die frommen Stiftungen unter diesem Herrscher eine solche Ausdehnung angenommen, daß beständig zwei oder drei Ṣadre notwendig waren, um sie ordnungsgemäß zu verwalten.[28] Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang, daß von 910 (1504-1505) bis zum Tode Ḥoseyn Bāyqarās einer seiner Ṣadre speziell mit der Verwaltung der Kronstiftungen (*manṣab-e ṣedārat-e ḫāṣṣe-ye homāyūn*) betraut war, und man also schon damals — und nicht erst in der Ṣafawiden-Zeit — eine Aufteilung des Ṣadr-Amtes nach allgemeinen und königlichen Stiftungen kannte.[29] Ob diese Teilung unter Ḥoseyn Bāyqarā allerdings durchgängig existierte, muß dahingestellt bleiben, da in einer Ernennungsurkunde, die mit hoher Wahrscheinlichkeit während seiner Regierungszeit entstanden ist, der Ṣadr über die Verwalter der königlichen und der allgemeinen Stiftungen (*motawalliyān-e ḫāṣṣ o ᶜāmm*) zu bestimmen hat.[30]

Waren zwei oder noch mehr Ṣadre in derselben Behörde tätig, so gab es zwischen ihnen zwar Rangunterschiede, doch scheinen die Ranghöheren — da entsprechende Hinweise in den Ernennungsurkunden fehlen — gegenüber den Rangniedrigeren keine Weisungsbefugnisse, sondern nur Ehrenvorrechte gehabt zu haben.[31] Der Rang dokumentierte sich u.a. in der Reihenfolge der Abzeichnungen (vgl. dazu weiter unten), die die Ṣadre auf den ihr Ressort betreffenden Erlassen des Herrschers anbrachten.[32] Dagegen war der Ober-Ṣadr (*ṣadro'ṣ-ṣodūr*), der uns in

---

[27] *ḤS.* III, 639 f.

[28] *ḤS.* IV, 321. Bei den Ṣadr-Ämtern in den Provinzen lassen sich unter Ḥoseyn Bāyqarā sowohl Einzel- wie auch Doppelbesetzungen nachweisen (vgl. Roemer: 43, Nr. 4 und Nr. 13).

[29] *ḤS.* IV, 327. Bislang nahm man an, daß eine solche Teilung erstmals im Jahre 1606 unter ᶜAbbās I. erfolgte. Vgl. dazu Klaus-Michael Röhrborn: *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrhundert.* Berlin 1966 (Studien zur Sprache, Geschichte und Kultur des islamischen Orients. N.F. 2), 117.

[30] Roemer: 42, Nr. 19.

[31] Gründe für eine Vorrangstellung waren z.B. Seyyedswürde oder höheres Lebensalter (vgl. *ḤS.* IV, 323).

[32] *ḤS.* IV, 321, 323, 326.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000302

einer anonymen, offenbar jedoch in der spättimuridischen Zeit entstandenen Urkunde des *Nāme-ye nāmī* begegnet,[33] der Vorgesetzte des Ṣadr-Kollegiums, das in allen wesentlichen Entscheidungen von ihm abhängig war. So weit wir es übersehen, ist dieses Amt im Bereich der Timuriden jedoch nur dieses eine Mal nachweisbar, so daß es wohl nur vorübergehend existiert und sich nicht zu einer dauerhaften Einrichtung entwickelt hat.

Die Abteilung des Ṣadrs, *sarkār-e ṣedārat*[34] oder *dīwān-e ṣedārat*[35] genannt, war eine selbständige Behörde, die neben dem Diwan des Heeresinspekteurs (*dīwān-e towāčī*) und neben dem Finanz-Diwan (*dīwān-e māl*)[36] das dritte Hauptressort der timuridischen Staatsverwaltung bildete. Zum Geschäftsgang und zur Organisation der Behörde erfahren wir nur wenige Einzelheiten, die die Ausstellung von Urkunden betreffen. Dazu gehört, daß der Herrscher nur manchmal einen eigenen Relator (*parwāneči*) für das Ṣadr-Ressort ernannte und man sich dort meistens mit dem Finanz-Diwan — gelegentlich sogar mit dem Finanz- und dem *towāčī*-Diwan — in einen Relator teilen mußte.[37] Die an die Kanzlei weitergeleiteten Beurkundungsverfügungen (*parwāneğāt*) des Ressorts durften nur dann in Urkunden umgesetzt werden, wenn sie das Siegel (*mohr*) des Ṣadrs trugen.[38] Berührten die Erlasse des Herrschers den Amtsbereich des Ṣadrs, so hatte dieser das Recht, sie auf der Rückseite mit seinem Schriftzug (*touqī*^{c}) zu versehen, und zwar bevor sie im Tagebuch registriert und bevor sie den Wesiren und Emiren zur Anbringung ihrer Siegel vorgelegt wurden.[39]

Die Einkünfte des Ṣadrs, die sich aus Gehalt (*^{c}olūfe*) und Gratifikation (*en^{c}ām*) zusammensetzten,[40] kamen aus dem Ṣadr-Zins (*rasm-e*

---

[33] HERRMANN: 79-83. Zur Entstehungszeit der in dem Werk enthaltenen Urkunden vgl. *ibid.*, 17 ff. und 21 ff.

[34] ROEMER: 37; HERRMANN: 77, 81.

[35] HERRMANN: 77.

[36] Vgl. *ibid.*, 184 ff., 188 ff.

[37] Vgl. *ibid.*, 93, 207 f.

[38] *Ibid.*, 77, 81 f.

[39] *Ibid.*, 77, 82; ROEMER: 37, 42. Zur Bedeutung des Wortes *touqī*^{c} vgl. HERRMANN: 241 f. Analog zum *touqī*^{c} der Wesire und anderer hoher Beamter dürfte auch die Abzeichnung des Ṣadrs aus einer Formel bestanden haben, mit der er die Kenntnisnahme des betreffenden Dokuments bestätigte (vgl. *ibid.*, 242).

[40] HERRMANN: 78, 82. Zur Deutung des Begiffs *^{c}olūfe* vgl. *ibid.*, 202 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000303

ṣedārat bzw. *rasmo'ṣ-ṣedārat*)[41] oder Ṣadr-Anteil (*sahmo'ṣ-ṣedārat*),[42] der als prozentuale Abgabe von den Erträgen der frommen Stiftungen an ihn abzuführen war.[43] Reichten die Eingänge bei schlechter Ertragslage für die ihm zustehenden Beträge nicht aus, so konnte er — offenbar beim Herrscher — „vorstellig" werden und um einen Ausgleich der Differenz aus anderen Mitteln nachsuchen. Blieben umgekehrt Überschüsse, so hatte er sie anderen Zwecken zuzuführen.[44]

* * *

Wenden wir uns nun unserem eigentlichen Anliegen, nämlich der Frage nach der Entstehungszeit des Ṣadr-Amtes zu, so wollen wir es nicht von Šāhroḫ aus zurückverfolgen, sondern nehmen umgekehrt unseren Ausgangspunkt in der Zeit vor Timur. Wie schon H.R. ROEMER gesehen hat,[45] war das Ṣadr-Amt bei den Ǧalāyeriden noch unbekannt, da es im *Dastūr al-kātib*, einem im Bereich dieser Dynastie entstandenen und 1366 abgeschlossenen *enšā°*-Werk,[46] in dem alle wichtigen Ämter durch Ernennungsurkunden vertreten sind, nicht belegt ist. Von den Funktionen des späteren Ṣadrs werden im *Dastūr al-kātib* zwei Bereiche erwähnt, die Verwaltung der frommen Stiftungen und das Recht zur Besetzung der religiösen Ämter. Aus den entsprechenden Erlassen geht hervor, daß die Wahrnehmung dieser Aufgaben unter den Ǧalāyeriden zeitweise beim Oberrichter der Reichslande (*qāżiyo'l-qożāt-e mamālek*)[47]

---

[41] ROEMER: 38; HERRMANN: 82, 88.

[42] HERRMANN: 78.

[43] Der Ṣadr-Zins wurde von den Özbeken, die 1507 den Herāter Timuridenstaat eroberten, auf zwei Zehntel (*dah do*) der Erträge erhöht (*ḤS.* IV, 383), muß unter den Timuriden also darunter gelegen haben. Da diese Steigerung bei den Stiftungen zu einer gravierenden Verknappung der für die Instandhaltung der geistlichen Bauwerke benötigten Mittel führte, dürfte der ursprüngliche Satz wesentlich niedriger (ein Zehntel?) gewesen sein. Vgl. dazu auch die Abgaben für den ǧalāyeridischen *ḥākem-e ouqāf* (siehe dazu weiter unten), die als Zehnt abgeführt wurden (*DK.* II, 213).

[44] HERRMANN: 78, 82.

[45] Vgl. ROEMER: 143.

[46] Zur Entstehungszeit des *Dastūr al-kātib* vgl. GOTTFRIED HERRMANN und GERHARD DOERFER: *Ein persisch-mongolischer Erlaß des Ǧalāyeriden Šeyḫ Oveys.* In: CAJ 19 (1975), 14, Anm. 46.

[47] *DK.* II, 193. Vgl. dagegen die Urkunde *ibid.*, 177 ff., in der einem Oberkadi neben seinen richterlichen Funktionen lediglich das Recht zur Ein- und Absetzung des Justizpersonals übertragen wird.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000304

bzw. bei dessen Stellvertreter[48] und den Provinzrichtern,[49] zeitweise aber auch in der Hand von anderen Beamten lag. Im zweiten Fall befand sich das Recht zur Besetzung der religiösen Ämter beim Großwesir,[50] während die Verwaltung der frommen Stiftungen dem sogenannten *ḥākem-e ouqāf-e mamālek* bzw. *ḥākem-e dīwān-e ouqāf-e mamālek* unterstand.[51] Hierbei handelt es sich um einen Beamten, der aus dem Kreis der Richter kommen konnte,[52] in der Regel aber offenbar die Eigenschaften eines höheren Diwanbeamten (*ṣāḥeb-e aᶜẓam*) und eines Klerikers (*moulānā*) in sich vereinigte.[53]

Auch bei den Moẓaffariden hat das Amt des Ṣadrs offenbar noch nicht existiert, da in einer Ernennungsurkunde von Šāh Šoǧāᶜ (1359-84), die sich in einem *enšāᵓ*-Werk aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts erhalten hat, die betreffenden Aufgaben (Führung der Turbanträger, Besetzung der religionsgesetzlichen Ämter, Verwaltung der Stiftungen) zu den Pflichten des Oberkadis der Reichslande gehören.[54]

Werfen wir noch einen Blick auf Transoxanien, so deutet die von Ibn Baṭṭūṭa berichtete Verwendung des Wortes *ṣadr* als *Ehrentitel* für hohe Kleriker wie den Kadi von Ḫʷārazm und den vom Samarqand darauf hin,[55] daß es damals noch keinen Amtstitel Ṣadr und damit auch das Amt noch nicht gab.

Der bisher älteste Beleg für das Ṣadr-Amt findet sich bei den Kartiden, und zwar in einer Urkunde aus dem Jahr 782/1380, die abschriftlich in den *Farāyed-e Ġiyāṣī* des Yūsof-e Ahl, einem 837/1433-34 in Torbat-e Ǧām vollendeten *enšāᵓ*-Werk überliefert ist.[56] Es handelt sich

---

[48] *Ibid.*, 196 ff.

[49] *Ibid.*, 190. Wie weit die betreffenden Kompetenzen gingen, wird hier aus der lakonischen Formulierung, man solle sich in Stiftungsangelegenheiten und in Sachen der religiösen Ämter an den Ernannten wenden, nicht ganz deutlich.

[50] *Ibid.*, 79, 83, 86, 91. Teilweise scheint der Großwesir auch eine gewisse Kontrolle über die frommen Stiftungen ausgeübt zu haben (vgl. *ibid.*, 86).

[51] *Ibid.*, 207 ff.

[52] *Ibid.*, 209.

[53] Vgl. *DK.* I/2, 80 ff.

[54] Naṣro'llāh b. ᶜAbdo'l-Moᵓmen Samarqandī: *Monšaᵓāt.* Handschrift Nr. 218 der Bibliothek des Senats in Teheran (vgl. Dāneš-Pažūh: 479 f.), 101-103. Das Datum der Urkunde ist nicht überliefert.

[55] Vgl. C. Defrémery et B. R. Sanguinetti: *Voyages d'Ibn Batoutah.* III. Paris 1877, 6, 54.

[56] Näheres über den Autor, sein Werk und dessen handschriftliche Überlieferung in meinem Beitrag *Intitulatio*, 499 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000305

um einem Erlaß, in dem Ġiyāṣo'd-Dīn Pīr ᶜAlī b. Moḥammad (1370-1383) dem Scheich Ḫʷāǧe Żiyā'o'd-Dīn Yūsof al-Ǧāmī, einem Nachkommen des berühmten Mystikers Aḥmad-e Ǧām, die uns aus unserem Überblick vertrauten Funktionen eines Ṣadrs überträgt, ohne daß diese Teil eines anderen Amtes sind. Der Erlaß darf als ein wichtiges Dokument zur Geschichte des Ṣadr-Amtes im 14. Jahrhundert gelten und soll daher im folgenden ediert und übersetzt werden.

Der Text ist in zwei von den vier Manuskripten der *Farāyed-e Ġiyāṣī* (künftig *FĠ*) enthalten, die wir benutzen konnten. Einmal in der Handschrift Manuscripta orientalia Folium 110 der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz (Sigel PK), die nur 24 Jahre nach Entstehung des Werkes 861/1457 in Torbat-e Ǧām angefertigt wurde,[57] und zum anderen in der Handschrift Nr. 4756 der Zentralbibliothek der Universität Teheran (Sigel T), die aus dem 9. oder 10. Jahrhundert der Hidschra stammt.[58] Wir gehen von der Handschrift PK aus (fol. 303b-305a), da sie überwiegend den besseren Text bietet, verzeichnen aber die Lesarten von T (S. 642-644) und übernehmen sie dort, wo PK eindeutig fehlerhaft ist. Wir geben im Prinzip die Schreibung von PK wieder (auch bei dem Zeichen *tašdīd* sowie bei *hamze* nach auslautendem *alef* oder *he*), unterscheiden jedoch durchgängig zwischen *b*/*p* und *ǧ*/*č* sowie zwischen *k* und *g*. Auch die Hervorhebung der Überschrift und die Anordnung von Invocatio und Intitulatio erfolgen analog zu dieser Handschrift. Bei der Übersetzung beschränken wir uns auf die Teile, die für unsere Untersuchung von Wichtigkeit sind.

---

[57] Vgl. WILHELM PERTSCH: *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin.* IV. *Verzeichnis der persischen Handschriften.* Berlin 1888, Nr. 1060. — Herr Dr. Wolfgang Voigt erteilte mir schon vor längerer Zeit die Erlaubnis zur Veröffentlichung der Urkunde, wofür ich ihm auch an dieser Stelle herzlichst danken möchte.

[58] Vgl. MOḤAMMAD TAQĪ DĀNEŠ-PAŽŪH: *Fehrest-e ketābḫāne-ye markazī-ye dānešgāh-e Tehrān.* XIV. Tehrān 1340/1962 (Entešārāt-e dānešgāh-e Tehrān. 722), 3710 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000306

TEXT

سواد منشور صدر عن ديوان الملك الاعظم[1] غياث
الدّين پير علی كرت في صدارة شيخ الاسلام[2]
خواجه (٣٠٤ الف) ضياء الدّين يوسف الجامی[3]
نور الله تعالی مرقدهما[4]

بسم الله الرحمن الرحيم الله مفتح الابواب

ابو الفتح پير علی بن محمد كرت

چون استبقای[5] ثنای جميل و اذّخار ثواب جزيل و تقويم قوايم سرير سلطنت و تشييد مبانی امور مملكت بر تربيت و تقويت سادات و علما و مشايخ و صلحا و اصحاب درس و فتوی و ارباب زهد و تقوی كه مترقيان معارج و الّذين[6] اوتوا العلم درجات و صدرنشينان مسند عزّت انّ اكرمكم عند الله اتقيكم اند و رونق و نسق بقاع خيرات از مساجد و خوانق و رباطات و مزارات و ساير رباع[7] خير كه معبد اصحاب وقت و حال و منشاء ارباب فضل و افضال و محطّ رحال رجال اند موقوف است و همواره همگی همّت و تمامی نهمت[8] ما بر تمهيد اين قواعد و احراز اين مقاصد مقصور می بوده و درين ابواب بقدر الامكان[9] مساعی جميله و مآثر مرضيّه بعون الله تعالی تقديم افتاده فامّا امضای اين عزيمت و استبقای حصول اين غنيمت بر موجب ارادت بی تفويض اين مهمّات بصاحب اختياری كه بكمال فطانت و درايت و وفور علم و هدايت مستثنی[10] باشد تا عالم را از جاهل و ناقص را از كامل امتياز نموده از امور دينی هر شغلی از اشغال[11] و هر عملی را از اعمال (٣٠٤ ب) بقدر استحقاق و تفاوت مراتب مناصب مناسب بمعرفت و استصواب او معيّن می گردانند و امثله و احكام

و بروات که بجهت این طایفه از دیوان اعلی نافذ می گردد[12] بی نشان و معرفت او ممتثل و معتبر ندانند متعذّر و متعسّر بود بنابرین مقدّمات[13] زمام این مهمّات خطیره که عمدهٔ[14] امور مملکت و واسطهٔ عقد سلطنت است بجناب قدّوسی[15] مآب کرّوبی مناب اعاظم ایاب[16] شیخ الاسلام الاعظم الاعلم[17] سلطان المشایخ في العالم[18] حجة الله علی کافة الانام محرز قصبات[19] السّبق فی حلبات[20] الحقایق مظهر آیات الاعجاز فی اختراع الدّقایق مهبط اشعّة انوار اللّاهوت المتشبّث[21] باذیال افضاله سکان حضایر الملکوت مستعبد ارباب العلوم و الفضایل الفایز بالقدح المعلّی من[22] بین الاواخر و الاوایل قدوة علماء المحققین[23] الرّاسخین مکمّل علوم الاوّلین و الآخرین خواجه ضیاء الحقّ[24] و الدّین معین الاسلام و عون المسلمین شعر من آل احمد و هو احمد آله / قصر العقول من اتّصاف کماله / خلّد الله تعالی[25] ظلال عواطفه علی العالمین و لا زال سدّته السنیّة معبدا[26] للافاضل[27] و العالمین که اعلم علمای انام و اکمل اعاظم[28] مشایخ اسلام و حاصل سعدنامهٔ شهور و اعوام است سپرده آمد که چنانچه از وفور[29] دیانت و کمال صیانت (۳۰۵ الف) و فرط فراست و نهایت کیاست او سزد از عهدهٔ این مهمّات تفصّی نماید سبیل همه جماعت ایمّه و سادات و مشایخ و قضاة و خطبا و محتسبان و امنا و سایر مباشران مهمّات دینی ببلده فاخرهٔ هراة خصوصا و نواحی و سایر ولایات عموما آن که بی معرفت و نشان[30] و استصواب[31] جناب[32] شیخ الاسلام الاعظم المشارالیه مدّ الله تعالی[33] ظلّه در هیچ امری از امور قضا و تدریس و امامت و خطابت و احتساب و تولیت اوقاف و اشراف آن و اعمال بیت المال مدخل نسازند و تصرف ننمایند و عزل و نصب و خفض و رفع ایشان را معتبر دانند و وظایف و انعامات ایمّه و مشایخ و سادات و طلبه وتمامی اهل صلاح را[34] بی اذن و معرفت ایشان ناقص و زاید نگردانند و در تعظیم و احترام و توقیر و اکرام ایشان بقدر الوسع و[35] الامکان سعی و اجتهاد نمایند و درین باب تقصیر و اهمال جایز ندارند برین جمله بروند و چون بمیامن توقیعات همایون موشّح و مزیّن گردد اعتماد نمایند کتب بالامر العالی لا زال نافذا فی الاقالیم شرقا و غربا بالمشافهة فی ربیع الآخر لسنة اثنی و ثمانین و سبعمایة[36].

VARIANTEN:

١ – پ ك « الاعظم » ندارد / ٢ – ت بجاي « فى صدارة شيخ الاسلام » : تربية شيخ الانام و صدارة قدوة علماء الايّام / ٣ – ت افزوده : والانشاء من نتايج انفاسه / ٤ – ت « نور الله تعالى مرقدهما » ندارد / ٥ – ت : استقبال / ٦ – ت : الدّين / ٧ – ت : بقاع / ٨ – ت افزوده : و تمامى نهمت / ٩ – ت : امكان / ١٠ – ت : مستغنى / ١١ – ت : اشقال / ١٢ – پ ك افزوده : و / ١٣ – ت : تقدّمات / ١٤ – ت : عهده / ١٥ – ت : قدسى / ١٦ – ت « اعاظم ايام » ندارد / ١٧ – ت « الاعلم » ندارد / ١٨ – ت « فى العالم » ندارد / ١٩ – ت : قضات / ٢٠ – ت : جلباب / ٢١ – ت « المتشبّث » ندارد / ٢٢ – ت « من » ندارد / ٢٣ – ت « المحققين » ندارد / ٢٤ – ت افزوده : و الملّة / ٢٥ – ت « تعالى » ندارد / ٢٦ – ت : معبد / ٢٧ – ت : الافاضل / ٢٨ – ت « اعاظم » ندارد / ٢٩ – پ ك : فور / ٣٠ – ت : استصواب / ٣١ – ت : نشان / ٣٢ – ت « جناب » ندارد / ٣٣ – ت « تعالى » ندارد / ٣٤ – ت « را » ندارد / ٣٥ – ت « الوسع و » ندارد / ٣٦ – ت افزوده : الهلالية .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000309

ÜBERSETZUNG

Abschrift des vom Diwan des großmächtigen Malek Ġiyāṯo'd-Dīn Pīr ᶜAlī Kart[59] herausgegebenen Erlasses über die Ernennung des Šeyḫo'l-eslām Ḫʷāǧe Żiyā'o'd-Dīn Yūsof al-Ǧāmī[60] zum Ṣadr — Gott, der Erhabene, erleuchte die Ruhestätte der beiden.

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Erbarmers. Gott, der Öffner der Tore.

Abū'l-Fatḥ Pīr ᶜAlī b. Moḥammad Kart[61]:

Für die Aufbewahrung und Aufspeicherung von wohltuender Anerkennung und reichem Lohn (im Jenseits) und für die Aufstellung des Thrones der Sultansherrschaft und die Gründung der Fundamente der Reichsangelegenheiten sind (zwei Dinge) maßgebend: (Einmal) die Förderung und Ermutigung der Seyyeds, Religionsgelehrten, Scheiche, Frommen, Hochschullehrer, Rechtsgutachter sowie der asketisch und heiligmäßig Lebenden, die sich auf den Stufen (des Koranwortes) „(damit Gott diejenigen von euch, die glauben, und) denen das Wissen gegeben worden ist, hoch (aufsteigen läßt)"[62] emporbewegen und die den Ehren-

---

[59] Zur Vokalisierung Kart (statt häufig anzutreffendem Kurt) vgl. C.A.Storey: *Persian Literature.* II/2. London 1936, 354, Anm. 1. — Zu Ġiyāṯo'd-Dīn Pīr ᶜAlī vgl. Aubin: 49 ff.

[60] Żiyā'o'd-Dīn Yūsof bekleidete vor seiner Ernennung zum Oberhaupt des Klerus offenbar das Amt eines Sekretärs (vgl. Aubin: 51, Anm. 161) und konzipierte nach T (vgl. im Variantenverzeichnis den entsprechenden Zusatz in der Überschrift) auch die vorliegende Urkunde. Er hielt sich später am Hofe Timurs auf, der sich als seinen Schüler betrachtete, und starb 797/1394-95 in Tabrīz (vgl. Aubin: 53, Anm. 117).

[61] Im Unterschied zu den anderen Herrscherurkunden des 14. und auch des nachfolgenden Jahrhunderts enthält die Intitulatio keine Befehlsformel, doch ist an Hand dieses einen Belegs nicht zu entscheiden, ob die Kartiden hier eigene Wege gingen oder ob es sich um einem Abschreibfehler handelt. Ungewöhnlich ist auch das Vorhandensein einer Kunya, die in der Intitulatio der bisher bekannten Urkunden des 14. Jahrhunderts nicht nachweisbar war und auch bei Timur noch nicht begegnet.

[62] Koran LVIII, 11. Übersetzung nach Rudi Paret: *Der Koran.* Stuttgart usw., 458.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000310

platz auf dem Würdensitz (des Koranwortes) „als der Vornehmste gilt bei Gott derjenige von euch, der am frömmsten ist“[63] einnehmen. Und (zum anderen) der glanzvolle und ordentliche Zustand der aus guten Werken hervorgegangenen Bauten, nämlich der Moscheen, Klöster, Herbergen, Heiligengräber und der übrigen Einrichtungen der Wohltätigkeit, die der Andachtsort der mystisch Verzückten, die Heimat der Gelehrten und wissenschaftlich Verdienten und der Platz des Haltmachens für die führenden Persönlichkeiten (der Religion) sind. Unser gesamtes Trachten und Verlangen war daher beständig darauf gerichtet, diese Grundlagen zu schaffen und diese Absichten zu verwirklichen, und mit der Hilfe Gottes, des Erhabenen, wurden in dieser Hinsicht so weit wie möglich löbliche Bemühungen unternommen und erfreuliche Taten vollbracht. Nun ist aber die Ausführung dieses Vorhabens und die bleibende und wunschgemäße Erreichung dieses Zieles schwierig und problematisch, solange man diese wichtigen Geschäfte nicht einem Bevollmächtigten überträgt, der sich durch die Vollkommenheit von Intelligenz und Wissen und durch die Fülle seiner Kenntnisse und seiner Anleitungen für den rechten Glauben auszeichnet, auf daß er den Wissenden vom Unwissenden und den Unvollkommenen vom Vollkommenen unterscheide und auf daß man im Bereich der religiösen Angelegenheiten jede einzelne Beschäftigung und Tätigkeit auf Grund der (jeweiligen) Verdienste und nach den Rangunterschieden der (jeweils) angemessenen Ämter mit seinem Wissen und seiner Billigung festlege und die Verfügungen, Erlasse und Steuerschecks, die vom Großdiwan für diese Schar ausgefertigt werden, ohne seine Paraphe[64] und Kenntnisnahme nicht befolge und nicht für gültig halte. In Übereinstimmung mit diesen Vorausschickungen wurde der Zügel dieser bedeutenden Geschäfte, die der Hauptgegenstand der Reichsangelegenheiten und das Mittelglied der Halskette der Sultansherrschaft sind, dem ..... Šeyḫo'l-eslām[65] ..... Ḫʷāǧe Żiyā'o'l-Ḥaqq wa'd-Dīn ..... übergeben, damit er sich der Verpflichtung dieser wichtigen Geschäfte so entledige, wie es sich bei der Tiefe seiner Frömmigkeit, bei seiner

---

[63] Koran XLIX, 13. Übersetzung nach PARET: *ibid.*, 432.

[64] Zu *nešān* vgl. *DK.* II, 103, 111, 113, 124 und öfter.

[65] *Šeyḫo'l-eslām* hat hier nicht etwa die Bedeutung eines Amtstitels (vgl. dazu ROEMER: 157 f.), sondern wird als Ehrentitel verwendet (vgl. dazu *DK.* I/2, 23 ff.).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000311

vollkommenen Ehrenhaftigkeit, beim Übermaß seines Scharfsinns und bei dem außergewöhnlichen Grad seiner Klugheit geziemt. Als Verhaltensmaßregel gilt für die Gesamtheit der Imame,[66] Seyyeds, Scheiche, Kadis, Prediger, Markt- und Sittenvögte, Treuhänder[67] und der übrigen Sachwalter religiöser Angelegenheiten in der prächtigen Stadt Herāt im besonderen und in der Umgebung und den übrigen Provinzen im allgemeinen, daß sie sich ohne Wissen, ohne Paraphe und ohne Billigung des genannten hochangesehenen Šeyḫo'l-eslām — Gott, der Erhabene, möge sein Ansehen erhöhen — mit keiner einzigen Angelegenheit, die mit den Ämtern des Kadis, des Hochschullehrers, des Vorbeters, des Predigers und des Markt- und Sittenvogtes sowie mit der Verwaltung und der Leitung des Rechnungswesens[68] der frommen Stiftungen und mit den Tätigkeiten des kanonischen Schatzamtes[69] im Zusammenhang steht, befassen und keine finanziellen Verfügungen treffen dürfen. Man soll die Absetzungen und Ernennungen sowie die Rück- und Höherstufungen, die er vornimmt, für gültig halten und die festen Zuwendungen[70] und die Gratifikationen[71] für die Imame, Scheiche, Seyyeds, Studenten und sämtliche Leute der Frömmigkeit ohne seine Erlaubnis und ohne sein Wissen weder kürzen noch erhöhen. Man soll sich nach Kräften und soweit wie möglich darum bemühen und danach streben, ihm Ehrerbietung, Hochachtung, Respekt und Wertschätzung entgegenzubringen, und man soll es in dieser Hinsicht nicht für statthaft halten, nachlässig und gleichgültig zu sein. So soll man verfahren, und

---

[66] Da die Reihenfolge der in der Adhortatio genannten Personen durch ihren Rang bestimmt wird, sind mit den *ayemme* an dieser Stelle wohl nicht die — rangmäßig unter den Seyyeds, Kadis und Scheichen stehenden — Vorbeter, sondern ganz allgemein die führenden Geistlichen gemeint.

[67] Die Treuhänder waren Gerichtsbeamte, denen die Verwaltung des Vermögens von Waisen, Abwesenden und Entmündigten anvertraut war (vgl. *DK.* II, 238 ff.).

[68] Im staatlichen Bereich gehörte der Inhaber des *ešrāf*-Amtes (*mošref*) zu den höchsten Finanzbeamten des Reiches (vgl. *DK.* II, 111 ff.).

[69] Zum *beyto'l-māl* vgl. *DK.* II, 245 ff. Zur Übersetzung des Ausdrucks vgl. Hinz: 15.

[70] Der Terminus *wazāyef* bezeichnet im 14. Jahrhundert vorzugsweise regelmäßige Zahlungen an geistliche Personen oder Einrichtungen, sei es daß sie aus staatlichen Mitteln (Hinz fol. 35b, 113b), sei es daß sie aus Erträgen der frommen Stiftungen kamen (*DK.* II, 207, 220, 221, 235 und öfter). Zur Verwendung dieses Ausdrucks für Zahlungen an weltliche Personen vgl. Hinz: fol. 37a, 37b; *DK* II, 88.

[71] Zu *enᶜāmāt* vgl. Hinz: 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000312

wenn (dieser Erlaß) mit den Segnungen der erhabenen Schriftzüge[72] geschmückt und verziert wird, soll man (ihm) Glauben schenken. Geschrieben gemäß hohem Befehl — möge er in den Regionen der Welt sowohl ostwärts wie westwärts immerdar wirksam sein — nach mündlich erteilter Weisung im Rabīᶜ II im Jahre siebenhundertzweiundachtzig (5. Juli - 2. August 1380).

Ein Vergleich mit den späteren Ṣadr-Urkunden läßt erkennen, daß in unserem Erlaß schon alle wesentlichen Funktionen des Amtes vorhanden sind. Der Ernannte erhält einmal die Aufsicht über den Klerus, wobei er über dessen finanzielle Versorgung und über die Besetzung der religiösen Ämter befinden darf. Er wird zum anderen mit der Leitung der frommen Stiftungen betraut, deren Personal er ein- und absetzt und über die ihm das finanzielle Verfügungsrecht zusteht, und er ist schließlich — wie aus den einleitenden Erwägungen des Ausstellers hervorgeht — auch für die Instandhaltung der geistlichen und der für wohltätige Zwekke bestimmten Bauwerke verantwortlich. Der Ernannte ist auch hier schon befugt, die Dokumente zu paraphieren, die nicht von ihm selbst ausgestellt werden, aber sein Ressort betreffen. Der einzige ins Gewicht fallende Unterschied zu späteren Ṣadr-Erlassen besteht darin, daß — wenn man von der Überschrift des Redaktors absieht — weder eine Amtsbezeichnung noch ein Amtstitel genannt werden. Erwägungen über die dafür maßgeblichen Gründe werden leider erst möglich sein, wenn weitere entsprechende Urkunden zu Tage treten.

Suchen wir nun nach Anzeichen dafür, ob das Ṣadr-Amt auch im Bereich Timurs schon existierte, so zeigt sich, daß unter ihm drei Würdenträger erwähnt werden, die den Beinamen Ṣadr tragen: Moulānā ᶜObeydo'llāh Ṣadr,[73] Moulānā Qoṭbo'd-Dīn Ṣadr[74] und Moulānā

---

[72] Unter *touqīᶜ* verstand man im 14. Jahrhundert die als Beglaubigungsmittel fungierende Signatur des Urkundenausstellers. Sie bestand im Bereich der Ilchane und ihrer Nachfolger aus der Bezeichnung der ausstellenden Behörde bzw. bei persönlichen Ausstellern aus ihrem Namen und einer Befehlsformel und wurde nach der Reinschrift des Urkundentextes oberhalb desselben eingesetzt (vgl. GOTTFRIED HERRMANN und GERHARD DOERFER: *Ein persisch-mongolischer Erlaß aus dem Jahr 725/1325.* In: ZDMG 125 (1975), 332). Wie die kartidische Signatur aussah, muß ebenso offen bleiben wie die Frage, was sich hinter dem Plural *touqīᶜāt* verbirgt.

[73] *FĠ*, Handschrift Supplément persan 1825 der Bibliothèque nationale in Paris (Sigel P; zum Manuskript vgl. BLOCHET Nr. 2335), 295b, 296a; ᶜAY. 608, 824.

[74] ᶜAY. 967 (in Verbindung mit 1094); TAUER: II, 56; weitere Erwähnungen — ohne den Titel Ṣadr — ᶜAY. 749, 824, 897, 910 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000313

Neᶜmat Ṣadr.[75] Wesentlich für die Deutung des Wortes *ṣadr* in diesem Zusammenhang ist, daß es dem Namen jeweils nicht voran-, sondern nachgestellt wird, also ein auf einer Amtsbezeichnung beruhender Beiname vorliegt, wie wir ihn z.B. aus der Verbindung Eskandar Monšī kennen, und nicht etwa der Ehrentitel Ṣadr, der — mit gewissen regionalen Abweichungen — vor der Einführung des Ṣadr-Amtes u.a. für Wesire[76] und höhere und mittlere Turbanträger,[77] aber auch z.B. für die *arbāb-e fotowwat* und für Kaufleute[78] verwendet wurde. Damit steht fest, daß das Ṣadr-Amt auch unter Timur schon bestand. Von den drei genannten Ṣadren begegnet uns ᶜObeydo'llāh am frühesten. In den *Farāyed-e Ġiyāṯī* hat sich ein Brief an ihn erhalten, der — wie J. Aubin gezeigt hat — auf das Jahr 1381 zurückgeht.[79]

Wir haben nun zwei fast gleichzeitige Belege, nämlich einen von 1380 bei den Kartiden und einen von 1381 bei Timur, und es stellt sich die Frage, bei wem das Amt aufgekommen ist und wer es von wem übernommen hat. Berücksichtigen wir, daß das Reich Timurs die kommende Großmacht war, die Kartiden dagegen über einen Lokalstaat herrschten, so ist es wahrscheinlicher, daß das Ṣadr-Amt seinen Weg von Timur zu den Kartiden genommen hat. Dafür spricht auch, daß es in Herāt einflußreiche Kreise gab, die in engem Kontakt mit Samarqand standen und stark zu Timur hin orientiert waren.[80] Zusammenfassend läßt sich daher sagen, daß das Ṣadr-Amt bereits 1380 voll ausgebildet existierte, wahrscheinlich aber noch weiter zurückreicht und unter Timur entstanden ist.

---

[75] Faṣīḥ Aḥmad Ḫᵂāfī: *Moǧmal-e Faṣīḥī*. Hrsg. von Maḥmūd Farroḫ. III. Mašhad 1339/1960-61, 148. Moulānā Neᶜmat Ṣadr dürfte mit dem Moulānā Neᶜmat identisch sein, der von Neẓāmo'd-Dīn Šāmī (Tauer: I, 208), Ḥāfeẓ-e Abrū (*ibid.* II, 145) und ᶜAlī Yazdī (ᶜAY. 707) erwähnt wird.

[76] *FĠ* Ms.P 201b, 235a. Die Kombination der Beinamen *wezārat maᵓāb* und *ṣedārat iyāb* in der Anrede für einen Wesir (201b) läßt erkennen, daß in der Wendung *pāy bar dast-e wezārat o ṣedārat nehād* (*ibid.*, 85b; vgl. auch Aubin: 30), die sich auf Ereignisse des Jahres 735/1334-35 bezieht, mit dem Terminus *ṣedārat* nicht etwa schon das Ṣadr-Amt gemeint ist, sondern vielmehr ein Parallelausdruck zu *wezārat* (etwā „Amt des Ersten") vorliegt.

[77] Vgl. Anm. 55; *DK.* I/2, 298.

[78] *DK.* I/2, 292, 326, 366. Vgl. auch Roemer: 143.

[79] Aubin: 53.

[80] Vgl. *ibid.*, 51 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000314

VERZEICHNIS DER MEHRFACH ZITIERTEN LITERATUR

AUBIN, JEAN: *Le khanat de Čaġatai et le Khorassan (1334-1380)*. In: Turcica VIII/2 (1976), 16-60.

ᶜAY = Sharaf ud-Din ᶜAli Yazdi: *Zafar-nama*. Hrsg. von A. URUNBAYEV. Taschkent 1972.

BLOCHET, E.: *Bibliothèque nationale. Catalogue des manuscrits persans*. IV. Paris 1934.

DĀNEŠ-PAŽŪH, MOḤAMMAD TAQĪ: *Fehrest-e nosaḫ-e ḫaṭṭī-ye ketābḫāne-ye maǧles-e senā*. In: Nosḫehā-ye ḫaṭṭī. 6. Tehrān 1348/1969 (Entešārāt-e dānešgāh-e Tehrān. 1039/6), 427-587.

DK = Muḥammad Ibn Hindūšāh Naḫčivānī: *Dastūr al-kātib fī taᶜjīn al-marātib*. Hrsg. von A.A. ALI-ZADE. I/2. II. Moskva 1971, 1976 (Pamjatniki literatury narodov vostoka. Teksty. Bol'šaja serija. 9).

FĠ = Yūsof-e Ahl: *Farāyed-e Ġiyāṣī*. Handschrift P: Bibliothèque nationale in Paris. Suppl. pers. 1825 (vgl. BLOCHET Nr. 2335). — Handschrift PK: Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz. Ms. orient. Fol. 110 (vgl. Anm. 57). — Handschrift T: Zentralbibliothek der Universität Teheran Nr. 4756 (vgl. Anm. 58).

HERRMANN, GOTTFRIED: *Der historische Gehalt des „Nāmä-ye nāmī" von Ḫåndamīr*. Diss. phil. Göttingen 1968.

HERRMANN, GOTTFRIED: *Zur Intitulatio timuridischer Urkunden*. In: ZDMG Suppl. 2 (18. Deutscher Orientalistentag. Vorträge). Wiesbaden 1974, 498-521.

HINZ, WALTHER: *Die Resālä-ye Falakiyyä des ᶜAbdollāh Ibn Moḥammad Ibn Kiyā al-Māzandarānī. Ein persischer Leitfaden des staatlichen Rechnungswesens (um 1363)*. Wiesbaden 1952 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. VOK 4).

ḤS = Ḫʷāndamīr: *Tārīḫ-e Ḥabīb as-siyar*. 3. 4. o.O. 1333/1954.

ME = Moᶜīno'd-Dīn Zamčī Esfezārī: *Monšaᵓāt*. Handschrift Nr. 318 der Bibliothek des Senats in Teheran (vgl. DĀNEŠ-PAŽŪH: 532 ff.).

ROEMER, HANS ROBERT: *Staatsschreiben der Timuridenzeit. Das Šaraf-nāmä des ᶜAbdallāh Marwārīd in kritischer Auswertung*. Wiesbaden 1952 (Akademie der Wissenschaften und der Literatur. VOK 3).

Suppl. persan 1815 = Anonyme Handschrift der Bibliothèque nationale in Paris, Supplément persan 1815 (vgl. BLOCHET Nr. 2336).

TAUER = Niẓāmuddīn Šāmī: *Ẓafarnāma*. Édition critique par FELIX TAUER. 1. 2. Praha 1937, 1956 (Monografie Archivu Orientálního. 5).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000315

DEUTSCHE ÄRZTE IN KAIRO 1831-62

VON

ROLF HERZOG

Über den Zustand Ägyptens in der Mitte des 19. Jahrhunderts liegen zahlreiche Veröffentlichungen (vgl. die Bibliographien von IBRAHIM HILMY, MAUNIER, CARRÉ, TAGHER, KEIMER, COULT) vor, die in ihrer Qualität beträchtlich differieren. Verhältnismäßig unergiebig für die Geschichte und Landeskunde sind die literarischen Ergüsse wohlhabender Touristen, die ihre Erlebnisse im Hotel und während der obligaten Bootsfahrt auf dem Nil mit gefühlvollen Impressionen angereichert zu Papier brachten. Die meisten dieser Bücher sagen über den Bildungsstand und die Vorurteile der Autoren mehr aus als über das Leben des Durchschnittsägypters dieser Zeit. Die Sprachbarriere wurde ohnehin nur von wenigen überwunden; die meist kurzen Gespräche gingen für diese Reisenden durch den Filter des Dolmetschers (Dragomans), der nach Gutdünken abändern konnte. Die Oberschicht, deren Bildungsgrad eine Konversation in Französisch zuließ, zeichnete ein in der Regel zu ihren Gunsten retuschiertes Bild. Nur wenige Berufsgruppen unter den Europäern blieben lange genug am Nil und erwarben hinreichende Sprachkenntnisse, um sich eine fundierte eigene Meinung zu bilden. Zu diesem Kreis gehörten die Orientalisten, zum Teil auch die Ägyptologen und die Konsuln bzw. Konsularagenten. Ein weiterer Berufsstand mit einer oft intimen Kenntnis des ägyptischen Alltagslebens waren die Ärzte. Viele von ihnen hielten sich über Jahre in Kairo oder Alexandria auf; sie hatten durch ihre Praxis Kontakt zu verschiedenen sozialen Schichten der ägyptischen Bevölkerung. Man muß zwar einräumen, daß sie Fellachen selten behandelten, meist nur, wenn ihnen diese als Soldaten überantwortet wurden, um die Schlagkraft der Armee zu erhalten.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000316

Unter den frühen Gesamtdarstellungen aus der Feder von Ärzten ist die in ihrem Wert umstrittene von ANTOINE CLOT BEY *Aperçu Général sur l'Egypte* (1840) zu nennen. Der englische Konsulatsangestellte WILLIAM LANE hatte 1836 seine recht soliden *Manners and customs of the modern Egyptians* veröffentlicht. Vielleicht wollte Clot Bey ihn ausstechen? Gelungen ist ihm das nicht. Ein hervorragender Landeskenner, Alfred von Kremer (1863:VII), urteilte bissig, das *Aperçu* sei nur in jenen Teilen brauchbar, die nicht aus Clots Feder stammen. Auch andere Autoren (z.B. UHLE 1858:16) haben den Wert dieser nach Carré (1956 Bd.1: 286,355) schnell zusammengeschriebenen und vom Verfasser später sogar bedauerten Bände nicht hoch veranschlagt. Man warf Clot Bey (1793-1868) neben sachlichen Fehlern eine übertrieben optimistische, geradezu schönfärberische Betrachtungsweise vor. Der damals dominierende Einfluß Frankreichs am Nil und das damit verbundene Bemühen, zunehmende britische Ambitionen abzuwehren, schlug in nicht wenigen der französischen Publikationen über Ägypten in diesen Jahrzehnten durch.

Es mag sinnvoll erscheinen zu fragen, was deutsche Ärzte, die von machtpolitischen Erwägungen nicht bestimmt waren, in dieser Zeit über das Land berichteten. Drei deutschen Medizinern, welche sich im 19. Jahrhundert verschieden lange am Nil aufhielten, soll im folgenden unsere Aufmerksamkeit gelten. Einiges ist von ihnen im Druck erschienen, anderes nur handschriftlichen Nachlässen zu entnehmen. Ausgewählt sind Franz Pruner (1808-82), Wilhelm Griesinger (1817-68) und Theodor Bilharz (1825-62). Die Genannten wirkten ausnahmslos jahrelang im ägyptischen Staatsdienst in herausragenden Positionen. Es ist nicht beabsichtigt, ihre Leistungen und Veröffentlichungen auf medizinischem Gebiet darzustellen. Das ist von fachkundiger Seite geschehen (s. Lit.-Verz.).

Schließlich sei erwähnt, daß sie nicht die ersten deutschsprachigen Ärzte am Nil waren. Mindestens ein Vorläufer wird im Reisetagebuch Henry Westcars, dessen Original dem Deutschen Archäologischen Institut Kairo gehört, erwähnt. Dieser Engländer traf 1824 in Qena mit dem Arzt des Gouverneurs von Oberägypten, einem Sohne Muḥammad ʿAlīs, zusammen. Er notierte: „The Pasha's physician called upon us... has been 28 years in Egypt; is a fine old German with a very venerable beard" (HERZOG 1969:209).

Der älteste unter ihnen, Franz Pruner, wurde 1808 in der Oberpfalz geboren. 1826 begann er sein Studium der Medizin an der eben von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000317

Landshut nach München verlegten Universität, wo er 1830 promovierte. Bald danach ging er nach Paris, um sich medizinisch weiterzubilden. Nach der Biographie von SCHÄFER (1931:249 ff.) betrat Pruner 1831 während einer Levantereise, die er als Begleiter des Naturforschers von Hügel unternahm, erstmals ägyptischen Boden. Kurz danach wurde ihm eine Professur der Anatomie und Physiologie an der von Clot Bey (vgl. OLPP 1932:76/77) begründeten Medizinischen Schule in Abū Zaᶜbal nördlich von Kairo angeboten, die er allerdings nur ein Jahr lang wahrnahm. Er empfahl seinen Landsmann Sebastian Fischer für die frei werdende Stelle und kehrte nach München zurück, um ein wichtiges Werk seines früh verstorbenen akademischen Lehrers herauszugeben. Als sich seine Hoffnung auf eine Professur in München nicht erfüllte, reiste er 1833 wieder nach Ägypten und wurde bald Direktor des Militärspitals in Ezbekiyya. Ende 1834 kommandierte ihn Muḥammad ᶜAlī als Arzt zum Befehlshaber des einen seiner drei in Arabien nicht gerade glücklich operierenden Expeditionskorps ab, zu dem an einem Augenleiden erkrankten Ibrāhīm Yegen Pascha. Den politischen Hintergrund und den militärischen Verlauf der ägyptischen Okkupation von rund drei Vierteln der Küsten des Roten Meeres, einschließlich des Jemens, hat ABDEL HAMID EL-BATRIK (1968:281 ff.) dargestellt. Pruner lernte Teile Arabiens, zum Beispiel Djidda und Umgebung, und den Jemen kennen. Anfang 1836 kehrte er, wahrscheinlich über Erythräa oder Äthiopien und Khartum nach Ägypten zurück. In Kairo wurde er nun Direktor der Zentralspitäler von Qaṣr al-ᶜAinī. 1839 fand ein neuer Wechsel statt: Pruner wurde Leibarzt von ᶜAbbās Pascha, Sebastian Fischer wieder sein Nachfolger im Amt. Fischer (geb. 1806 in München, gest. 1871 ebenda) war ein Studienfreund Pruners und kurz nach diesem in den ägyptischen Medizinaldienst eingetreten. 1835/36 tat er als Truppenarzt bei der im Ḥiğāz kämpfenden ägyptischen Armee Dienst. 1841 nahm er seinen Abschied, um Leibarzt des Herzogs von Leuchtenberg in Petersburg zu werden. Nach dessen Tode lebte er von 1853 an wieder in München, wo er als Mitglied der Bayerischen Akademie wissenschaftlich weiter wirkte. Er schrieb den Text zu HEINRICH VON MAYRS *Genrebilder aus dem Orient* (1844-50).

Nach der damals gültigen, von der Hohen Pforte 1841 bestätigten Thronfolgeordnung blieb das Vizekönigtum erblich in der Familie Muḥammad ᶜAlīs. Der nach Lebensalter älteste männliche Nachkomme,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000318

gleichgültig ob Sohn oder Enkel des Gründers der Dynastie, gelangte auf den Thron. In seinen letzten Lebensjahren war Muḥammad ᶜAlī gesundheitlich schon so geschwächt, daß sein Sohn Ibrāhīm das meiste in seinem Namen erledigte. Nach seinem Ableben wurde Ibrāhīm sein Nachfolger, doch regierte er nur 6 Monate bis zu seinem frühen Tode. ᶜAbbās (geb. 1813) war als Sohn des früh verstorbenen Aḥmad Ṭūsun der älteste Enkel Muḥammad ᶜAlīs. Er stand deshalb in der Thronfolge vor dessen jüngeren Söhnen. ᶜAbbās Ḥilmī I. regierte Ägypten von 1848 bis 1854. Seine Persönlichkeit und seine Regierungszeit werden meist negativ beurteilt. Sein Bild ist in hohem Maße von der Parteien Haß und Gunst beeinflußt. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger und Nachfolger, die beide sprachgewandt, durch Reisen welterfahren und europäischer Zivilisation aufgeschlossen waren, wird ᶜAbbās als fremdenfeindlich, engstirnig und reaktionär hingestellt. Er soll nur arabisch und etwas türkisch gesprochen und eine tiefe Abneigung gegen alles Französische gezeigt haben. CHARLES-ROUX (1936:242) übernahm das Urteil mancher französisch orientierter älterer Autoren, als er schrieb: „Abbas Ier a laissé dans l'histoire la réputation d'un prince borné et d'instincts mauvais". Noch 1960 wurde dieses Pauschalurteil in der *Encyclopaedia of Islam* (Bd. 1:13) wiederholt: „... showed great hostility to foreigners". Differenzierter klang es vorher bei dem deutschen Historiker HASENCLEVER (1917:146), der zwar auch die von ʿAbbās verfügte Entlassung zahlreicher Westeuropäer in seiner Fremdenfeindlichkeit begründet sah, aber sogleich hinzufügte: „in gewissen Grenzen vielleicht nicht zum Schaden des Landes, denn es waren nicht gerade immer die selbstlosesten und reinsten Elemente". Die Nationalität des jeweiligen Autors, dessen persönliches Engagement für oder gegen den Herrscher, haben die zeitgenössischen Quellen in europäischen Sprachen erheblich beeinflußt. Deshalb scheint auch die größere Vorsicht, welche HOLT (1966:193-95) solchen apodiktischen Urteilen gegenüber einnimmt, sehr am Platze:

> „The three successors of Ibrāhīm ... were men of very diverse characters. ᶜAbbās I has usually been depicted as a morose reactionary, Saᶜīd as frivolous and indolent, Ismāᶜīl as an extravagant megalomaniac. While all of them undoubtedly had grave defects as rulers, there is an element of caricature in the textbook representations of them. Too much reliance has been placed on accounts written by contemporary European observers, who were interested partisans, for or against the viceroys... A balanced assessment of these men, as individuals and as rulers, has yet to be made.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000319

> Unsympathetic views of ᶜAbbās I in particular have been common... He seems to have been a perfectly genuine traditionalist who disliked Europeans, resented their ubiquity in Egypt, and mistrusted his grandfather's westernizing innovations. This was an intelligible point of view, but it was not likely to commend itself either to the Europeans who found themselves deprived by ᶜAbbās of lucrative employment, or to writers who regarded the westernization of traditional society as synonymous with progress. ᶜAbbās's rejection of the West meant specifically the rejection of French technical advice and diplomatic support, which had played so large a part in the time of Muḥammad ᶜAlī, and were to do so again under Saᶜīd and Ismāᶜīl. But rejection could not be absolute, and so ᶜAbbās turned for support to Great Britain".

Die angemessene Beurteilung, die nach HOLT für ᶜAbbās noch aussteht, wird zwar von den drei deutschen Medizinern, die ihm auch als Leibärzte dienten, nicht geliefert; bestenfalls mögen ihre Notizen als Bausteine zu einem wirklichkeitsnäheren Bild verhelfen. Schon der Umstand, daß ᶜAbbās sogleich nach der Entlassung der bis dahin fest etablierten französischen und italienischen Ärzte um Clot Bey Deutsche und Österreicher nach Kairo rief, spricht gegen eine generelle Fremdenfeindlichkeit. Später schlug er einer britischen Firma den Auftrag zum Bau der Eisenbahnlinie von Alexandria nach Kairo zu, was gewiß auch nicht ins Bild seiner angeblichen Fortschrittsfeindlichkeit paßt.

Die Gesamtzahl der Ausländer am Nil sollte man nicht zu hoch einschätzen: nach ISSAWI (1954:25) 1836 nur 3.000. Während der Regierungszeiten von Saᶜīd und Ismāᶜīl seien dann allerdings Scharen ins Land geströmt, so daß nach der gleichen Quelle ihre Zahl bis 1878 auf 68 000 anstieg. PRUNER (1847, *Topographie médicale*: 47) gibt für 1846 die Zahl der Einwohner von Kairo, Būlāq und Alt-Kairo zusammen mit rund 300.000 an. Unter ihnen hätten sich nach seiner Schätzung 10.000 Kopten (erstaunlich wenige!) befunden. 6.000 werden als Türken klassifiziert, 15.000 als Nubier, Äthiopier oder Neger, je 2.000 als Syrer oder Juden, 600 als Armenier. Von den angegebenen 1.200 Griechen stammte sicher ein erheblicher Teil von der türkischen Westküste. Die Europäer (mit Ausnahme der Griechen) schätzte PRUNER aufgrund der ihm zugängigen Unterlagen auf nur 1.000 in der Hauptstadt. Man sollte solche gewiß ungenauen Statistiken nur im Zusammenhang mit den Schätzungen der Gesamtbevölkerung sehen: 1866 wurden für Ägypten offiziell 4,8 Millionen Einwohner genannt (STEPHAN 1872:58).

Pruner war 10 Jahre vor der Thronbesteigung Leibarzt von ᶜAbbās

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000320

geworden. Man dürfte bei ihm eine intimere Kenntnis dieser umstrittenen Persönlichkeit erwarten als bei irgendeinem anderen Europäer. Gleich nach der Thronbesteigung wurde Pruner — vermutlich als erster Deutscher — zum Bey angehoben, doch hat er seinem Herrscher danach nur noch in Abständen zur Verfügung gestanden. Wegen seiner nicht mehr zum besten bestellten Gesundheit nahm er im Herbst 1850 einen längeren Europaurlaub, von dem er erst 1852 zurückkehrte. War es wirklich sein Gesundheitszustand, der ihn ein Jahr später veranlaßte, ᶜAbbās um Urlaub auf unbeschränkte Zeit zu bitten? Oder fühlte sich Pruner an dem angeblich von Intrigen, tiefem Mißtrauen und Greueltaten heimgesuchten Hofe seines Lebens nicht mehr sicher? Auch andere Persönlichkeiten in herausragender Stellung glaubten sich gefährdet, so der Armenier Hekekyan Bey, der 1851 sogar um britischen Schutz bat (AHMED ABDEL-RAHIM MUSTAFA 1968:70).

Das umfangreichste Manuskript der Handschriftensammlung *Pruneriana* (V,5) in der Bayerischen Staatsbibliothek umfaßt 44 Seiten. Es trägt die Überschrift *Der Orient in seinen Beziehungen zum Occident mit besonderer Hinsicht auf die Menschenfamilien.* Mehrfache Überarbeitung ist erkennbar. Pruner behandelt darin u.a. Ausmaß und Auswirkung der Polygamie. Männer der Oberschicht, der Abstammung nach aus verschiedenen Provinzen des Osmanischen Reiches, hätten in Ägypten in einigen Fällen mit verschiedenen Frauen 80 bis 100 Nachkommen gezeugt. Pruner deutet danach diese Polygamie in den herrschenden Familien sehr negativ. Hier dürften sich seine Erfahrungen im Umkreise der Nachkommen Muḥammad ᶜAlīs niederschlagen:

> „Das Weib ist zur eifersüchtigen Buhlerin entwürdigt; das Kind, unter allen Zonen der natürliche Verbündete seiner Mutter, wird zum bittersten und unnatürlichen Feinde seiner Brüder, ja seines eigenen Vaters; und über Allen dem steht der Mann — als die einzige Zielscheibe einer durch die Glut des Südens zur blinden Raserei gesteigerten Eifersucht, oder im günstigen Falle als ein Gegenstand, den jede Partei im Hause nach Kräften zu ihren Zwecken ausbeutet. Nicht wenige der schwarzen Taten, die in die blutbespritzten Blätter der orientalischen Haus-, Hof- und Staats-Geschichte verzeichnet sind, finden vom Lichte des Tages beleuchtet ihren Grund in diesen Verhältnissen".

Ein Historiker unserer Tage gelangte aufgrund anderer Quellen zu einer ähnlichen Erkenntnis: VATIKIOTIS (1969:76,460) über ᶜAbbās: „More-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000321

over, he suspected and disliked his half-brothers and brothers so intensely as to cause them to leave the country for Istanbul and European capitals for the duration of his reign". Danach stellte er generell und ganz im Sinne Pruners fest: „Polygamy in this instance always produced hatred and suspicion among half-brothers in the struggle for succession and power among members of the ruling families".

In dem gleichen unveröffentlicht gebliebenen Manuskript, dem Pruners Ansicht über die Auswirkungen der Polygamie auf die innere Ordnung der herrschenden Familien entnommen ist, ging er auf einen andern Aspekt der Sozialordnung Ägyptens ein, der eine breitere Schicht betraf. Zu Pruners Zeit unterlag die Sklavenhaltung in Ägypten noch keinen gesetzlichen Beschränkungen. Ihrer Freiheit beraubte Individuen aus dem Sudan oder Äthiopien wurden von Sklavenhändlern offen feilgeboten. Pruner verwarf diesen Menschenhandel. „Wir verabscheuen die frevelhaften Eingriffe in die Freiheit unserer gefärbten (heute würden wir sagen, farbigen) Brüder ...", schrieb er 1847 (*ZDMG*). Er lenkte den Blick gleichzeitig auf wesentliche Unterschiede in der Sklavenhaltung zwischen Amerika und dem Orient. In dem Jahrzehnt, in dem Pruner seine Beobachtungen am Nil machte, hat eine in der deutschen Geschichte bedeutendere Persönlichkeit, der ältere Moltke, fast gleiche Erkenntnisse in seine Briefe aus der Türkei einfließen lassen (1876:32/33). Pruner führte im Manuskript aus:

> „ ... glücklich, daß eine den Orientalen angeborene Herzensgüte oder wenigstens der ihnen eigene gesunde Sinn das Gegengewicht in der Waagschale dieses entsetzlichen Verbrechens (gemeint ist die Sklaverei) bildet. Der Orientale hat es in dieser Beziehung so weit nicht gebracht auf dem Felde der Grausamkeit, als die europäischen Pflanzer. Bei ihm ist das Sklavenwesen auf demselben Fuße geblieben, wie bei den Völkern des Altertums. Der gekaufte wird ein wesentliches Glied der Familie, wird gewöhnlich nur zu Hausarbeiten verwendet, und auch damit nicht überladen, und findet nicht selten sein Glück auf dem Wege der Verehelichung. In dem der Käufer selbst zur Ehehälfte wird, oder für eine anständige Gelegenheit durch eine angemessene Aussteuer Sorge trägt. In größeren Häusern ist es Sitte, die männlichen Sklaven mit Sklavinnen vom Hause zu verehelichen und ihnen einen eigenen Herd zu begründen".

Schließlich hat Pruner noch ein drittes nichtmedizinisches Thema aufgegriffen. 1846 wurde seine Abhandlung *Die Überbleibsel der altägyptischen Menschenrace* in einer öffentlichen Sitzung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vorgelesen. Pruner versucht darin, die auch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000322

heute noch aktuelle Frage, ob in den rezenten Bewohnern des Niltals rassengeschichtlich-anthropologisch Nachfahren der Menschen der Pharaonenreiche oder der eingewanderten Araberstämme zu sehen sind, zu beantworten. Er sprach sich, nach Wertung vieler Beobachtungen, für eine Kontinuität seit dem Altertume und gegen die Hypothese der Zuwanderung aus. In zwei späteren Abhandlungen (1859:41/42; 1863:432) stellte er eine nahe Verwandtschaft der Ägypter mit den Berbern heraus. Er ging sogar über das rein Physisch-Anthropologische hinaus (1846: 11,16/17). Wenig sei „in den gegenwärtigen Sitten eigentlich Arabisches" zu finden, „unvertilgbar haben sich die echt ägyptischen Elemente durch alle Religions- und Regentenwechsel erhalten".

1860 versetzte der Vizekönig Saᶜīd, der Onkel und Nachfolger von ᶜAbbās, Pruner unter Bewilligung einer ansehnlichen Pension in den dauernden Ruhestand. Dieser siedelte nach Paris über, wo er in der eben gegründeten Société d'Anthropologie eine rege wissenschaftliche Tätigkeit entfaltete, in deren Würdigung er in den Vorstand und 1865 zum Präsidenten gewählt wurde. Damit stand er in einer Reihe und im ständigen Kontakt mit den damals führenden französischen Anthropologen wie Broca, Quatrefage u.a.

Schon vorher war Pruner 1845 zum korrespondierenden Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und 1863 zum Honorary Fellow des Anthropological Institute of Great Britain ernannt worden. Während des deutsch-französischen Krieges mußte Pruner 1870 seine Wahlheimat verlassen. Er hat danach seinen Wohnsitz in Pisa genommen, wo er als wohlhabender Privatgelehrter bis zu seinem Tode 1882 blieb. Doch hat er in Italien die eindrucksvolle Reihe seiner wissenschaftlichen, meist anthropologischen, teils auch linguistischen Veröffentlichungen nicht fortgesetzt. Nur noch selten werden seine medizinischen Schriften zur Pest und Cholera wie auch seine anthropologischen erwähnt. Auf dem Gebiet der Rassenkunde war die wohl dauerhafteste Leistung die exakte Bestimmung des Haares als Merkmal. Pruner hat dessen Bedeutung mehrfach, am ausführlichsten in seinem Beitrag *Sur la chevelure comme caractéristique des races humaines* (1865) dargestellt (vgl. v. Eickstedt 1944: 1346).

Pruner zählte auch von Anfang an zu den korrespondierenden Mitgliedern der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, als deren Infor-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000323

mant er häufig Mitteilungen aus Kairo an die Redaktion schickte (*ZDMG* 2:97). Vermutlich angeregt von Eindrücken, die er auf der Rückreise vom Jemen durch den Sudan empfangen hatte, und eigenen Beobachtungen unter Sklaven in Ägypten, entstand die in der *ZDMG* Bd.1, 1847 abgedruckte *aphoristische Skizze* (so der Untertitel) *Der Neger*. Er hielt diese Ausarbeitung offenbar für so gelungen, daß er sie im gleichen Jahr in *Ägyptens Naturgeschichte und Anthropologie* und auf Französisch in der *Topographie médicale du Caire* wiederholte.

Sein Interesse an der Orientalistik wird u.a. dadurch dokumentiert, daß er der Bayerischen Staatsbibliothek 51 arabische, persische oder türkische Handschriften schenkte (vgl. Aumer 1866:VII).

Wie schon ausgeführt, verpflichtete ᶜAbbās als Ersatz für die entlassenen Franzosen einige Deutsche und Österreicher. So wurde Wilhelm Griesinger (geb. 1817 in Stuttgart, gest. 1868 in Berlin), der gerade von Tübingen nach Kiel berufen worden war, Direktor des Zentralhospitals, Präsident des Medizinalwesens und bald danach als Urlaubsvertreter Pruners auch Leibarzt. Mit Griesinger trafen im Juli 1850 drei weitere Mediziner ein: Theodor Bilharz, der bei ihm in Tübingen studiert hatte, als sein Assistent, und die beiden Österreicher Alexander Reyer (1814-91) und Georg Lautner (1813-89). Nur wenige Wochen verlebten alle fünf gemeinsam in Kairo. Man lernte sich zwar kennen, eine dauerhafte menschliche Beziehung erwuchs jedoch nicht. Griesinger, unter den Neuberufenen der Ranghöchste, fand sich mit den ägyptischen Verhältnissen schlecht ab. Der Nachruf seines alten Freundes Wunderlich (1869:122) gibt aus vertrautem Umgang Hinweise auf das, was Griesinger in Ägypten so negativ beeindruckte, daß er sofort nach Erfüllung seines Zweijahresvertrages das Land verließ. Er beklagte die Einberufung der besten Medizinstudenten zu Garderegimentern, die Unzulänglichkeit der Dolmetscher, welche seine französisch gehaltenen Vorlesungen ins Arabische zu übersetzen hatten, die vielen Intrigen, die unergiebigen, mehr zum Schein durchgeführten Sitzungen des Rates für das Medizinalwesen und die Drohung des Kriegsministers, arabische Professoren mit Prügel zu seiner Ansicht zu bekehren. Am meisten schlugen ihm die ebenso zeitraubenden wie unerquicklichen Visiten beim Vizekönig auf die Stimmung. Er konnte als Leibarzt dem Hof nicht fernbleiben. Insbesondere bedrückte ihn der Befehl, ᶜAbbās auf einer 50tägigen Fahrt auf einem großen Nilboot zu begleiten. Der Herrscher wollte dadurch den Gefahren einer eben

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000324

ausgebrochenen Cholera entgehen; Griesinger fühlte sich aber innerlich verpflichtet, während der Seuche an der Spitze des Gesundheitsdienstes alles Erforderliche anzuordnen und zu überwachen. Was dieser Nachruf verschweigt, ist aus einem Brief von Bilharz zu bemerken, daß sich nämlich Griesingers Beziehung selbst zu seinen deutschsprachigen Kollegen merklich abkühlte. Auch Bilharz zog sich zunehmend von seinem einst verehrten Lehrer zurück (SENN 1931:24; OLPP 1932:38).

Griesinger hat ebensowenig wie Pruner später in Europa etwas über den Charakter von ʿAbbās publiziert. Beide haben ihre Erfahrungen für sich behalten. Griesinger hat nur einmal zu einem über die engeren medizinischen Fachfragen hinausgreifenden Thema wie vordem Pruner Stellung genommen: zur Ethnogenese des ägyptischen Volkes. Er schrieb (1853:3) über die

> „Stammbevölkerung des Landes, die sogenannte Fellahrace ... Es sind dies die Nachkommen der alten Egypter, heute noch in schärfer ausgeprägten Individualitäten den auf den Monumenten der Pharaonenzeit dargestellten Menschen entsprechend ähnlich; aber jetzt durch schlechte Ernährung, Chlorose und Syphilis physisch, durch tausendjährige Knechtschaft unter fremden Herren moralisch verkommen, und leider ohne Elemente zur eigenen Weiterentwicklung der von einem großen Regenten gewaltsam eingeführten europäischen Zivilisation".

Die Antworten auf die Frage nach der Ethnogenese differieren heute, 132 Jahre nach Pruners Akademievortrag und 125 Jahre nach Griesingers Aufsatz, weit stärker als damals, vergleicht man z.B. die Schätzung von POSENER im *Lexikon der ägyptischen Kultur* (1960:215), wonach nur 7% der ägyptischen Muslime arabische Vorfahren hätten, mit der propagierten Ansicht der Arabischen Liga und nationalistischer Kreise, wonach mit Ausnahme der Kopten alle Ägypter als Araber zu betrachten seien. Im Grunde ist diese Frage bei den unzähligen Vermischungen und den tausendfachen Übertritten von Kopten zum Islam nicht exakt zu beantworten. Das Thema hatte in der Mitte des vorigen Jahrhunderts auch nicht die gegenwärtige Brisanz, da ein panarabisches Vereinigungsstreben der Antwort einen ganz anderen Stellenwert beimißt als jene relativ desinteressierte Epoche.

Die bisher behandelten Mediziner sind in keinem gängigen Lexikon mehr verzeichnet und wohl außer den Fachleuten der Medizinhistorie auch kaum noch jemandem bekannt. Ganz anders ist es beim dritten, bei Theodor Bilharz. Er, der Entdecker einer außerhalb Europas weit

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000325

verbreiteten Krankheit, hat sich schon zu Lebzeiten, erst recht nach seinem frühen Tode öffentlichen Ansehens erfreut. Aus gegebenen Anlässen, wie der 100. Wiederkehr seines Geburts- oder Todestages, ist seiner nicht nur von Fachleuten gedacht worden. Die ägyptische Post gab sogar eine Briefmarke mit seinem Porträt heraus. Theodor Heuß hat ihn als eine prominente Gestalt des 19. Jahrhunderts gewürdigt. Theodor Bilharz wurde 1825 in Sigmaringen geboren. Er begann sein Studium 1843 in Freiburg. Als sein akademischer Lehrer nach Tübingen wechselte, folgte er ihm 1845. Nach Staatsexamen und Promotion trat er 1849 eine Stelle als Prosektor an der Medizinischen Fakultät Freiburg an und führte in dieser Zeit als Sekretär die Geschäfte der Naturforschenden Gesellschaft zu Freiburg. Im Sommer 1850 ging er, wie bereits ausgeführt, mit Griesinger nach Kairo. Hier setzte er seine schon in Tübingen und Freiburg begonnene Untersuchung über das elektrische Organ bei einigen Fischen am Zitterwels fort. Segensreich für die Menschheit wurde insbesondere seine Erforschung einer Saugwurmerkrankung, der nach ihm benannten Bilharziose. Damit war nach DIEPGEN (1960:80) ein wichtiger Erfolg der Parasitologie errungen, der als Forschungsanstoß noch Jahrzehnte weiterwirkte.

Bilharz hat unter eigenem Namen nur medizinische und naturwissenschaftliche Abhandlungen veröffentlicht. Auf dem Gebiete der Orientalistik hat er andern wertvolle Hinweise gegeben oder Material beschafft. Als der Leipziger Orientalist Heinrich Leberecht Fleischer, einer der Gründer der DMG, seine Kommentare zu Ulrich Jasper Seetzen's Reisen ausarbeitete, wandte er sich wegen der Erklärung von Phrasen oder lexikalischen Notizen, welche Seetzen 1807 in Kairo aufgezeichnet hatte, an Bilharz. Ebenso erbat er die naturwissenschaftlich exakte Nomenklatur für volkstümliche Bezeichnungen von Pflanzen und Tieren. Fleischer bedankte sich mit einem Brief aus Leipzig vom 17. Juli 1858 für die präzisen Auskünfte, die er dann auch unter Erwähnung des Gewährsmannes in seinem Kommentar (s. KRUSE/FLEISCHER 1859) veröffentlichte.

Seine wertvollen Informationen für die Landeskunde wurden von A. v. Kremer im Vorwort gerühmt. Mit dem Ägyptologen Brugsch arbeitete er bei der Bestimmung von Tierdarstellungen zusammen. In diese Jahre fiel auch die Suche nach dem im Zentralsudan verschollenen deutschen Entdeckungsreisenden Eduard Vogel (1829-56). Um sein Schicksal aufzuklären, brachen verschiedene Suchexpeditionen auf. Wann immer

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000326

jemand aus den in Betracht kommenden Ländern auf weiten Reisen an den Nil kam, befragte man ihn über Vogels Schicksal. Bilharz beteiligte sich aktiv an diesem Bemühen. Im Herbst 1857 führte er mehrere Gespräche mit dem Gesandten des Sultans von Darfur, der in offizieller Mission nach Kairo gekommen war. Leider scheint die Aufzeichnung des gesamten Gesprächs verloren gegangen zu sein. Bilharz berichtete dem Herausgeber von *Petermanns Geographischen Mitteilungen* (3:427):

> „aus unserer vielfach interessanten Unterredung hebe ich den Teil hervor, welcher Sie und das Publikum am meisten interessieren dürfte, nämlich die Mitteilungen, welche er mir über das Schicksal unseres kühnen Landmannes Vogel gab. Leider stehen dieselben mit den früheren traurigen Nachrichten im Einklange".

Ein Jahr später mußte Bilharz, von Petermann als „unser geehrter Korrespondent in Ost-Afrika" tituliert, vom Tode des Forschungsreisenden von Neimans berichten (4:165). Es steht außer Zweifel, daß Bilharz am Vulgärarabischen des Niltals Interesse gefunden und durch dessen täglichen Gebrauch in der ärztlichen Praxis auch eine gewisse Geläufigkeit erworben hatte. Zumindest in einem Falle ist auch von ihm ein Beispiel schlichten Erzählgutes aufgeschrieben worden. Es ist dies ein arabisches Märchen, das erst nach Bilharz' Tode leider an einem so versteckten Platz erschien, daß es den späteren Märchensammlern samt und sonders entgangen zu sein scheint. Im Herder-Verlag Freiburg gab von 1863 bis 1866 Joseph Anton Pflanz, von dem in der gleichen Zeit im gleichen Verlag zahlreiche Kinderbücher erschienen, ein Wochenblatt *Sonntagsfreude* heraus. Dieses biedere Erbauungsblättchen wandte sich nun nicht mehr an den Nachwuchs, sondern an die des Lesens kundigen erwachsenen Bürger. In ihm erschienen gelegentlich auch historische Erzählungen oder gemütvolle Schilderungen fremder Länder. Zum 11. Sonntag des Jahres 1865 bot der Herausgeber in der Rubrik Allerlei ein arabisches Märchen an: „Mitgeteilt von einem Freunde des am 9. Mai 1862 verstorbenen, zu Kairo begrabenen Dr. Theodor Bilharz, der dasselbe (nebst manchen andern) von seinem arabischen Maultiertreiber erzählen hörte". Es ist nicht mehr auszumachen, wie die Märchenaufzeichnung in den Besitz des Publizisten Pflanz gelangte. Es handelt sich um eine Erzählung vom Märchentyp des „Tischlein deck' dich": Ein einfacher Fellache verzehrt ein Bohnengericht am Rande eines Brunnens. Da ihm die Schüssel mit dem Rest der Mahlzeit in den Brunnen fällt, klagt und jammert er. Ein guter Geist reicht ihm aus der Tiefe eine

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000327

wunderbare Schüssel zurück, die sich bei einem bestimmten Spruch von selbst füllt. Der überglückliche Fellache begibt sich zu einem Bader, dem er die Schüssel vorübergehend zu treuen Händen gibt und ihn dabei törichterweise in das Geheimnis einweiht. Der Bader täuscht ihn, indem er eine andere Schüssel zurückgibt und die mit der Zauberkraft ausgestattete behält. Den gleichen Betrug wiederholt er danach mit einem Geldbeutel und schließlich mit einem Knüppel. Beim letzten aber kennt der Betrüger das Sprüchlein zur Beendigung nicht, er wird halbtot geprügelt, bis ihn der Fellache, nachdem er die echte Schüssel und den echten Beutel zurückerlangt hat, errettet. Die Verbreitung dieses Märchentyps reicht weit und schließt den Orient ein. Nowak (1969:213) weist dieses Motiv auch in Tunesien und im Hadramaut nach (vgl. auch Thompson 1961:205). Diese sehr frühe Aufzeichnung ägyptischen Erzählgutes durch Bilharz verdiente mehr Beachtung als ihr, wegen der kaum zugänglichen Publikation, bisher entgegengebracht wurde.

Die Beziehungen der im ägyptischen Staatsdienst tätigen Ärzte untereinander bleiben nach der Analyse der hier dargestellten Veröffentlichungen, Aufzeichnungen, Briefe und Lebensdaten noch immer unklar. Es ist nicht erwiesen, daß Clot Bey eine extrem chauvinistische Personalpolitik in dem von ihm geleiteten Gesundheitswesen durchgesetzt hätte. In seiner Ära wurden Franz Pruner und Sebastian Fischer eingestellt. Sie sind über lange Jahre im Dienst geblieben, und Clot Bey drückte sich (1840 Bd.2:317) im Zusammenhang mit der Medizinischen Schule in Abū Zaʿbal durchaus freundlich über sie aus: „Dans la suite, l'établissement a joui des services de M.M. Pruner, jeune médecin bavarois de très-grand mérite, Fischer, autre médecin bavarois". Fischer verließ Ägypten nach rund achtjährigem Aufenthalt, um eine Stelle bei einem begüterten Fürsten anzunehmen, jedenfalls nicht, um aus Clot Beys Einflußbereich zu entkommen. Pruner scheint nie eine antifranzösische Haltung an den Tag gelegt zu haben. Es spricht im Gegenteil alles für enge Beziehungen, insbesondere die Wertschätzung, die man ihm über zehn Jahre lang in Paris entgegenbrachte. Nicht Mißstimmung mit prominenten Persönlichkeiten des Gastlandes, sondern der Ausbruch des deutsch-französischen Krieges beendeten sein ausgeglichenes Verhältnis zu den französischen Anthropologen.

Anders stellt sich die Situation Griesingers dar, der, unabhängig von den zu seiner Zeit nicht mehr wirksamen französischen Einflüssen, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000328

ihn nicht befriedigende Tätigkeit in Kairo so rasch als möglich beendete. Bilharz, Reyer und Lautner waren wie Griesinger von ᶜAbbās angestellt worden und gerieten nach dessen Ermordung offenbar in eine mißliche Lage. Saᶜīd rief Clot Bey und andere Franzosen, die schon seinem Vater gedient hatten, zurück. Clot Bey war der Ansicht, daß sich der ärztliche Dienst in den Jahren seiner Abwesenheit nur verschlechtert habe und setzte deshalb weitgehend sein früheres Organisationsmodell beim Vizekönig wieder durch. Im Zuge dieser Umstellung empfanden die drei ihre bisherigen Rechte und Kompetenzen geschmälert, was sie Clot Beys vermeintlichen französischen Hegemoniebestrebungen anlasteten. Strebte er wirklich ihre Entlassung an? Trifft der Vorwurf von SENN (1931:25) zu, der ihn einen „erklärten Deutschenfeind" schilt? (Was er übrigens zu Pruners Zeit nicht gewesen wäre!). War ihr Verbleiben den energischen Interventionen der Konsuln zu verdanken? Oder wirkte sich die Protektion aus, welcher sie sich von Seiten einer der schillernsten, gewiß aber auch einflußreichsten Franzosen, die je am Nil gelebt haben, erfreuten? KEIMER (1953:28) nennt den ehemaligen napoleonischen Offizier Sève, der zum Islam übergetreten war, für Muḥammad ᶜAlī die Armee modernisierte und in Syrien zu Erfolgen führte und schließlich als Sulaimān Pascha in die ägyptische Geschichte einging, den „protecteur des allemands aux bords du Nil". Sulaimān Pascha hatte den Österreichern sogar seinen Palast in Alt-Kairo als Wohnsitz vermietet.

Bilharz' Haltung in dieser kritischen Phase ist nicht deutlich zu erkennen. Auf der einen Seite reagierte er empfindlich auf die Querelen und war nicht frei von Aversion gegen Clot Bey, was in einem Brief zutage tritt, den er an seinen ehemaligen Freiburger Professor Alexander Ecker schrieb:

> „Es handelte sich um nichts Geringeres als um die Vertreibung der deutschen Ärzte aus Ägypten. Als nach Abbas Pascha's Tode der französische Einfluß übermächtig wurde, arbeitete man unablässig daran, insbesondere die Stellung von Professor Reyer und Dr. Lautner, zweier ausgezeichneter Wiener Ärzte, zu untergraben. Im letzten Sommer, während der Abwesenheit des ersteren, sollte der letzte Streich geführt werden. Die vor zwei Jahren (während des Krim-Krieges) aufgehobenen medizinischen Schulen sollten wieder hergestellt werden und der Organisationsplan derselben wurde von dem alten Clot-Bey auf wahrhaft diabolische Weise zusammengesetzt, dem Vicekönig vorgelegt und genehmigt. Reyer, als Direktor, und Lautner waren darin aufgenommen, doch unter solchen Umständen, daß keiner mit Ehren annehmen konnte. Ich sollte in ein Regiment gesteckt

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000329

werden. Alles war einen Moment vor Reyer's Rückkehr fertig und die Schule wurde mit großer Markt-Schreierei eröffnet. Lautner ergriff meine Sache mit großer Wärme, und nach hartem Kampfe gestand man zu, daß ich an der Schule verbleiben und die Anatomie übernehmen sollte. Mit Reyer's Rückkunft entbrannte der Kampf von Neuem und in größeren Dimensionen. Endlich nach manchem Hin- und Herschwanken ist die Sache gestern entschieden worden, und heute habe ich die Ernennung zum Professor der Anatomie offiziell bekommen" (Ecker 1865).

Um diese Zeit besuchte ihn 1855 der Freiburger Theologe Alban Stolz (1857:440), der wörtlich berichtet: „ ... sagte mir, wie es ihm so gut in Ägypten gefalle, daß er nicht gedenke, sich je wieder in Europa niederzulassen". Wurde dieses Bekenntnis der Zuneigung zu Ägypten vor der Rückkehr Clot Beys oder nach der erneuerten Bestätigung seiner Professur abgelegt? Stolz' Reisebericht gibt keinen Aufschluß. Für Bilharz' Liebe zu Ägypten gibt es fast rührende Beweise. Bald nachdem er als Neuankömmling von Bord gegangen war, und mangels Transportes einige Tage in Alexandria warten mußte, empfand er während eines Ausflugs im Delta Durst. „Mit eigenem Gefühle trank ich das erste Glas Nilwasser, nach dem schlechten Wasser auf dem Meere und in Alexandria ein herrliches Labsal" (1925:4; vgl. SENN 1931:29). (Wer würde wohl heute noch solch ein Lob aussprechen?)

Der von Bilharz innerlich abgelehnte Clot Bey blieb nur bis 1858 in Kairo. Ihm weinten die drei keine Träne nach, dagegen erfüllte sie 1860 beim Tode des von ihnen verehrten Sulaimān Pascha echte Trauer. Sein Ableben soll auf Reyers Entscheidung, nach Österreich zurückzukehren, Einfluß gehabt haben. So blieben nur noch Bilharz und Lautner am Nil.

Wenn auch die äußere Stellung gefestigt und die wissenschaftliche Forschungsmöglichkeit gesichert blieb, so gab es doch noch reichlich Alltagssorgen. In einem Brief aus Alt-Kairo vom 15. Dezember 1860 an seinen Bruder Alfons klagte Bilharz, daß ihm seit 26 Monaten kein Gehalt gezahlt wurde. Reibereien zwischen den Ärzten aus verschiedenen Herkunftsländern haben allem Anschein nach fortbestanden. Der Zoologe Brehm (1862:1681), der mit Bilharz gut bekannte Autor des *Tierlebens*, stellte bei seinen mehrfachen Reisen in Ägypten und dem Sudan Spannungen zwischen Deutschen und Italienern fest. Verträglichkeit scheint nicht gerade zu den Qualitäten der nicht-moslimischen Heilkundigen gehört zu haben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000330

Bilharz schien während seiner Studienzeit politisch eher desinteressiert gewesen zu sein. Daß er es aber zumindest in späteren Jahren nicht war, geht aus einem Brief an seinen Bruder Alfons vom 24. Juli 1859 hervor. Als seine Hauptsorge nannte er:

„ ... ob es gelingt, in Deutschland befriedigende Zustände herzustellen. Bringt es Deutschland jetzt nicht zu einer straffen Einheit, allermindest zu einem Bundesstaat unter preußischer Hegemonie—so sind wir geliefert. Exstirpation des Zaunkönigtums ist indicatio vitalis".

Es war gewiß eine tragische Verkettung, daß gerade die Uneinsichtigkeit eines solchen deutschen Zaunkönigs drei Jahre später das Leben dieses zu großen Erwartungen berechtigenden Forschers viel zu früh beendete. Herzog Ernst II. von Coburg-Gotha traf 1862 mit seiner Frau und großem Gefolge in Ägypten ein, mit der Absicht, weit nilaufwärts im Grenzgebiet zwischen dem Sudan und Äthiopien zur Jagd zu gehen. Befragt, riet Bilharz wie andere Landeskenner von der Unternehmung wegen der klimatisch immer ungünstiger werdenden Jahreszeit ab. Der deutsche Fürst schlug besserwisserisch den Rat in den Wind. Er forderte sogar Bilharz zur Teilnahme auf. Dieser beugte sich in einer wohl nur aus der Geisteshaltung dieser Epoche verständlichen Ergebenheit. Während die Herren seltenes Wild jagten, mußte Bilharz die Herzogin und die übrigen Damen ärztlich betreuen. Man hatte für sie ausgerechnet die wohl ungesündeste Hafenstadt am Roten Meer, Massawa, als Quartier ausgesucht. Er infizierte sich dort an Typhus und starb kurz nach seiner Rückkehr nach Kairo, obwohl sein Freund Lautner alles damals Erdenkliche für ihn tat.

Außer dem schriftlichen Nachlaß ist von Bilharz noch der größte Teil seiner Geschenke an den Freiburger Professor Ecker (1816-87), einem der Pioniere der sich in diesen Jahrzehnten ausformenden Wissenschaft der physischen Anthropologie, erhalten geblieben (vgl. HERZOG 1976:141). Nach den alten Katalogen hat Bilharz über 75 Schädel von Individuen unterschiedlicher Stammeszugehörigkeit nach Freiburg geschickt, wo sie jetzt zur Sammlung des Instituts für Humangenetik und Anthropologie gehören. Ecker und spätere Forscher haben auch auf diesem Material ihre Feststellungen oder Hypothesen zur Rassenkunde Nordostafrikas aufgebaut.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000331

QUELLENNACHWEIS

A. ARCHIVMATERIAL:

1) *Pruneriana*, ein umfangreicher handschriftlicher Nachlaß von Franz Pruner in der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek München.

2) Nachlaß Bilharz im Institut für Geschichte der Medizin, Universität Düsseldorf. Dort auch zahlreiche Fotokopien von Briefen an Bilharz, deren Originale im medizinhistorischen Institut der Universität Mainz aufbewahrt werden.

3) Archiv der Bayerischen Akademie der Wissenschaften München: Briefliche Auskünfte über die Mitglieder Pruner und S. Fischer.

B. LITERATURVERZEICHNIS:

ABDEL HAMID EL-BATRIK: *Egyptian-Yemeni relations (1819-1840)*. In: Political and social change in modern Egypt. Ed. P.M. Holt. London 1968.

AHMED ABDEL-RAHIM MUSTAFA: *The Hekekyan Papers*. In: Political and social change in modern Egypt. Ed. P.M. Holt. London 1968.

AUMER, JOSEPH: *Die arabischen Handschriften der Hof- und Staatsbibliothek in München* (Cat. Codic. T. 1,2). München 1866.

BILHARZ, THEODOR: *Von Sigmaringen nach Ägypten*; *Reisebriefe aus dem Jahre 1850*. In: s'Zollerländle, 1. Jhrg. Nr. 9/10. Hechingen 1925.

BREHM, ALFRED EDMUND: *Reiseskizzen aus Nord-Ost-Afrika*. 2. Aufl. Jena 1862.

CARRÉ, JEAN-MARIE: *Voyageurs et écrivains français en Égypte*. 2. Aufl. Kairo 1956.

CHARLES-ROUX, R.: *L'Égypte de 1801 à 1882*. In: Histoire de la Nation égyptienne. Hrsg. v. Gabriel Hanotaux, Bd. 6. Paris 1936.

CLOT BEY, ANTOINE: *Aperçu général sur l'Égypte*. Paris 1840.

COULT, LYMAN H.: *Annotated Research Bibliography of Studies in Arabic, English, and French of the Fellah of the Egyptian Nile 1798-1955*. Coral Gables/Florida 1958.

DIEPGEN, P.: *Unvollendete*. Stuttgart 1960.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000332

ECKER, ALEXANDER: *Lebensskizze des Dr. Theodor Bilharz.* In: Berichte über die Verhandlungen der naturforschenden Gesellschaft zu Freiburg 3 (1865).

EICKSTEDT, EGON VON: *Die Forschung am Menschen*, 2. Stuttgart 1944.

GRIESINGER, WILHELM: *Klinische und anatomische Beobachtungen über die Krankheiten in Egypten.* In: Archiv für physiologische Heilkunde 12. Stuttgart 1853.

HASENCLEVER, ADOLF: *Geschichte Ägyptens im 19. Jahrhundert.* Halle 1917.

HERZOG, ROLF: *Über Henry Westcars Tagebuch einer Reise durch Ägypten und Nubien (1823-24).* In: Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo 24. Wiesbaden 1969.

ders.: *Eine alte ethnographische Sammlung aus dem Sudan in Freiburg.* In: Tribus 24. Stuttgart 1976.

HEUSS, THEODOR: *Deutsche Gestalten*; *Studien zum 19. Jahrhundert.* Stuttgart 1947.

HOLT, PETER M.: *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922.* London 1966.

IBRAHIM HILMY: *The literature of Egypt and the Sudan from the earliest times to the year 1885.* (Original London 1886-88); Nachdruck: Nendeln 1966.

ISSAWI, CHARLES: *Egypt at mid-century.* London 1954.

KEIMER, LOUIS: *Les voyageurs de langue allemande en Egypte entre 1800 et 1850.* In: Cahiers d'histoire égyptienne 5/1. Kairo 1953.

KREMER, ALFRED VON: *Ägypten.* Leipzig 1863.

KRUSE, FRIEDRICH und FLEISCHER, H.L.: *Commentare zu Ulrich Jasper Seetzen's Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Aegypten.* Berlin 1859.

LANE, E. WILLIAM: *Account of the manners and customs of the modern Egyptians.* London 1836 (und zahlreiche Auflagen).

Lexikon der ägyptischen Kultur (KNAUR). Hrsg. v. George Posener. München 1960.

MAUNIER, RENÉ: *Bibliographie économique, juridique et sociale de l'Égypte moderne 1798-1916.* Paris 1918.

MOLTKE, HELMUTH VON: *Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei aus den Jahren 1835 bis 1839.* 2. Aufl. Berlin 1876.

NOWAK, URSULA: *Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens.* Phil. Diss. Freiburg 1969.

OLPP, G.: *Hervorragende Tropenärzte.* München 1932.

Political and social change in modern Egypt. Ed. P.M. Holt. London 1968.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000333

PRUNER, FRANZ: *Die Überbleibsel der altägyptischen Menschenrace.* München 1846.

ders.: *Ägypten's Naturgeschichte und Anthropologie.* Erlangen 1847.

ders.: *Der Neger; eine aphoristische Skizze.* In: ZDMG 1. Leipzig 1847.

ders.: *Die Krankheiten des Orients vom Standpunkte der vergleichenden Nosologie.* Erlangen 1847.

ders.: *Topographie médicale du Caire avec le plan de la ville et des environs.* München 1847.

ders.: *Der Mensch im Raume und in der Zeit; eine ethnographische Skizze.* München 1859.

ders.: *Recherches sur l'origine de l'ancienne race égyptienne.* In: Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris 1. Paris 1863.

ders.: *Sur la chevelure comme caractéristique des races humaines.* In: Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris 2. Paris 1865.

SCHADEWALDT, HANS: *Theodor Bilharz; Arzt und Naturforscher in Kairo.* In: Lebensbilder aus Schwaben und Franken 7. Stuttgart 1960.

SCHÄFER, ANTON: *Leben und Wirken des Arztes Franz Pruner-Bey.* In: Janus 35/36. Leiden 1931/32.

SENN, ERNST: *Theodor Bilharz; ein deutsches Forscherleben in Ägypten.* Stuttgart 1931.

STEPHAN, HEINRICH: *Das heutige Ägypten.* Leipzig 1872.

STICKER, GEORG: *Wilhelm Griesinger.* In: Schwäbische Lebensbilder 1. Stuttgart 1940.

STOLZ, ALBAN: *Besuch bei Sem, Cham und Japhet.* Freiburg 1857.

TAGHER, JACQUES: *Bibliographie analytique et critique des publications françaises et anglaises relatives à l'histoire du règne de Mohammad Ali.* In: Cahiers d'histoire égyptienne II, 1. Kairo 1949.

THOMPSON, STITH: *The types of folktale; a classification and bibliography.* In: FFC Communications 184, 3. Aufl. Helsinki 1961.

UHLE, J.P.: *Der Winter in Oberägypten als klimatisches Heilmittel. Leipzig* 1858.

VATIKIOTIS, P.J.: *The Modern History of Egypt.* New York 1969.

WUNDERLICH, C.A.: *Wilhelm Griesinger; Nekrolog.* In: Archiv der Heilkunde 10. Leipzig 1869.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000334

ÜBER DIE RÖMER

VON

HERIBERT HORST

Die Römer heißen bei den Arabern bekanntlich *ar-Rūm*; allerdings verstehen sie darunter im allgemeinen diejenigen Römer, mit denen sie in ihrer islamischen Zeit allein zu tun hatten, also die Oströmer, die Byzantiner, und ein Blick in ein modernes arabisches Lexikon, ob WEHR oder LĀRŪS (LAROUSSE), zeigt denn auch, daß *ar-Rūm* die Byzantiner sind, während die Römer in unserem Sinne *ar-Rūmān* heißen.

Das Wort *ar-Rūm* geht — über syrisch *Rōm*(*āyē*) und griechisch *Rhōm*(*aioi*) — natürlich auf lateinisch *Rom*(*ani*) zurück und bezeichnet die Römer und die Griechen, ja Europa, wie der Merismus *Rūm wa-Ḥabaš* zeigt. Allerdings sind die Vorstellungen darüber, wer die *Rūm* waren und wie sie von den *Yūnānīyūn*, den Griechen, abzugrenzen sind, bei den arabischen Historikern der klassischen Epoche der arabischen Literatur, mit denen wir uns hier allein befassen wollen, nichts weniger als präzise.

Auskunft über die Geschichte der Römer im engeren Sinne, also der Römer des Westens, nicht der Byzantiner, können wir nur von solchen Historikern erwarten, die Weltgeschichte schreiben[1]; dies sind, wenn ich es recht sehe, die folgenden:

AL-YAʿQŪBĪ[2], gest. 284/897, in seinem *Taʾrīḫ*[3], einer aus schiitischem Blickwinkel geschriebenen Weltgeschichte, die, mit Adam beginnend, die Personen des Alten Testaments, dann Jesus behandelt und nach den Königen von Syrien, Mesopotamien und Indien zu den Griechen übergeht. In einem umfangreichen Kapitel behandelt der Verfasser zunächst

---

[1] S. dazu FR. ROSENTHAL: *A History of Muslim Historiography*. Leiden 1952, 114 ff.

[2] S. *GAL* I², 259 f.

[3] *Ibn Wādhih qui dicitur al-Jaʿqūbī: Historiae*, ed. M. Th. HOUTSMA. Pars I. Leiden 1883, 161-175; Abkürzung: Y.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000335

die griechischen Philosophen, schließend mit Ptolemäus, dann die „Könige der Griechen und der Rūm", d.h. Philipp von Mazedonien, Alexander den Großen und die Ptolemäer, die „Könige der Rūm" von G. I. Caesar bis Constantinus dem Großen und Maxentius und die „christlichen Könige der Rūm" von Konstantin an.

Eine Weltgeschichte anderer Art ist das *Kitāb al-aḫbār aṭ-ṭiwāl*[4] von Abū Ḥanīfa ad-Dīnawarī[5], gest. 282/895, einem persischen Autor, der die Geschichte so sehr durch die persische Brille sieht, daß sogar der Prophet Muḥammad fast zu einer Nebenfigur wird. Philipp, der „König der Rūm", und Alexander werden noch ausführlich behandelt, aber die Ptolemäer fehlen, und die Römer kommen nur ins Spiel, wenn sie mit den Persern in — vornehmlich kriegerische — Beziehungen treten, wie Iulianus Apostata und Iovianus. Als interessant anzumerken ist noch die Tatsache, daß dieser Autor nur die Bezeichnung *ar-Rūm* braucht, und zwar unterschiedslos für Griechen, Römer und Byzantiner; das Wort *al-Yūnāniyūn* kommt nicht vor.

Aṭ-Ṭabarī[6], gest. 310/923, behandelt in seiner berühmten Weltgeschichte *Aḫbār ar-rusul wal-mulūk*[7] die Römer nur sehr kurz, mit knappen Nachrichten über Caesar und die Kaiser von Augustus bis Vespasian und einer bloßen Liste der Herrscher mit der Angabe der Regierungsdauer von Titus bis Herakleios.[8]

Das in der chronologischen Reihenfolge nun zu nennende Werk unterscheidet sich von den anderen dadurch, daß sein Verfasser Christ war, der melkitische Patriarch von Alexandria Eutychios (Saʿīd) b. Biṭrīq[9], gest. 328/939. Seine Weltgeschichte trägt den Titel *at-Taʾrīḫ al-maǧmūʿ ʿala t-taḥqīq wat-taṣdīq*[10]; sie ist vor allem eine Heils- und Kirchengeschichte, ganz christlich und von Ägypten aus gesehen, und die Bezie-

---

[4] Ed. V. Guirgass. Leiden 1888; *Préface...* par I. Kratchkovsky. Leiden 1912; Abk.: D.

[5] *EI*² II, s.v.

[6] *GAS* I, 323 ff.

[7] *Annales quos scripsit...* al-Ṭabarī, c. al. ed. M. J. de Goeje, I, 1. Leiden 1879; Abk.: Ṭ.

[8] Ṭ 741-744.

[9] *GAS* I, 329 f.

[10] *Eutychii patriarchae Alexandrini Annales* I, ed. L. Cheikho (CSCO Vol. 50, Scriptores Arabici Tom. 6). Louvain 1906 (Nachdruck 1954), 86-185; Abk.: E.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000336

hungen der Römer zu Ägypten und zu den Juden sowie die Christenverfolgungen, die Päpste und Patriarchen und später die Konzilien spielen eine große Rolle.

AL-MAS^{c}ŪDĪ[11], gest. wahrscheinlich 345/956, schrieb u. a. das *Kitāb murūǧ aḏ-ḏahab wa-ma^{c}ādin al-ǧawāhir*[12], eher ein *adab*-Werk als eine Weltgeschichte. In seinem 28. Kapitel behandelt er die Römer, ihre Abstammung und ihre Könige, mit Berichten über Jesus, die vier Evangelisten, die zwölf Apostel und die 72 Jünger, und im 29. Kapitel die „christlichen Könige der Römer, d.h. die Könige von Konstantinopel".[13]

Der letzte in der Reihe unserer Historiker schließlich ist ḤAMZA AL-IṢFAHĀNĪ[14], gest. vor 360/970, der neben anderen Werken die Weltgeschichte *Tawārīḫ sinī mulūk al-arḍ wa-l-anbiyā'*[15] verfaßte. Im 2. Kapitel (von im Ganzen zehn) seines Werkes behandelt ḤAMZA die Chronologie und Geschichte der Könige der Rūm. Dieses 2. Kapitel ist in fünf Abschnitte eingeteilt: der 1. Abschnitt handelt über die Griechen (*al-Yūnāniyūn*), die Könige von Maqdūniya, der „Stadt der Weisen im Land der Rūm"; das sind die Nachfolger Alexanders des Großen, und zwar nur die Ptolemäer bis einschließlich Cleopatra; der 2. Abschnitt befaßt sich mit der Chronologie der Rūm, die die Griechen besiegt hatten, also der Römer, beginnend mit Iulius (Caesar) und schließend mit Diocletianus; der 3. Abschnitt beginnt mit Konstantin dem Großen und führt die Chronologie der Könige von Konstantinopel weiter bis zu Herakleios; der 4. Abschnitt bringt die Geschichte der Könige, deren Chronologie in den vorhergehenden Kapiteln voraufgegangen war, von *Baṭlamiyūs Muḥibb al-Ab* (Ptolemaios IV. Philopator, 221-205) bis zu Herakleios; der 5. Abschnitt schließlich enthält die Chronologie der Rūm von Konstantin d. Gr. bis zu Konstantin VII. (913-959), dem Zeitgenossen ḤAMZAS, nach einem abweichenden Bericht des Richters WAKĪ^{c}.

* * *

[11] *GAS* I, 332 ff.

[12] *Les prairies d'or*. Texte et trad. par C. BARBIER DE MEYNARD et PAVET DE COURTEILLE. II. Paris 1863; Abk.: M

[13] M 293-333.

[14] *GAS* I, 336f.

[15] *Hamzae Ispahanensis Annalium libri X*, ed. tr. J. M. P. GOTTWALDT. I-II. Leipzig 1844-1848. Text: 66-75; Abk.: Ḥ.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000337

Unsere Historiker bzw. ihre Quellen sind verschiedener Meinung über die Herkunft der *Rūm*, genauer gesagt, über die Frage, von welchem der drei Söhne *Nūḥ*s sie abstammen[16] und ob die *Yūnānīyūn* und die *Rūm* miteinander urverwandt sind.[17] Z. B. werden die einen auf einen *Yūnān b. Yāfiṯ b. Nūḥ*[18] zurückgeführt, die anderen auf einen Mann namens (*ar-*)*Rūm*, dessen Stammbaum wiederum verschieden überliefert wird, z. B. *ar-Rūm b. al-Yafar b. Sām*[19], oder (*ar-*)*Rūm* ist ein Sohn oder Nachkomme des *ᶜĪṣ*(*au*).[19a] Nach EUTYCHIOS[20] stammen die *Yūnānīyūn*, die *Rūm*, die *Bizanṭīya* und andere von *Yāfiṯ* ab, und Esau hat eine der Töchter der *Rūm* geheiratet.[21] Damit ist die Fülle der Überlieferungen zum Stammbaum der Römer keineswegs erschöpft. Interessant ist die Tatsache, daß die Römer immer wieder von Esau hergeleitet werden, was sie selbst ablehnen[22]; das mag damit zusammenhängen, daß in einer Haggadah aus der Zeit nach dem Bar Kochba-Krieg (132-135) Rom mit Esau identifiziert wurde.[23]

Die Nachrichten über die frühe Geschichte der Römer sind äußerst spärlich. Die *Rūm* bewohnen das nördliche Siebtel des 'bewohnten Viertels' der Erde[24], sie siedeln zur Zeit Abrahams[25] und Nebukadnezars[26] westlich des Tigris, und zur Zeit von Ḥizqiyā, König von Juda (727-698)[27], regierte *Rūmiyūs* 38 Jahre lang über die Römer; er war es auch, der die Stadt *Rūmiya* gründete und ihr und ihren Bewohnern ihren Namen gab.[28] Nach einer anderen, von AL-MAS^{c}ŪDĪ mitgeteilten Überlieferung wurde Rom 400 Jahre vor Iulius Caesar gegründet.[29]

---

[16] S. dazu Genesis Kap. 10.
[17] Vgl. Ṭ 219, M 242.
[18] Ṭ 219, M 242.
[19] D 5.
[19a] Y 164, Ṭ 354, M 293 ff.; vgl. *EI*² IV, s.v. *ᶜĪṣ* und I, s.v. *Aṣfar*.
[20] E 18.
[21] E 24.
[22] Ḥ 67.
[23] *Encyclopedia Judaica*. I-XVI. Jerusalem 1971-1972. VI, Sp. 858f.
[24] Ḥ 3 f.
[25] Ṭ 324.
[26] Ṭ 646.
[27] *Enc. Jud.* VIII, Sp. 450ff.
[28] E 68 f.
[29] M 296.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000338

Ähnlich wie die eigentliche Geschichte der Griechen unvermittelt mit einer großen Persönlichkeit, Alexander dem Großen, beginnt, — Philipp stellt gewissermaßen nur den Auftakt dar —, so beginnt die eigentliche Geschichte der Römer unvermittelt mit Augustus, mit Caesar als Auftakt; nach unseren Quellen beginnt die Geschichte der Römer in dem Augenblick, als „die Römer die Griechen besiegt hatten".[30]

Als Beispiel einer *Geschichte der Römer* aus arabischer Feder bringe ich im folgenden die Nachrichten des EUTYCHIOS[31] in freier, gekürzter Wiedergabe, die die Eigenart des Originals erkennen lassen soll — des EUTYCHIOS deswegen, weil er am besten informiert ist, was, wie sich zeigen wird, natürlich nicht heißt, daß er immer gut informiert sei.[32] Unsere anderen Autoren werden, wo nötig, in den Anmerkungen beigezogen.

* * *

Cleopatra [51-30] regierte 22 Jahre. Im vierten Jahr ihrer Regierung herrschte über die Stadt Rom (*Rūmiya*) ein König namens Gaius Caesar[33] [gest. 44 v. Chr.]; er regierte vier Jahre. Ihm folgte ein König namens Iulius Caesar; er regierte drei Jahre.[34] Im 11. Jahr der Regierung der Cleopatra wurde König von Rom Augustus[35] Caesar [gest. 14 n. Chr.], der Sohn des Monarchos (? *MWNRḤS*). Augustus eroberte die Welt

[30] Ḥ 67, ähnlich M 295, Y 164.

[31] E 86-185.

[32] Meine Angaben (in eckigen Klammern) zur römischen Geschichte entnehme ich dem *Lexikon der alten Welt*. Zürich und Stuttgart 1965; für Byzanz: G. OSTROGORSKY: *Geschichte des Byzantinischen Staates* (=Byz. Handbuch Teil 1, 2). München 1940, Index; für die Geschichte der Juden: M. A. BEEK: *Geschichte Israels* (=Urban-Bücher 47). Stuttgart 1961, 146ff. und *Encyclopedia Judaica*; für die Sassaniden: *EI* IV, 191ff. und A. CHRISTENSEN: *L'Iran sous les Sassanides*. Copenhague 1944, Index; für Heilige, Päpste usw. : *Enciclopedia Cattolica*. I-XII. Città des Vaticano (1948-1954), jeweils s.v.

[33] *EI*² IV, s. v. *ḳaysar*.

[34] E 87. Y 164, M 295: *Ǧāliyus* der Jüngere, der auch den Namen oder Titel (?) *F|QH³SṬQ* bzw. *WM³S³ṬWḤ³S* trägt und 22 Jahre regiert hat. M 295f. zitiert auch noch andere Berichte. Ṭ 703, Ḥ 67. 72.

[35] E 87f. Ḥ 67 und 72: Augustus regierte 56 Jahre; er war der erste, der Caesar genannt wurde; die Etymologie von *caesar* ist „Herausschneiden", weil seine Mutter starb, als er sich schon in ihrem Leib bewegte, und man schnitt ihren Leib auf und holte ihn heraus. (Ähnlich M 296. Viele antike Autoren erzählen von C. Iulius Caesar, er sei durch Kaiserschnitt zur Welt gekommen; dieses Mißverständnis geht wohl zurück auf den Bericht des PLINIUS MAIOR: *Nat. Hist.* 7, 47, der ältere Scipio „sei aus dem Leib seiner toten Mutter geschnitten worden". Solche Leute wurden *caesones* (von *caedo* „schneiden") genannt; in diese Etymologie wurde auch das Cognomen „Caesar" einbezogen, und PLINIUS a.a.O. nennt den Scipio „*primus Caesarum*" (freundl. briefl. Mitteilung von KL. SALLMANN).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000339

und unterwarf die Könige. Als Cleopatra von Augustus Caesar hörte, fürchtete sie sich vor ihm und befestigte ihr Reich, indem sie Mauern ziehen ließ von Nubien bis nach al-Faramā[36] am östlichen Nilufer und von Nubien bis nach Alexandria westlich des Nils; die Mauer heißt heute *Ḥaiṭ al-ᶜaǧūz*. Cleopatra residierte in Alexandria; sie hatte einen Vertreter in Ägypten[37] namens [Marcus] Antonius. Als Augustus Caesar von ihr hörte, begehrte er sie.

Augustus erfuhr, daß die Juden in der Stadt Jerusalem (*Ūrišlīm*) ihm nicht Gehorsam leisteten — die Königsherrschaft über die Juden durch das Haus Davids war seit ihrer Gefangennahme durch Nebukadnezar[38] [586 v. Chr.] abgebrochen, da die Juden nur einen Nachkommen Davids zu ihrem König machen, und ein Priester (*kāhin*) aus der Nachkommenschaft Davids namens Aristobulos[39] [II., 67-63] führte die Juden wie ein König. Da schickte Augustus Caesar einen seiner Offiziere namens Pompeius (*?BTYWS*); der belagerte Jerusalem (*Bait al-Maqdis*) und eroberte es [63 v. Chr.], und sie fesselten den Aristobul, den Priester der Juden, und eine Schar seiner Anhänger und schickten sie nach Rom. Dann wurde den Juden die Kopfsteuer (*ǧizya*) auferlegt.

Die Juden machten an Stelle von Aristobul einen seiner Brüder mit Namen Hyrkanos [II., 63-43] zum Priester. Zwischen Hyrkan und einem Mann aus ᶜAsqalān[40] namens Antipatros bestand Freundschaft; er war Diener des Götzentempels und der Vater von Herodes [d. Gr., 37-4] und stammte aus Zypern. Der Priester Hyrkan sandte den Herodes gegen die Räuber aus, weil er ein harter Mann war. Da überfielen Leute aus dem Jordantal (*al-Ġaur*) Jerusalem, nahmen den Priester Hyrkan gefangen und töteten Antipatros. So war die Stadt ohne Führer und Oberhaupt. Da bestach Herodes die in Jerusalem lebenden Römer mit viel Geld und wurde so Leiter und Oberhaupt der Stadt.[41]

Da hörte Herodes, daß Augustus Caesar, der König von Rom, zu Cleopatra nach Ägypten wollte; er traf mit ihm in ar-Ramla[42] zusammen,

---

[36] Am Mittelmeer; YĀQŪT: *Geographisches Wörterbuch*....hrsg. F. WÜSTENFELD. III. Leipzig 1868, 882ff.

[37] Alexandria galt in der Antike als außerhalb von Ägypten liegend.

[38] *EI*² I, s.v. *Bukht-Naṣ(ṣ)ar*.

[39] Hier liegt augenscheinlich ein Anachronismus vor.

[40] *EI*² I, s.v.

[41] E 87.

[42] In Palästina, s. *EI* III, 1204 s.v.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000340

brachte ihm viele Geschenke und gewann seine Freundschaft. Nachdem Augustus in Ägypten angekommen war, tötete er den Antonius, den Stellvertreter der Cleopatra, und wandte sich nach Alexandria, um Cleopatra zu ergreifen, zu entehren und den Römern zu zeigen. Als Cleopatra hörte, daß Augustus Caesar ihren Stellvertreter Antonius getötet und Ägypten eingenommen hatte, fürchtete sie sich vor der Entehrung und wählte den Tod, damit sie nicht in seine Hände fiele und entehrt würde. Daher tötete sie sich selbst, indem sie sich, angetan mit ihren Insignien und Prachtgewändern, von einer Schlange beißen ließ. Als Augustus Caesar sie sah, wunderte er sich über sie und darüber, daß sie den Tod dem Leben in Schande und Sklaverei vorgezogen hatte....Dies geschah im 12. Jahr der Regierung des Augustus Caesar und 289 Jahre nach Alexander.

Als Augustus von Ägypten nach Rom zurückkehrte, traf Herodes wieder mit ihm in ar-Ramla zusammen und überreichte ihm viele Geschenke. Da übertrug ihm Augustus Caesar das ganze Land Judäa mit seinen Provinzen (*aᶜmālahā*) und Galiläa (*Ǧabal al-Ǧalīl*) und setzte ihm die Königskrone auf. Als Herodes als König nach Jerusalem kam, waren die Juden nicht damit einverstanden, daß er König über sie sein sollte; da griff Herodes sie an und tötete sehr viele von ihnen. Er zerstörte die Befestigungen der Stadt und den Tempel und nahm den Juden ihre Bücher über den Stammbaum ihrer Stämme und ihrer Geschlechter ab, die Esra ihnen zurückgebracht hatte, und verbrannte sie alle, damit keiner mehr wüßte, aus welchem Stamm er kam und wer sein Vater war....[43]

Im 40. Regierungsjahr des Augustus erging Befehl, daß der Name eines jeden in seinem Reich aufgeschrieben würde, jeder Mann mit seiner Frau; diese Registrierung war schon alt. Er schickte einen seiner Offiziere namens Quirinius für die Volkszählung und machte ihn zum Statthalter von Syrien und Judäa. Im 41. Jahr seiner Regierung wurde der Herrin Maria, der reinen, unbefleckten Jungfrau, unser Herr Christus verkündet, und im 42. Jahr der Regierung des Augustus Caesar und im 33. Jahr der Regierung des Herodes b. Antipatros wurde unser Herr Christus geboren, am 25. *Kānūn* I bzw. 29. *Kiyahk*.[44]

[43] E 89.

[44] Der vierte koptische Monat, s. A. GROHMANN: *Arabische Chronologie* (Handbuch der Orientalistik, 1. Abtlg, Erg.Bd 2, 1. Halbband). Leiden und Köln 1966, 26 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000341

Im 44. Jahr des Augustus und im 35. Jahr des Herodes kamen drei Sterndeuter, die an Ahura Mazda glaubten, aus dem Osten nach Judäa.[45] ....

Augustus Caesar starb[46] nach einer Regierung von 56 Jahren und sechs Monaten; ihm folgte als König in Rom sein [Adoptiv-]Sohn Tiberius Caesar [14-37]; unser Herr Christus war zu der Zeit 15 Jahre alt. Der König Tiberius hatte einen Freund namens Pilatus von einer Insel im Meer nahe Rom, die Pontia heißt; daher hat Pilatus den Namen Pontius. Den machte Tiberius zum Statthalter [26-36] des Landes Judäa an Stelle von Archelaos. Im 15. Jahr der Regierung des Tiberius Caesar trat Johannes der Täufer, der Sohn des Zacharias, auf und taufte die Juden im Jordan zur Vergebung ihrer Sünden .... [Es folgt der Bericht über die Enthauptung Johannes' des Täufers, die Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt Jesu.[47]]

Pilatus[48] schickte an den König Tiberius einen Bericht über unseren Herrn Christus, seine Jünger und deren Wunder wie Heilung von Kranken und Auferweckung von Toten, und er wollte an unseren Herrn Christus glauben und den Christenglauben bekennen, aber seine Gefährten stimmten ihm darin nicht bei. Da wurde er zornig gegen Herodes [Antipas, 4 v. - 39 n. Chr.] wegen der Hinrichtung des Johannes und der Kreuzigung Christi, ließ ihn nach Rom kommen und verbannte ihn nach Spanien; sein Amt übertrug er dem Pilatus. In der Regierungszeit dieses Königs wurde die Stadt Ṭabarīya, auch Tiberias (*Ṭībāriyāda*) nach dem Namen des Königs Tiberius, gegründet.

Tiberius Caesar starb nach einer Regierungszeit von 22 Jahren und einem Monat.[49] Nach ihm regierte Gaius Caesar [Caligula, 37-41] vier Jahre und drei Monate; er war ein roher, eitler, übler Mensch. Er ließ Pilatus nach Rom kommen und tötete ihn. Als die Juden es wieder schlimm trieben, griffen die Römer sie an, erlitten aber große Verluste. Als der König Gaius Caesar dies erfuhr, übertrug er einem seiner Anhänger

---

[45] E 90. Ṭ 740: Gesandte des Königs von Persien.

[46] E 91. M 290f., 298: in Makedonien am Biß der Schlange, die Cleopatra getötet hatte.

[47] Ṭ 740f., Ḥ 67.72, M 299.

[48] E 93.

[49] E 93.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000342

namens Herodes, Sohn des Aristobulos, auch Agrippa [I., 41-44] genannt, die Statthalterschaft über Jerusalem und gab ihm dazu die vier Provinzen, die die Söhne des Herodes b. Antipatros unter sich geteilt hatten. Dieser Agrippa war gottlos und tat viel Böses und verfolgte die Jünger; er war es, der den Erzmärtyrer (*raʾīs aš-šuhadāʾ*) und Erzdiakon Stephanus tötete: dieser war der erste, der zu Tode gesteinigt wurde. Getötet wurde auch Jacobus, der Bruder des Johannes b. Zebedäus, und zwar mit dem Schwert. Er ließ den Petrus gefangensetzen und wollte ihn töten, aber Gott befreite ihn aus seiner Hand, und er floh nach Antiochia. Von dort ging er im zweiten Jahre der Regierung des Gaius Caesar nach Rom. (Agrippa wurde schwer krank und starb.) Als der König Gaius davon erfuhr, machte er einen anderen Mann, der ebenfalls [Herodes] Agrippa [II., (50) 53-93] hieß, zu dessen Nachfolger.... Die Jünger wurden sowohl von den Juden, als auch von den Römern heftig verfolgt, und viele wurden getötet.

Nach dem Tode des Gaius Caesar regierte in Rom Claudius Caesar [41-54] 14 Jahre.[50] In seinen Tagen herrschte auf der ganzen Welt eine gewaltige Hungersnot, und viele Menschen starben.

In der Zeit des Claudius schrieb Matthäus in Jerusalem sein Evangelium auf Hebräisch, und der Evangelist Johannes übersetzte es ins Griechische. Die Juden trieben es schlimmer als je zuvor, bis sie einander auf den Straßen und Plätzen sogar umbrachten. Da floh Agrippa vor ihnen nach Rom[51] und ließ als Nachfolger einen Mann namens Cestius (*?QSṬS*) [Gallus, 65 (63?)-67] zurück. Als er in Rom ankam, informierte er den Claudius über die Umtriebe der Juden. Dieser sandte ein großes Heer nach Jerusalem und tötete viele Juden mit Weib und Kind, und viele führte er gefangen nach Antiochia und Rom. Im neunten Jahr der Regierung des Claudius Caesar verkündete der Evangelist Markus in Alexandria den Glauben an Christus, unseren Herrn....

Claudius[52] Caesar starb; nach ihm regierte sein Sohn Nero Caesar[53] in Rom 13 Jahre [54-68]. Er war der erste, der Unglück und Unheil

---

[50] E 94.

[51] E 95.

[52] Ḥ 72, M 299: er war der erste römische Herrscher, der die Christen verfolgte. M: In seiner Zeit wurden Petrus und Paulus mit dem Kopf nach unten gekreuzigt.

[53] E 96.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000343

über die Christen brachte; er war ein sehr schlechter, bösartiger Mensch. In seiner Zeit übertrug Petrus, das Oberhaupt der Apostel, in Rom das Evangelium des Markus ins Lateinische, und Lukas verfaßte sein Evangelium in griechischer Sprache.... Nero Caesar ließ den Petrus ergreifen und umgekehrt kreuzigen....Paulus wurde mit dem Schwert enthauptet....[54]

Cestius, der Statthalter von Jerusalem, starb. (Die Juden erhoben sich und vertrieben eine Anzahl Christen, die sich jenseits des Jordans ansiedelten). Als Nero Caesar dies erfuhr, befahl er dem Vespasianus, der sich im Osten aufhielt, mit seinem Heer nach Judäa zu ziehen, alle seine Bewohner zu töten und seine Städte zu vernichten. Als die Juden davon hörten, zogen sie unter großem Aufwand eine dreifache Befestigung mit Türmen um die Stadt Jerusalem. Vespasian brannte [im Jahre 67] in Galiläa alle Städte nieder; in Jerusalem konnte er wegen der starken Befestigungen nichts ausrichten; deshalb belagerte er es ein Jahr, während die Juden ständig nächtliche Ausfälle machten. Zur Zeit Neros lebte ein Arzt namens Andromachus; er bereitete für Nero das Gegengift Mithridaticum (*tiryāq al-fārūq*) und tötete Nero in Rom.[55] Als Vespasian von der Ermordung des Königs erfuhr, brach er die Belagerung von Jerusalem ab, kehrte nach Caesarea zurück und blieb dort.

Dann wurde Galba[56] König [68-69]; er regierte sieben Monate und wurde getötet. Nach ihm regierte Otho drei Monate [69]; er wurde von seinem Thron vertrieben.

Ihm folgte Vitellius [69]; nach einer Regierungszeit von acht Monaten wurde er getötet. Da wurde das ganze Land der Römer von heftigen Unruhen erschüttert, und die Völker revoltierten gegen sie. Da einigten sich die Offiziere, Befehlshaber und Sekretäre im Land der Römer und im Osten darauf, den Vespasianus zum König zu machen [69-79]. Dieser zog von Caesarea nach Rom; als er dort ankam, stürzten sich die in Rom stationierten Offiziere auf einen Offizier namens *'RṬYṬYN*, der sich der Herrschaft bemächtigen wollte, und töteten ihn. Sie zogen Vespasian entgegen und setzten ihm die Königskrone aufs Haupt. Als er die Stadt betreten hatte und sich auf den Königsthron ge-

[54] E 97, Ḥ 72, M 304, Ṭ 741.

[55] Oder: Nero wurde getötet. E 98.

[56] E 98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000344

setzt und jeden Bösewicht in Rom und jeden Gegner getötet hatte, kehrten Ruhe und Ordnung ins Land der Römer zurück.

Er hatte zwei Söhne, Titus[57] und Domitianus. Den Domitian sandte er mit einem großen Heer gegen die Barbaren und die Völker: dieser tötete sie, plünderte sie aus und vernichtete sie. Den Titus schickte er mit einem großen Heer gegen Jerusalem; dieser belagerte es zwei Jahre, und alle in der Stadt starben, bis sie aus Hunger das Fleisch der Toten und das Fleisch ihrer Kinder aßen. Schließlich eroberte Titus die Stadt [70 n. Chr.] und tötete alle Einwohner, ob männlich oder weiblich. Sie schnitten die Leiber der Schwangeren auf und schlugen die Kinder gegen die Felsen. Die Stadt und den Tempel ließ er zerstören. Man zählte 3 000 000 Getötete; anderen gelang die Flucht nach Syrien, Ägypten und in das Jordantal. Von der Geburt unseres Herrn Christus bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus waren es 70 Jahre.... Als die Christen, die vor den Juden geflohen waren und sich jenseits des Jordan angesiedelt hatten, hörten, daß Titus die Stadt zerstört und die Juden getötet hatte, kehrten sie in das zerstörte Jerusalem zurück und bauten sich dort eine Kirche[58].... Vespasianus regierte in Macht und Ansehen neun Jahre und sieben Monate; dann starb er.

Nach ihm regierte sein Sohn Titus drei Jahre und zweieinhalb Monate [79-81]. Ihm folgte Bruder Domitianus, der 15 Jahre regierte [81-96]. Er war so streng gegen die Juden, daß sich zu seiner Zeit kein Jude hervorwagte. Er hatte beschlossen, alle Könige und ihre Söhne zu töten, bis es außer ihm auf der Erde keinen anderen König gäbe; daher tötete er viele Könige und Prinzen. Da hörte er, daß die Christen sehr zahlreich seien und behaupteten, daß Christus ihr König sei und daß seine Herrschaft bis in Ewigkeit dauern werde. Da ergrimmte er heftig und befahl, die Christen zu töten, so daß kein Christ in seinem Reich am Leben bliebe.[59] Der König wandte sich nach Jerusalem und ergriff die Söhne des Judas, des Sohnes des Joseph, eines der Jünger, und brachte sie in Fesseln nach Rom; dort befragte er sie nach Christus und seinem Reich.

---

[57] So auch Y 164f., Ṭ 741. M 304 und Ḥ 72 halten den Titus Vespasianus (M: *Ṭiṭus wa-Asfiyānūs*) für zwei Personen, die gemeinsam regierten.

[58] E 99.

[59] M 305, Ḥ 72: Im 9. Jahr seiner Regierung verbannte er den Evangelisten Johannes auf die Insel Patmos; dann holte er ihn wieder zurück.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000345

(Sie gaben ihm Auskunft.) Als er das gehört hatte, fürchtete er sich; er ließ sie frei und befahl, die Christen ehrenvoll zu behandeln und die Verfolgungen einzustellen.

Nach dem Tode des Domitianus Caesar folgte Nerva Caesar [96-98], auch *BRSṬYWS* Caesar genannt; er regierte in Rom ein Jahr und fünf Monate und starb.[60]

Nach ihm regierte Traianus Caesar [98-117], auch *'NDRY'NWS* Caesar genannt, in Rom 19 Jahre. Dieser König verfolgte die Christen aufs heftigste und tötete viele Märtyrer.... und befahl, die Christen zu unterjochen, weil sie seiner Meinung nach keine Religion und kein Gesetz hatten. Die Christenverfolgungen erregten das Mitleid der Römer, und die Wesire und Offiziere des Königs bezeugten vor ihm, daß die Christen eine solide Religion und ein gutes Gesetz hätten....; da befahl er, die Verfolgungen einzustellen.

Während der Regierung des Trajan schrieb Johannes auf der Insel Patmos sein Evangelium in griechischer Sprache.... In dieser Zeit kehrten die Juden nach Jerusalem zurück.[61] Als sie zahlreich geworden waren und die Stadt von ihnen voll war, beschlossen sie, sich einen König zu suchen. Dies erfuhr Trajan, und er sandte einen seiner Offiziere mit einem großen Heer nach Jerusalem, der dort unzählige Juden tötete. In Babylon erhob sich ein Rebell gegen Trajan; dieser zog gegen ihn, und es kam zu einem für beide Seiten verlustreichen Krieg, in dem auch König Trajan fiel.

Nach ihm regierte Aelius Hadrianus Caesar 20 Jahre [117-138]. Er zog gegen jenen Rebellen in Babylon und besiegte ihn. Dann zog er weiter nach Ägypten, unterdrückte die Bevölkerung, zwang sie zum Götzendienst und tötete viele Christen.... Den König Hadrian befiel eine schwere Krankheit; da reiste er durch die Länder auf der Suche nach einem Heilmittel. Man beschrieb ihm Jerusalem, und als er dorthin kam, fand er, daß die Stadt in Trümmern lag und nur eine christliche Kirche hatte. Da ließ er die Stadt um den Tempel bauen und eine starke Befestigung errichten. Als die Juden dies erfuhren, kamen sie aus allen Ländern und Städten herbei, und als sie zahlreich geworden waren, machten sie

---

[60] E 100.

[61] E 101.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000346

einen Mann namens Bar Kochba [132-135] zu ihrem König.[62] Auf die Kunde hiervon entsandte Hadrian einen seiner Offiziere mit einer großen Armee; er belagerte die Stadt, und alle, die darin waren, starben an Hunger und Durst. Dann eroberte er sie, tötete viele Juden, zerstörte die Stadt und machte sie einer Wüste gleich.[63]

Dies war die letzte Zerstörung Jerusalems; die Juden flohen nach Ägypten, Syrien, Medien und ins Jordantal. Der König befahl, daß kein Jude in der Stadt wohnen dürfe, daß die Juden vielmehr getötet und ausgerottet werden sollten, und daß sich in der Stadt, die von da an bis heute den Namen Aelia trägt, Griechen ansiedeln sollten....

Nach dem Tode des Königs Aelius regierte in Rom Antoninus [Pius] Caesar 22 Jahre[64] [138-161]. Nach dessen Tod regierte Marcus[65] — Aurelius genannt — Caesar, auch Antoninus Verus (? *SWRS*) genannt, 19 Jahre [161-180]. Er fügte den Christen viel Leid und Unglück zu und machte viele zu Märtyrern. In seinen Tagen ereigneten sich Hunger, Dürre und Seuchen; zwei Jahre lang regnete es nicht, und der König und die Bewohner seines Reiches wären fast an Hunger und Krankheit zugrunde gegangen. Da baten sie die Christen, zu ihrem Herrn um Regen zu beten; dies taten sie, und Gott sandte viel Regen, und Hunger und Seuchen fanden ein Ende.

Der König Marcus Caesar starb[66], und nach ihm regierte Commodus Caesar, der Sohn des Antoninus, zwölf Jahre [180-192]. In seiner Zeit lebte im Land der Griechen in der Stadt Pergamon der Arzt Galenus [129-ca. 199[67]]; dieser erwähnte auch im Verzeichnis seiner Bücher, daß er den König Commodus erzogen habe....

Der König Commodus Caesar starb[68], und nach ihm regierte Pertinax Caesar drei Monate [193] und wurde getötet. Nach ihm regierte über die Römer [Didius] Iulianus Caesar zwei Monate [193] und wurde getötet. Nach ihm regierte [Septimius] Severus Caesar 17 Jahre [193-211].

---

[62] E 102.

[63] Y 165, Ḥ 73.

[64] E 103. M 305, Ḥ 73: Er ließ Jerusalem wieder aufbauen und nannte es Aelia.

[65] E 104.

[66] E 105.

[67] *EI*² II, s.v. *Djālīnūs*.

[68] E 107.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000347

Dieser König Severus war ein schlechter Mensch; er fügte den Christen viele Qualen und Leiden zu, und allenthalben starben zahlreiche Christen den Märtyrertod. Dann ging er nach Ägypten und tötete dort und in Alexandria alle Christen und zerstörte ihre Kirchen; in Alexandria ließ er einen Tempel bauen, den er den 'Tempel der Götter' nannte.

Nach dem Tode des Severus Caesar[69] regierte [Caracalla] Antoninus Caesar Phalakros (*F°RQLWS*), d. h. der Kahle, sechs Jahre [211-217]. In seinem elften Regierungsjahr zog der Perserkönig Šābūr [I., 241-272], der Sohn des Ardašīr, mit seinen Heeren zur Stadt Nisibis.[70] Dort befand sich eine große Zahl von Soldaten des Antoninus Phalakros; er belagerte sie eine Zeit lang, konnte sie aber nicht erobern. Als er das merkte, ließ er neben ihr eine große, hohe Burg (*karḫ*) und einen Turm bauen; dann stieg er mit seinen Offizieren hinauf, und sie schauten auf die Stadt hinab. (Auf die Nachricht, daß ein Feind sein Land in Ḫurāsān angriff, brach er die Belagerung von Nisibis ab.)

Antoninus Caesar starb[71]; nach ihm regierte Macrinus Caesar über die Römer ein Jahr und zwei Monate [217-218]. Er wurde getötet, und nach ihm regierte Antoninus Caesar [Elagabal] drei Jahre und neun Monate [218-222].... Er zog mit einem großen Heer nach Nisibis, um die Stadt zu verteidigen. (Diese wird schließlich von Šābūr eingenommen.)

Antoninus Caesar starb[72], und nach regierte [Severus] Alexander Caesar dreizehn Jahre [222-235], und die Christen lebten zu seiner Zeit in Ruhe und Frieden, denn seine Mutter [Iulia Avita] Mamaea liebte die Christen sehr.

Alexander Caesar starb, und nach ihm regierte Maximinus [Thrax] Caesar drei Jahre [235-238].... Dieser Maximinus verursachte den Christen großes Unglück und lange Leiden und ließ viele von ihnen töten und zwang die Menschen zum Götzendienst; auch viele Bischöfe wurden getötet....

Im dritten Regierungsjahr[73] des Perserkönigs Bahrām [I.], des Sohnes des Hurmuz, [273-276 (!)] starb Maximinus Caesar; nach ihm regierte

---

[69] E 108.

[70] In Obermesopotamien; *EI* III, s.v. *Nīṣībīn*.

[71] E 109.

[72] E 110.

[73] E 111.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000348

Pupienus Caesar, genannt Iulianus Caesar, drei Monate [238] und wurde getötet, und nach ihm regierte Gordianus [III.] Caesar vier Jahre [238-244]....

Im dritten Regierungsjahr des Königs Bahrām b. Bahrām starb Gordianus; nach ihm regierte Philippus [Arabs] Caesar sieben Jahre [244-249]; er glaubte an unseren Herrn Christus. Gegen ihn erhob sich einer seiner Offiziere namens Decius[74], tötete ihn und bemächtigte sich der Herrschaft; er regierte die Römer in Rom zwei Jahre[75] [249-251].... Die Christen erfuhren von ihm viel Not und Unheil, unzählige wurden getötet, darunter auch [Papst] Fabianus [236-250], der Patriarch von Rom. (In Ephesus flohen sieben junge Männer vor den Verfolgungen in eine Höhle, in der Gott sie in einen langen Schlaf versetzte.[76])

Decius starb, und nach ihm regierten die beiden Könige [Trebonianus] Gallus Caesar [251-253] und Volusianus Caesar [251-253] zwei Jahre. Volusianus starb[77], und 18 Tage nach seinem Tode wurde sein Mitregent König Gallus getötet. Nach ihnen regierte über die Römer Gallienus Caesar, genannt Valerianus Caesar, 15 Jahre [253-268]. Gallienus war streng gegen die Christen und fügte ihnen viel Böses zu. Sein Sohn zog gegen die Perser zu Felde; sie nahmen ihn gefangen und brachten ihn zu Bahrām; dieser ließ ihn enthaupten. Als Gallienus davon erfuhr, wurde er sehr traurig und stellte die Christenverfolgungen ein.

Gallienus starb[78], und nach ihm regierte Claudius [Gothicus] Caesar in Rom ein Jahr [268-270].... Nach dem Tode des Claudius regierte Aurelianus Caesar fünf Jahre [270-275]..... Nach dessen Tod[79] regierten Tacitus [275-276] und Florianus [276] neun Monate und wurden getötet; nach ihnen regierte Probus Caesar sechs Jahre [276-282].... Probus starb, und nach ihm regierte Carus Caesar [282-283] zusammen mit seinen Söhnen Carinus [283-285] und Numerianus [283-284] zwei Jahre; er war hart gegen die Christen, und er war es, der die Brüder Cosmas und Damianus töten ließ. Carus starb, und seine beiden Söhne wurden getötet.

---

[74] E 112.

[75] M 306: 60 Jahre.

[76] M 307, Ḥ 73. S. dazu *EI*² I, s.v. *aṣḥāb al-kahf*.

[77] E 113.

[78] E 114.

[79] E 115.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000349

Nach ihm regierte in Rom Diocletianus Caesar [284-305]...., und von der Geburt unseres Herrn Christus bis zur Regierung des Diocletianus waren es 276 Jahre....[80] Zusammen mit Diokletian regierte Maximianus, genannt Herculius; er regierte über die Römer 21 Jahre [286-305]. Sie fügten den Christen unbeschreibliche Leiden zu und töteten unzählige, und Tausende starben in ihren Tagen den Märtyrertod....[81] Bei der Verfolgung der Christen kam Diokletian an einen Ort mit Namen Dalmatien; da goß Gott seine Strafe über ihn aus: sein Leib löste sich auf, und es befielen ihn eine schlimme Krankheit und schwere Wunden, bis sein Körper von Würmern zerfressen wurde, und die Würmer fielen aus seinem Fleisch auf die Erde, und seine Zunge fiel mit dem Gaumen heraus; dann starb er. Maximianus Herculius fiel in eine Krankheit, von der sein Leib wie Holzkohle brannte, und er starb in Tarsus.

Nach ihnen regierten Maxentius, der Sohn des Maximianus [306-312], und ein anderer Maximianus, genannt Galerius [305-311], neun Jahre... Sie teilten das Reich untereinander; Maximianus Galerius bekam den Osten, Syrien und das Land der *Rūm*, Maxentius die Stadt Rom und ihre Gebiete (*tuḫūmuhā*). Gegen die Christen verhielten sie sich wie reißende Löwen und fügten ihnen unbeschreibliche und früher nie dagewesene Qualen und Leiden zu. Mit ihnen regierte in Byzanz Constantius [I. Chlorus, 305-306], der Vater des Constantinus[82]; er war ein ruhiger, frommer Mann, der die Götzen haßte und die Christen liebte. Er kam einmal in die Gegend von Edessa (*ar-Ruhā*[83]); (dort sah er eine sehr schöne Frau, die Helena hieß und Christin war; auch hatte sie gelernt, Bücher zu lesen. Er heiratete sie und kehrte nach Byzanz zurück[84], und sie gebar einen prächtigen Sohn, Konstantin, den sie in Edessa aufzog).

Galerius verfolgte die Christen, insbesondere ihre Jungfrauen, nahm ihnen ihr Hab und Gut und tötete sie. Er erfuhr von den vorzüglichen Eigenschaften Konstantins und hörte von den Astrologen, daß dieser ein großes Reich beherrschen werde; da wollte er ihn töten. Konstantin er-

---

[80] E 116.
[81] E 117.
[82] Y 171f., M 311ff., Ḥ 73f.
[83] Östlich des oberen Euphrat; *EI* IV, s.v. Orfa.
[84] E 118.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000350

fuhr davon und ging zu seinem Vater nach Byzanz, der ihm die Herrschaft übertrug [306-337] und bald danach starb....

(Als der Perserkönig Šābūr [II. 310-379], der Sohn des Hurmuz[85], von den Christenverfolgungen des Galerius hörte, ging er verkleidet in das Land der Römer, um alles zu erkunden. Bei einem Gastmahl wurde er erkannt, vor Galerius gebracht und gefangen genommen. Dieser nahm ihn auf einem Feldzug gegen Persien mit; dort floh Šābūr, besiegte den Galerius und fiel in das Land der Römer ein.[86])

Maxentius, der König von Rom, war schlimmer als alle Könige vor ihm; er unterjochte die Einwohner von Rom, besonders die Christen, nahm ihr Eigentum und tötete sie, Männer, Frauen und Kinder. Als die Bewohner von Rom von König Konstantin hörten und erfuhren, daß er das Böse haßte und das Gute liebte und daß die Bewohner seines Landes mit ihm in Ruhe und Frieden lebten, schrieben die Oberhäupter der Bevölkerung von Rom an ihn und baten ihn, sie von der Knechtschaft des Maxentius zu befreien. Als er ihren Brief gelesen hatte, wurde er bekümmert und wußte nicht, was er tun sollte. Als er noch in Gedanken war, erschien plötzlich mitten am Tag am Himmel ein Kreuz aus Sternen und eine Schrift: ‚Hierdurch wirst du siegen'. Da ging er hinaus und fragte seine Leute: „Habt ihr gesehen, was ich gesehen habe?", und sie bejahten. Von dieser Zeit an bekannte er den Christenglauben; es war sechs Jahre nach dem Tode seines Vaters Constantius. (Da zog Konstantin unter dem Zeichen des Kreuzes gegen Maxentius zu Felde und besiegte ihn bei Rom; Maxentius ertrank.)

Nach seinem Einzug in die Stadt[87] ließ Konstantin die Märtyrer beerdigen, die Verbannten kehrten zurück und die konfiszierten Vermögen wurden zurückerstattet. Da feierten die Römer den König und das Kreuz sieben Tage lang, und sie aßen, tranken und vergnügten sich. Als Galerius davon erfuhr, wurde er zornig, sammelte seine Anhänger und zog gegen Konstantin aus. Auf die Kunde davon rüstete auch Konstantin sich und zog gegen ihn zu Felde. Sobald die Truppen des Galerius das Kreuz sahen, flohen sie, und viele wurden getötet oder gefangen

---

[85] E 119.
[86] E 121.
[87] E 122.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000351

genommen. Galerius floh.... und starb schließlich eines schrecklichen Todes.

Konstantin regierte alle Länder der Römer in Ruhe und Frieden.... Er war Constantinus b. Constantius b. Valentius b. Herennius (? *ʾRSYS*) b. Decius b. Claudius, der in Rom zur Zeit der Apostel regierte.[88]

Konstantin hatte einen Offizier, den er schätzte, namens Licinius; den verheiratete er mit seiner Schwester Constantina, machte ihn zum Herrscher über die Römer [308-324] und befahl ihm, die Christen ehrenvoll zu behandeln und keinen zu kränken. Als aber Licinius in sein Land kam, kehrte er zum Götzendienst zurück und ließ die Christen töten. Als Konstantin dies zu Ohren kam[89], schrieb er ihm einen Brief, in dem er seine Handlungsweise tadelte. Licinius hörte aber nicht auf, sondern sammelte ein Heer und zog gegen ihn; auch Konstantin führte ein Heer gegen ihn, und sie trafen in Bithynien aufeinander, und Licinius wurde geschlagen und gefangen genommen. Er wurde vor Konstantin gebracht, und dieser verbannte ihn nach Thessalonike (*Ṣālūnīkiya*) und ließ ihn dort bewachen. Da plante Licinius, unter den Bewohnern von Thessalonike Truppen aufzustellen und Konstantin anzugreifen. Daraufhin ließ dieser ihn hinrichten.

Im zwölften Jahr seiner Regierung trat Konstantin in Nikomedia zum Christentum über; er ließ allenthalben Kirchen bauen und ihre Ausstattung aus dem Steueraufkommen bezahlen.... (In seine Regierungszeit fällt das [erste ökumenische] Konzil in Nizäa [325], auf dem die Lehre des Arius verdammt wurde.[90])

Der König Konstantin[91] führte drei Gesetze ein, die besagen, daß die Götzen zertrümmert und die Götzendiener getötet werden sollten, daß nur Christensöhne im Dīwān registriert und Befehlshaber und Offizier werden könnten, und daß in der Osterwoche und der Woche danach nicht gearbeitet und nicht Krieg geführt werden dürfte. Dem Makarios, Bischof von Jerusalem [313-334], befahl er, das Grab und das Kreuz zu suchen und Kirchen zu bauen. (Helena zog ins Heilige Land und

---

[88] Verwechselt mit Claudius Gothicus; der Stammbaum ist eine spätere Fälschung.
[89] E 123.
[90] E 124ff., Y 172, M 313f., Ḥ 74.
[91] E 128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000352

fand auf wunderbare Weise das Kreuz;[92] dies geschah im 22. Regierungsjahr Konstantins und im Jahre 328 nach der Geburt unseres Herrn Christus. Helena ließ in Jerusalem und Edessa Kirchen bauen, und Konstantin ließ sie weihen. Bei der Gelegenheit ergaben sich wieder christologische Diskussionen.)

Konstantin befahl[93], daß sich in Jerusalem kein Jude aufhalten dürfe, und daß jeder, der nicht das Christentum annehme, getötet würde. Da traten viele Heiden und Juden zum Christentum über....[94]

Konstantin errichtete in seinem 30. Regierungsjahr um Byzanz eine Mauer und nannte die Stadt Konstantinopel. Seine Mutter Helena starb im Alter von 80 Jahren. Konstantin starb nach einer Regierungszeit von 32 Jahren im Alter von 65 Jahren und hinterließ drei Söhne: Constantinus, den ältesten, Constantius, den zweiten, und Constans, den jüngsten; dem Konstantin [337-340] übertrug er die Stadt Konstantinopel, dem Constantius [337-361] Antiochia, Syrien und Ägypten und dem Constans [337-350] die Stadt Rom. Im fünften Regierungsjahr Konstantins [II.] erhob sich [350] gegen Constans in Rom ein Offizier mit Namen Magnentius und tötete ihn; als Konstantin dies erfuhr, zog er mit einem großen Heer gegen ihn und tötete ihn und seine Anhänger; in Rom setzte er einen Vertreter ein....

Konstantin [II.] starb[95] nach einer Regierungszeit von 24 Jahren. Nach ihm regierte über die Römer der König Iulianus Apostata [*al-Kāfir*[96]] zwei Jahre [361-363].... Dieser Julian war vom Christentum abgefallen und wollte die Menschen zum Götzendienst zurückführen, und er tötete viele Märtyrer....[97] Als er erfuhr, daß der Perserkönig Šābūr b. Šābūr [383-388 (387?)!] ihn angreifen wollte, rüstete er sich und zog ihm entgegen.... Dann besiegte Šābūr ihn und tötete ihn und viele seiner Soldaten im Kampf....[98]

Nachdem Julian Apostata gefallen war, regierte Iovianus ein Jahr

---

[92] E 130.
[93] E 133.
[94] E 134.
[95] E 137.
[96] Ṭ 743: *al-Munāfiq*; M 323: *al-Ḥanīfī*, die Christen nennen ihn *al-Buztāṭ*.
[97] E 138.
[98] D 51f., M 323f., Ḥ 74.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000353

[363-364].... Er war ein rechtgläubiger Mann und ein Verteidiger des Christenglaubens. Ein Rebell erhob sich gegen ihn; als er auszog, um ihn zu bekämpfen, starb er auf dem Weg an einem Ort namens Dadastana. Nach ihm regierte Valentinianus [I.] zwölf Jahre [364-375] über die Römer....[99] Da empörte sich im Westen ein Aufrührer gegen ihn; er zog ihm entgegen und wurde im Kampf getötet. Nach ihm regierte drei Jahre [364-378] sein Bruder Valens....[100] Gegen diesen erhob sich im Westen ein Rebell; er zog ihm mit einem Heer entgegen, und es kam zu einer viele Tage dauernden Schlacht bei einem Ort namens Thrakien; Valens wurde besiegt und flüchtete sich in ein Dorf in der Gegend von Adrianopel, und man verbrannte ihn und das Dorf.

Nach ihm regierten sein Sohn Valentinianus [II., 375-392] und mit ihm Gratianus [367-383] drei Jahre. Da starb Gratianus und wenige Tage nach ihm auch Valentinianus.

(Nachfolger wird durch eine Art Gottesurteil Theodosius[101], der Große genannt, der 17 Jahre [379-395] regiert; er beruft [381] das [zweite ökumenische] Konzil von Konstantinopel ein[102], das die Lehren des Arius verbietet.)

Theodosius[103] hatte zwei Söhne, Arcadius und Honorius.... Im achten Regierungsjahr des Theodosius kammen die jungen Männer, die sich auf der Flucht vor Decius in der Höhle bei Ephesus verborgen hatten, wieder hervor....[104] Seitdem waren 372 Jahre vergangen....

Theodosius [I.] regierte[105] in Ruhe und Frieden und starb. Ihm folgten seine beiden Söhne Arcadius [383-408] und Honorius [393-423]; Arcadius regierte in Konstantinopel 13 Jahre, sein Bruder Honorius in Rom elf Jahre....[106] Nach dem Tode des Arcadius regierte sein Sohn Theodosius[107] [II.], der Jüngere genannt, 42 Jahre [408-450]; das war im

---

[99] E 138.
[100] E 139.
[101] E 141.
[102] E 145ff., M 327f.
[103] E 150.
[104] E 151. Nach M 325 geschah dies unter Valens.
[105] E 152.
[106] E 155.
[107] Y 174, Ṭ 743: und Valentinianus [III., 425-455].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000354

elften Jahr der Regierung [399-420] des Perserkönigs Yazdiğird [I.] b. Bahrām [IV.]. Im neunten Jahr seiner Regierung griff Yazdiğird ihn an, und es kam zu einem verlustreichen Kampf, und jeder von beiden floh vor dem anderen....[108] (Unter Theodosius [II.] fand [431] in Ephesus das [dritte ökumenische] Konzil statt, auf dem Nestorius verurteilt wurde.[109] Eutychios, unser Verfasser, widerlegt S. 159-176 ausführlich dessen Lehre.)

Im 12. Regierungsjahr[110] des Theodosius [II.] folgte in Persien Bahrām [V.] Gōr seinem Vater Yazdiğird [I.] auf den Thron [420-438]; .... Als Theodosius erfuhr[111], daß Bahrām ihn angreifen wollte, schickte er einen Kundschafter nach Persien; dieser kehrte zurück und meldete, daß Bahrām schwach sei. Da zog Theodosius mit seinen Truppen gegen Bahrām, und es kam zu einer Schlacht mit vielen Toten auf beiden Seiten, aber unentschiedenem Ausgang; Theodosius kehrte nach Konstantinopel zurück, und Bahrām ging verkleidet nach Indien....[112] (Unter Theodosius [II.] fanden die Synoden von Konstantinopel [448] und Ephesus [449] statt, die sich mit der Lehre des Eutyches befaßten.[113])

Nach dem Tode des Theodosius regierte Marcianus[114] sechs Jahre [450-457], und die Bischöfe aller Länder versammelten sich, um ihn zum König zu weihen, (und baten ihn um Hilfe gegen die Irrlehren des Eutyches. Er berief [451] das [vierte ökumenische] Konzil nach Chalkedon ein[115], das die [monophysitische] Lehre des Eutyches verurteilte.)

Der König Marcianus[116] war ein rechtgläubiger Mann und ein Verteidiger des melkitischen Glaubensbekenntnisses. Nach seinem Tode regierte Leo der Große[117] 16 Jahre [457-474] über die Römer; er war rechtgläubig und Melkit.

---

[108] E 156ff.
[109] M 327, Ḥ 74.
[110] E 176.
[111] E 177.
[112] E 177.
[113] E 180.
[114] E 181, M 329, Ḥ 74: mit seiner Frau Pulcheria.
[115] E 181ff., M 330.
[116] E 184.
[117] Y 175: und Anthemius [467-472].

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000355

Leo d. Gr. starb[118], und nach ihm regierte Leo der Jüngere [II.] ein Jahr [474]; er war Jakobit. Nach dessen Tode regierte sein Sohn Zeno [474-491] 17 Jahre (mit einer kurzen Unterbrechung [475-476] durch die Revolte des Basiliscus und seines Sohnes Marcus).

* * *

Mit der Regierungszeit des Zeno (gest. 491) wollen wir die *Geschichte der Römer* bei EUTYCHIOS beschließen, und zwar deshalb, weil 491 das weströmische Reich, mit dem wir uns beschäftigen wollten, nicht mehr existiert. Theodosius I. (379-395) hatte als letzter römischer Kaiser in seinem letzten Lebensjahr noch einmal das ganze Reich als Alleinherrscher regiert, aber die Teilung, die unter seinen Söhnen Arcadius und Honorius erfolgte, war endgültig. Von diesem Zeitpunkt an (395) existiert das weströmische Reich für unseren Autor nicht mehr, und er erwähnt zwar jeden Papst, aber keinen weströmischen Herrscher mehr. Diese Feststellung gilt aber nicht nur für EUTYCHIOS, sondern auch für ḤAMZA. AL-MAS^{c}ŪDĪ kennt nicht einmal mehr den Honorius, dagegen werden Valentinianus III. von AL-YA^{c}QŪBĪ und AṬ-ṬABARĪ und Anthemius von AL-YA^{c}QŪBĪ erwähnt. Über das Ende des weströmischen Reiches durch die Absetzung von Romulus Augustulus durch den Germanenfürsten Odoaker 476 ist weder dem EUTYCHIOS, noch unseren anderen Autoren etwas bekannt. Zwar wußten sie von den Germanen[119], kannten aber augenscheinlich nicht die Rolle, die sie im römischen Reich—auch im Osten—spielten. AL-MAS^{c}ŪDĪ[120] kennt die Langobarden und die Frankenkönige, aber eine genauere Kenntnis über die Geschichte der Ifranǧ hat erst 400 Jahre später der berühmte persische Universalhistoriker RAŠĪD AD-DĪN FAḌLALLĀH (gest. 1318), der mittelbar die lateinische Chronik des MARTIN VON TROPPAU (gest. 1278) benutzt hat.[121] Obwohl dieser Autor von der Eroberung Roms durch ‚einen Mann aus dem Norden' zur Zeit des Arcadius (Alarich, 410) weiß und von den weströmischen Kaisern nach der Reichsteilung ebenso wie AL-YA^{c}QŪBĪ und AṬ-

[118] E 185.

[119] *EI*^{2} III, s.v. *Ifrandj*.

[120] *Murūǧ* III, 35. Kapitel, 66ff.

[121] *Histoire universelle de Rašīd al-Dīn....* I: *Histoire des Francs*. Text persan avec trad. et ann. par K. JAHN. Leiden 1951, Introduction, 1ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000356

Ṭabarī noch Valentinian III., aber nicht Anthemius kennt, weiß auch er nichts vom Ende des weströmischen Reiches.

* * *

Für unseren Text eine ursprüngliche Vorlage zu ermitteln, dürfte sehr schwierig sein. Eutychios nennt seine Quellen nicht; von Ḥamza wissen wir, daß er sich u. a. mittelbar auf zwei griechische (*rūmī*) Bücher stützt.[122] Al-Masᶜūdī sagt an mehreren Stellen, daß er christlich-melkitische Bücher[123], die meist in griechischer Sprache (*rūmī*) geschrieben waren[124], — wohl in Übersetzung — benutzt habe, und er[125] und al-Yaᶜqūbī[126] berufen sich auf Ptolemäus[127] (2. Jahrhundert n. Chr.).

Als Vorlage für die *Geschichte der Römer* bei Eutychios, der als melkitischer, also der byzantinischen Reichskirche anhängender Patriarch wohl das Griechische beherrscht haben dürfte, ist vermutlich eine der byzantinischen Chroniken anzunehmen, die Seuchen, Wunder und andere Sensationen in leuchtenden Farben schildern und häufig nur die Kaiserzeit behandeln und die, von Mönchen für ein breiteres Publikum verfaßt, im Abendland wie im christlichen Orient weite Verbreitung fanden.[128]

---

[122] Ḥ 70. 76. 79.

[123] M 297. 310.

[124] M 310.

[125] M 246.

[126] Y 167.

[127] *EI*² I, s.v. *Baṭlamiyūs*.

[128] Vgl. K. Krumbacher: *Geschichte der byzantinischen Literatur* I. (Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft 9). München ²1897 / Nachdruck New York o. J., 219ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000357

FARAḤ ANṬŪN AND NIETZSCHE

BY

ASᶜAD E. KHAYRALLAH

There is a Nietzsche revival in Europe, especially in France.* Some believe that the main ideological struggle of the 21st century will have two poles: Marx and Nietzsche. Others would add Christ, as the symbol of belief in the supernatural, otherworldly source and final goal of life.

It may be interesting to guess whether the Arabs of the coming century will allow Nietzsche such prominence along with Muḥammad and Marx. But the present paper would rather look at the beginning of our century and investigate the context and conditions of Nietzsche's entrance into Arab consciousness.

For unlike Marxist thought and Islamic revivalism, Nietzsche's influence in the Arab world has not been paid enough attention; and apart from his impact on Ǧibrān,[1] little has been done to elucidate his influence on many other pioneers, whose various literary, intellectual, social, and political activities have been fundamental in shaping the modern Arab mind.

Here, I propose to analyze the initial stage of Nietzsche's reception by Arab intellectuals, and to limit myself to Faraḥ Anṭūn, and especially to what he wrote in his magazine, *al-Ǧāmiᶜa*, published between 1899 and 1910.

---

* Research for this paper was made possible through a grant from the *Deutscher Akademischer Austauschdienst*, who may find here the expression of my deep gratitude.

[1] See M. Nuᶜaima: *Ǧibrān Ḫalīl Ǧibrān.* Beirut: Naufal, 1974, esp. 136-48, 163-73, 180-86, 213-22; Khalil S. Hawi: *Kahlil Gibran, His Background, Character and Works.* Beirut: American University of Beirut, Oriental Series, No. 41, index; and Stefan Wild: *Friedrich Nietzsche and Gibran Kahlil Gibran.* In: *Al-Abḥāth* (Dec. 1969), 47-57.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000358

Faraḥ Anṭūn, a Lebanese of Greek Orthodox background, was born at Tripoli in 1874. His high-school education allowed him a fairly good acquaintance with French literature and thought. At the age of 17, he had to leave school and join his father's lumber trade. Two years later, he quit that job and began working as school teacher. In 1897 he left for Alexandria, where he taught and worked in journalism until he was able to publish his own magazine, *al-Ǧāmiᶜa*, in 1899.[2]

The first four volumes of *al-Ǧāmiᶜa*, published at Alexandria, exhibit Anṭūn's missionary zeal in directing all the material at hand towards one final goal: the liberation of the Eastern mind. This liberation, Anṭūn believed, could be achieved only in a secular, socialist and democratic state, based on justice and equality, transcending the various religious and social differences, and uniting the nation in fraternity and tolerance. Such a state will protect individual freedom while paying the greatest attention to education, which alone could lead the people to a higher level of humanity. Furthermore, Anṭūn was confident that "socialism, or 'the religion of humanity' is taking the place of revealed faiths".[3] In the meantime, Rousseau and Voltaire, Darwin and Spencer, Marx and Confucius, Jules Simon, Auguste Comte, and Renan are all good food for thought. Anṭūn would even feature consecutively some of the most incompatible ideologies, that may range from Buddhism to strict positivism, hoping each time to present some type of thinking that would help the Arabs transcend their medieval religious fanaticism.

Anṭūn's missionary zeal culminated in his controversy with Šaiḫ Muḥammad ᶜAbduh over the conflict between science and religion. This controversy was triggered by Anṭūn's articles on Ibn Rušd and by his implication that religions hinder the development of science, thus obstructing all human progress.[4] The second major point which concerns us here is Anṭūn's assertion that, in modern times, an Islamic union could not be realized, and even if it were, it would fail to stop the European onslaught, guided by nationalist and imperialist motives. So he

---

[2] For a valuable analysis of Anṭūn's life and intellectual development, see DONALD M. REID: *The Odyssey of Faraḥ Anṭūn*. Minneapolis and Chicago: Bibliotheca Islamica, 1975, esp. 3-62.

[3] ALBERT HOURANI: *Arabic Thought in the Liberal Age*. Oxford 1962, 259.

[4] FARAḤ ANṬŪN: *Ibn Rušd wa-falsafatuh*. Alexandria 1903, esp. 151 ff., and 217 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000359

urges the new generation to separate between religion and state, and "to flow with the tide of the new European civilization... for otherwise it will sweep them all away and make them the subjects of others."[5]

In 1905, Anṭūn's financial troubles and Muslim disapproval of his ideas, after the Ibn Rušd debate in particular, forced him to discontinue the publication of his magazine and to prepare its transfer to the U.S.A. About July 1906 he arrived at New York, where he published *al-Ǧāmi^{c}a* between September 1906 and February 1909. At the end of 1909 he returned to Cairo, where he published the last two issues of *al-Ǧāmi^{c}a*, then spent the remaining twelve years of his life writing for nationalist newspapers and for the theater. In 1922 he died, having written most of the material published in the seven volumes of *al-Ǧāmi^{c}a*, in addition to many novels, plays, translations and adaptations.

It was in New York that Anṭūn's new fascination with Nietzsche found expression and grew to the point of giving the German philosopher a dominant presence in the last three volumes of *al-Ǧāmi^{c}a*. The starting point was again the debate on science and religion, and once more in connection with Islamic revivalism and Western civilization. In September 1906, Anṭūn wrote an article on *The Philosophy of Ǧamāl ad-Dīn al-Afġānī*,[6] in which he introduces Nietzsche as the greatest German philosopher. This introduction carries much information about Anṭūn's acquaintance with Nietzsche and about the function he meant to assign to him. Consequently, I shall allow myself to draw heavily on the section, significantly entitled, "The Confrontation (*iḥtikāk*) between the West and the East. The New Principle and the Old Principle. A Philosopher whose Name has not been mentioned in Arabic."[7]

In a short introduction, Anṭūn states that the future of the Orient will depend on two things: the first is the relation between science and religion, and the second is a still more important matter, namely, the extent to which the Orient will adopt or reject Nietzsche's New Principle. In making his point Anṭūn does not hesitate to oversimplify the matter.

---

[5] *Ibid.*, dedication, quoted in HOURANI, 255. See also HOURANI's discussion of Anṭūn's secularism on pp. 253-59; and HISHAM SHARABI: *Arab Intellectuals and the West.* Johns Hopkins Press 1970, 66-86.

[6] *Al-Ǧāmi^{c}a*, V (1906), 145-57.

[7] *Ibid.*, 148. The whole section is on pp. 148-51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000360

He thus tells us that when a German scientist was asked to explain how Germany was able to rise from decadence and weakness to progress and strength, his answer was, "with two men, Bismarck and Nietzsche."[8] Anṭūn then adds that people in the Orient know Bismarck, "but they have not yet heard the name of Nietzsche as far as we imagine." Then he clarifies his general intention behind making use of Nietzsche's ideas:

> In mentioning the greatest German philosopher, our aim here is not to make an exposé of his principles and his biography; we have postponed this matter to another occasion, until we finish reading his most important books and collecting his principles, which we have been collecting and sifting for the past two years. We will not mention here his religious principles, for he has gone in them to hateful extremes, which we do not think that any reasonable man before or after him has reached. He calls religions a web of legends and superstitions and makes a mad attack on religious sentiments in order to destroy them.[9]

Having appeased his public's, and perhaps his own,[10] religious feelings, Anṭūn gets to the central point:

> But if his religious principles are weak and untenable, his sociological principles are extremely sound. We say "extremely sound" and we mean that they are sound in the view of materialist philosophers, not in the view of the idealists. For those principles stand on one sole pillar, "Force and Energy".[11]

Then Anṭūn goes on to mention some of the major implications of this philosophy of force and energy: man should be strong in body and mind; all that makes him strong is good, all that makes him weak is bad; the weak and the lazy should be driven out, or buried if need be — all ideas

---

[8] *Ibid.*, 149.

[9] *Ibid.*

[10] During this period Anṭūn does not yet seem freed from religious feelings. So when SHARABI (pp. 75-76) alludes to his atheist notions, he is probably referring to his later development. For here, Anṭūn seems still heavily influenced by Renan, whose support he seeks against Nietzsche's attack on religion: *al-Ǧāmiᶜa*, V, 149.

[11] *Ibid.*, 149-50. In a footnote (p. 150) Anṭūn uses the French terms "force, énergie" as equivalent to his Arabic *al-quwwa wa-n-našāṭ*. Needless to say that Anṭūn followed one strong trend around this time to misunderstand Nietzsche's philosophy and to reduce it to a call for a rather brute will to power. See: GENEVIÈVE BIANQUIS: *Nietzsche en France*. Paris 1929, 18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000361

drawn from *Der Antichrist* and *Götzen-Dämmerung*, the second of which he mentions in a footnote, without any precise reference.[12]

While following him in his rather enthusiastic presentation of Nietzsche's ideas, we are suddenly awakened by a dramatic exclamation of regret:

> Alas! We do not claim that these principles are... worthy of being followed by a reasonable person, but we say that those nations and individuals who want to live in this world would have to watch these principles and take precautions not to be trampled by those who believe in them. For sheep do not survive in this world.[13]

Thus Anṭūn establishes a contrast between the aggressiveness of Western nations "propelled by Nietzsche's principles"[14] and ready to trample all those who stand in their way, and the sheeply resignation of what he calls "our Buddhic immobility, Confucian contemplation, Islamic faith and Christian charity."[15] Then he wonders in a desparate tone: "What will all these negative virtues do with the Western positive qualities which aim at conquering the Earth with 'force and energy', mentally and physically, regardless of the soul's deep religious feelings!"[16]

This clear bias for what he calls "the Western positive qualities" as against "the Oriental negative virtues" is well displayed in the last paragraph of this section, where Anṭūn's deep conviction comes to the fore and seems strikingly prophetic of the situation in the present times. According to him, only naive people would believe that "religion is the instrument by means of which Oriental nations will be incited to production (*al-^{c}amal*) as Western nations have been by the principles of Nietzsche."[17]

This time, however, Anṭūn seems to have changed his opinion concerning the political effectiveness of religious enthusiasm. Contrary

---

[12] *Ibid.*, 150. Although the general idea here is amply present in *Götzen-Dämmerung*, its particular phrasing seems to come from *Der Antichrist*, 2, which Anṭūn selects for translation, *Ibid.*, 174.

[13] *Ibid.*, 150.

[14] *Ibid.*

[15] *Ibid.*

[16] *Ibid.*

[17] *Ibid.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000362

to his above-mentioned position in *Ibn Rušd*, he is more inclined to admit here that religious commitment may unify nations, but he would not change the view already stated there that the use of Pan-Islamism as an instrument to resist Europe would result only in a negative resistance, i.e., "a resistance which bothers the one who is resisted without stopping him from reaching his aim... unless it is backed up by military might." Yet, considering the decadent state of the East, any thought of military resistance remains "a dream and an illusion".[18]

Thus we realize that in his first appearance on the Arab scene, Nietzsche was used as an antidote to Afġānī's Islamic revivalism. As such, Anṭūn's adherence to Nietzsche's Weltanschauung is neither absolute nor totally passive. He needs him for specific purposes, and thus Nietzsche's image was bound to be delineated by (a) Anṭūn's own state of maturity and intellectual development, and the extent of his acquaintance with Nietzsche; and (b) Anṭūn's particular aim in using Nietzsche at this specific period of his sociopolitical and philosophical struggle.

Anṭūn's presentation of Nietzsche followed a dialectics of full enthusiasm and total rejection. Yet, this rejection sounds at times as a clever way of conveying the message while disavowing it, the pattern being, e.g., "Nietzsche pretends that religions are but a web of legends and superstitions, but no reasonable man has ever gone so far, etc..."[19]

The fact remains that Anṭūn expresses his skepticism towards the logical conclusions of Nietzsche's ideas on socio-political and moral grounds, while calling for a vague adoption of these same ideas as a cure for Oriental stagnation and lethargy. In short, from what he calls the "New Principle" of "Force and Energy" he would adopt "Energy" and reject "Force". He is ready to adopt Nietzsche's call for power, but not to accept his logical conclusions, which seem to shock Anṭūn too much out of his traditional education, or to be too extreme to be adopted by a writer and editor who hopes to survive in a world deeply committed to the "Old Principle".

---

[18] *Ibid.*, 150-51. Cf. *Ibn Rušd wa-falsafatuh*, 178, where he says: "It is known that war between the strong and the weak hurts only the weak."

[19] This pattern is illustrated twice on page 19 of the same article. At times Anṭūn reports literally Nietzsche's attacks on religion and adds *wa-nāqilu 'l-kufr laisa bi-kāfir*, e.g. *al-Ǧāmiᶜa*, VI, 213.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000363

Anṭūn's relative and collaborator, N. Ḥaddād,[20] tells us that when Anṭūn read Nietzsche, he

> became aware of something that would have never occurred to him, namely, that righteous principles alone neither change people's hearts nor straighten their behavior... For many people know the right, but would not support it: they still believe that life is a struggle and that it belongs to the victor. Whence, Anṭūn's unremitting call for education on humane principles.[21]

This seems a rather surprising, though not impossible, reaction to Nietzsche's ideas. Yet, Ḥaddād's interpretation is too oversimplified to be accurate. For in fact, Nietzsche's action on Anṭūn was in line with his usual action, i.e., in Gabriel Marcel's words, "comparable à celle d'un ferment, peut-être vaudrait-il mieux dire d'un aiguillon".[22] What this "aiguillon", this challenging needle, has exactly produced in Anṭūn seems to be characteristic of Nietzsche's impact, and of the problematics he imposes on the modern Arab intellectuals in general. This impact is basically a challenge to bring their progressive ideas to their ultimate conclusions, and to face such eventualities as the "Death of God" and its necessary social and moral implications, such as the "Will to Power" and the struggle for man's final transmutation into a Superman; a Superman in comparison with whom we will be like monkeys in comparison with man. The other necessary conclusion is the recognition of the flux of permanent change and of its consequent effects on the old epistemological assumptions, the major result being total relativism in our interpretations and judgements.

Are these not some of the logical conclusions of toying with the ideas of secularism combined with the theories of natural evolution?

Here lies perhaps the secret of the fascination with Nietzsche, who seems to stir up mixed feelings of strong attraction and repulsion. Salāma Mūsā (1888-1958) says that, in his youth, Nietzsche bewitched and

---

[20] Niqūlā Ḥaddād (1870-1954) married Anṭūn's sister, Rose, and collaborated with him in New York. He was one of the earliest Arab socialists. See some of his articles in volumes V and VI of *al-Ǧāmi^{c}a*. Cf. also REID, pp. 117-18 and index, and SHARABĪ, 84-85.

[21] NIQŪLĀ ḤADDĀD: *Faraḥ Anṭūn*. In: *al-Muqtaṭaf*, 61iii (August 1922), 264.

[22] GABRIEL MARCEL: *Notre point d'interrogation*. In: *Nietzsche, Colloque*. Paris: Fondation Royaumont, 1967, 113.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000364

misled him; yet Mūsā kept going back to him with "love and regret, attraction and aversion."[23] And Anṭūn was fascinated with Nietzsche, a fascination demonstrated by the recurrence of his name and the space allotted to him in *al-Ǧāmiᶜa*.

In the same No. 4 of vol. V (1906), in which he introduced Nietzsche, Anṭūn published two pages of aphorisms taken from *Götzen-Dämmerung* and *Der Antichrist*,[24] emphasizing will to power and calling "decadent" both Christian charity and socialist egalitarianism. Then numbers 7, 8, 9, and 11/12 of that volume do not miss to mention Nietzsche and to quote some of his opinions.[25] Meanwhile, Anṭūn started with No. 5 the serial publication of his novel *Al-ᶜĀlam al-Ǧadīd au Maryam qabl at-Tauba*.[26] In this novel he makes an uprooted (*maqṭūᶜ*) Roman by the name of Šayšarūn (Cicero) uphold the "Old Principle", which, interestingly enough, happens to be Anṭūn's conception of Nietzsche's social and moral philosophy. In contrast, "the New Principle" is expected to shine with the advent of Christ, and it is defended here by Maryam al-Mağdaliyya (Maria Magdalene) and a young, pious Jew awaiting the new Dawn. The novel was never finished, but, from its tone and evolution, one could guess that it was intended to make the world of Christian love triumph over the heathen, "Nietzschean", Roman world of "naked force".

Indeed the heart of the novel is the discussion between Šayšarūn and Maryam, after Šayšarūn's "Sermon in the Valley",[27] in which he advocates Nietzsche's notions of the will to power, the Superman, and free life beyond good and evil. In a footnote (p. 63), Anṭūn remarks that "the principles of Šayšarūn are similar to those of Nietzsche. The aim in bringing them together, inspite of the great distance between their epochs, is to acquaint oneself with the principles that confronted each other on earth." Although Šayšarūn has a hateful physique, his soul is

---

[23] Salāma Mūsā: *Haᵓulāᵓ ᶜAllamūnī*. Cairo: Maktabat al-Ḫānǧī, n.d., 67 and 70.

[24] *Al-Ǧāmiᶜa*, V, 173-74. Cf. *Götzen-Dämmerung*, esp. I, II, and V, and *Der Antichrist*, 2.

[25] *Al-Ǧāmiᶜa*, V, 265, 308, 335, 405 and 406.

[26] *Al-ᶜĀlam al-Ǧadīd au Maryam qabl at-Tauba*, published serially in *al-Ǧāmiᶜa* between Oct. 1906 and May 1908. This novel is left unfinished at the page 92, at the end of VI, No. 4.

[27] See *Maryam qabl at-Tauba*, 56-82, esp. 60-69.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000365

beautiful. He could at times exhibit the "beauty of a horrible ugliness when moved by a tremendous spirit of power, thus assuming the attitude of prophecy, and daring... to crush the idols of mankind and their principles with its naked power alone."[28]

Šayšarūn is soon attacked by Maryam, who claims to be herself the living embodiment (and refutation) of his ideas.:

> I approve all your principles... "Dynamism and energy, power and will, love of domination and superiority, trampling the sick and the weak, enjoying the pleasures of life, giving free rein to the instincts, unleashing greed and selfishness, giving up kindness, mercy, pity and love of neighbor and kin, since these are decadent emotions, etc. etc." Indeed I agree with you on all of these [principles]. O great master, look in front of you, for I am your disciple.[29]

Anṭūn presents Maryam as a living *reductio ad absurdum* of the theses of the Nietzschean Šayšarūn. Furthermore, although the novel was never completed, its historical context foreshadows the opposite alternative, namely the Christian attitude towards human weakness and "fall". The confrontation between these two attitudes is the basic moral dilemma which preoccupied Anṭūn throughout this period. The seconds of silence which followed Maryam's intervention were "amongst the greatest seconds which ever passed on earth, for two great principles were clashing with each other through the lips of Maryam and Šayšarūn."[30]

Then Anṭūn brings in his socialist arguments: Maryam accuses Šayšarūn of judging her and finding her guilty of her "fall", then condemning her to annihilation without ever asking whether she "fell" by herself or as result of the mischief of others in society. In this way of thinking, if Šayšarūn sees a white dove devoured by a snake, he would

---

[28] *Ibid.*, 67-68.

[29] *Ibid.*, 71. In fact Maryam's argument may very well have been inspired by what Anṭūn had read in *Götzen-Dämmerung*, IX, 37, regarding the attacks made against Nietzsche, namely, that according to his conceptions, a Cesare Borgia should be deemed a Superman. Cf. also *al-Ǧāmi^{c}a*, VI, 17, where Anṭūn clearly mentions that he meant Šayšarūn to represent Nietzsche's ideas and to stand in direct opposition to the Christian-socialist principles already expounded in a *Sermon on the Mount* in his previous novel, *Ūrašalīm al-Ǧadīda*. Alexandria 1904, 41-67.

[30] *Maryam qabl at-Tauba*, 71. Here again, this dramatized confrontation between Roman and Christian values may have been directly inspired by Nietzsche's own emphasis on the importance of this historical event. Cf. *Zur Genealogie der Moral*, 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000366

applaud the snake and consider that the dove fully deserved its death as a result of its weakness. Yet such thinking encourages the snakes of society to devour the doves and condones the brutality of greedy capitalists in crushing the lean, peaceful scholar or scientist, who may have a weak body, but is certainly more beneficial to mankind than those who are able to crush him.[31]

Maryam's arguments, based on Christian and socialist principles, push Šayšarūn to apologize and to claim that she misinterpreted his intention, for what he really meant was to warn the innocent doves so that they would not be devoured by the snakes.[32] And thus Anṭūn surprises us once more with a rather facile way out of the dilemma. For in fact Šayšarūn's claim is strongly reminiscent of Anṭūn's own, above-quoted, self-justification for introducing Nietzsche's philosophy to the Arabs.

Although such justifications seem to confine Nietzsche's philosophy to rather narrow purposes, Anṭūn's later articles exhibit his continuous interest in, and his growing affinity with, Nietzsche's thought. Thus volume VI of *al-Ǧāmiᶜa* features "Nietzsche and his Philosophy" in four main articles,[33] and has by Anṭūn an *Address to the Niagara Falls*,[34] with many signs of Nietzsche's influence, and an *Ode on the Mountain, between Nietzsche and Tolstoy*,[35] probably conceived as a debate between two "New Principles". The last two issues of *al-Ǧāmiᶜa* contain translations from *Also sprach Zarathustra*, with an introduction including a passage taken from *Ecce Homo*.[36]

In the four main articles, Anṭūn gives biographical notes on Nietzsche and presents careful selections almost entirely from *Götzen-Dämmerung* meant to serve two purposes. The first is an immediate one, "namely, to strengthen every weak soul reared in apathy. In this respect, the Orientals will find much benefit."[37] The second purpose was to show the way in which Nietzsche opposed those thinkers who dominated

---

[31] *Ibid.*, 75-76.

[32] *Ibid.*, 78.

[33] *Al-Ǧāmiᶜa*, VI, 16-17, 57-64, 81-86, 125-28.

[34] *Al-Ḫuṭba ladā Šallāl Niagara.* In: *al-Ǧāmiᶜa*, VI, 205-208.

[35] *Al-Qaṣīda ᶜalā l-Ǧabal. Ibid.*, 212-18.

[36] *Ibid.*, VII, 42-46 and 101-105. Cf. *Ecce Homo*, IX, 6.

[37] *Ibid.*, VI, 16-17.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000367

Anṭūn's generation: Darwin, Spencer, Hugo, Renan, Comte, Schopenhauer, Socrates, etc...[38]

In general, however, Anṭūn seems to have been weakening in face of Nietzsche's arguments. His first strong opposition to Nietzsche's extremism mellowed with time. He gradually moved to a state of mind where he sees Nietzsche's principles as "a mixture of astonishing ideas which leave the mind perplexed."[39] Yet this perplexity seems above what Anṭūn was ready to bear. Paraphrasing Nietzsche, he says "man is not the result of any special will, nor was he created for any aim," but when he gets to his saying that "nobody is responsible, for the world is not a unity, neither sensorial nor mental, and this is the great liberation,"[40] Anṭūn hastens to express his disapproval with the exclamation *kaḏā* (*sic*!). Later, however, addressing the Niagara Falls, Anṭūn says: "You have no goal nor aim. As for me, although *I have neither goal nor aim*, I would like to create one... and *that is the great burden.*"[41]

This sense of loss is even more clearly displayed in the debate between Nietzsche and Tolstoy. Here, Anṭūn presents Nietzsche's theses with the greatest fervor ending three long passages with the refrain: "This is Nietzsche's opinion, and Nietzsche is the cure for all crookedness and corruption",[42] and promising to give us his verdict at the end. But at the end, he closes the debate with a further note of perplexity in which all nature becomes at loss between these two ways of life: "From them both she gained nothing but perplexity."[43]

Here one may wonder why Anṭūn was so perplexed? And the possible explanation is that Nietzsche's challenge may be summed up in a number of principles, all implied in the notion of the "Death of God." Yet, without God, and without the traditional rationalist outlook, this world becomes a chaotic interaction of blind forces, and the only alternative left for man is the "Will to Power" and the awareness that he is but a bridge between the ape and the Superman.

---

[38] *Ibid.*, 57-64, 81-86, 125-26.

[39] *Ibid.*, 16.

[40] *Ibid.*, 82. Cf. *Götzen-Dämmerung*, VI, 8.

[41] *Ibid.*, 203. Italics are mine.

[42] *Ibid.*, 212-15.

[43] *Ibid.*, 218.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000368

Needless to say that Anṭūn did not acquaint himself with all of Nietzsche's writings, nor could he do so at that time. His understanding of Nietzsche's will to power was not atypical of the way this idea was misinterpreted in the first decade of the present century. He never mentioned the notion of the "The Eternal Recurrence of the Same", either because he had no chance to come across it (and this would assume that he did not read all of *Also sprach Zarathustra* or was unable to understand fully the meaning of the chapters dealing with this notion), or rather because he deemed it unimportant, irrelevant to his purpose, or too awkward for him to explain and for his public to assimilate.[44]

Nevertheless, one may still wonder whether any further reading of Nietzsche could have changed Anṭūn's position in its main aspects. The evolution from his rejection of Nietzsche's "madness" to a state of mind where he felt perplexed and unable to pass a judgement against Nietzsche and for Tolstoy is an important one indeed. But whether Anṭūn was ready, at this stage, to go beyond this perplexity and to embrace the notion of the "Death of God" and what it entails on moral and social grounds is quite another matter.

As a matter of fact many instances seem to indicate that Anṭūn was avoiding to face, or bluntly to announce, the "Death of God". In *The Ode on the Mount*, he says: "*māta l-qadīmu fa-kaffinūh*" (The Ancient died, shroud him!) In *Zarathustra*, he translated the French "Dieu est mort" with "*ḏālika l-mabdaʾ qad māt*" (that principle is dead).[45]

Whether called the "Ancient", or the "Principle," if God is dead, then the Superman becomes the meaning and goal of this earth (der Sinn der Erde). Yet when Anṭūn translated "le Surhomme est le sens de la terre", he rendered the word "sens" with the Arabic "*ḥāssa*",[46] thus

---

[44] The probability that Anṭūn came across the notion of "the eternal recurrence of the same" is strengthened by the fact that he was acquainted with *Ecce Homo* (cf. *ibid.*, VII, 42) from which he quotes aphorism No. 6 of the section entitled *Also sprach Zarathustra*. This section starts by stating that the basic conception of the work is the notion of the eternal recurrence.

[45] *Al-Ǧāmiʿa*, VII, 46. *Al-Qadīm* may, of course, clearly stand for God; but the fact remains that Anṭūn avoids the term *Allāh* which he could have used without metrical difficulty, in replacing, e.g., *māta l-qadīmu* by *allāhu māta*. On the other hand, Anṭūn is vague and misleading when he replaces the term God by "that principle"!

[46] *Ibid.*, 103.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000369

understanding it to mean a sense organ, instead of the more obvious denotations, namely, the orientation, meaning, and finality of the earth.

Was it mere chance that Anṭūn missed the sense of this expression, inspite of his being steeped in French, and after having read five of Nietzsche's books?[47] Or was it still too early for the modern Arabs to understand that man is the sense of this earth, and to believe that their sense is nowhere beyond this ever dying ever recurring life?

47 Anṭūn says (*al-Ǧāmi^{c}a*, VII, 42) that he read five of Nietzsche's "most important books". Besides *Also sprach Zarathustra*, *Götzen-Dämmerung*, and *Ecce Homo*, he may be referring to two of the following books (mentioned in *al-Ǧāmi^{c}a*, VI, 60): *Der Antichrist*, *Jenseits von Gut und Böse*, and *Zur Genealogie der Moral*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000370

ZUR HERKUNFT DER ACHÄMENIDISCHEN KÖNIGSTITULATUR

VON

BURKHART KIENAST

Muḥammed Reza Šah Pahlewi, der im Jahre 1968 die 2500. Wiederkehr der Gründung des iranischen Kaiserreiches durch Kyros II. mit einer prunkvollen Zeremonie in den Ruinen von Persepolis beging, hat von seinem Vater, dem Begründer der Dynastie, die Amtsbezeichnung *šāhanšāh* „König der Könige" übernommen.[1] Die Verwendung dieses Titels, der sich bis in die Frühzeit des iranischen Reiches zurückverfolgen läßt, offenbart das historische Bewußtsein des Herrschers, ebenso wie damit sein Bestreben deutlich wird, Iran zu einem modernen Staatswesen auszubauen. Der tiefe Symbolgehalt, der in diesem Rückgriff auf die Geschichte zu sehen ist, wird besonders deutlich, wenn wir an den parallelen Vorgang in der frühislamischen Periode Persiens denken, als das neuerwachte Nationalbewußtsein unter den ersten Fürsten der Būyiden-Dynastie in der Adaption des Titels *šāhānšāh*, den bis zur Islamisierung Persiens die Sassanidenherrscher trugen, seinen sichtbaren Ausdruck fand[2]; und wir können daran erinnern, daß zuvor schon Mithridates I. (171-138 v.Chr.), der Begründer des Arsakidenreiches, nach der Ablösung der Alexander-Epigonen in gleicher Weise an die Tradition der ruhmreichen Achämeniden-Könige anzuknüpfen suchte.[3]

---

[1] Die wichtigsten Ergebnisse dieses Beitrages habe ich bereits im WS 1971/72 in Erlangen in einem gemeinsam mit den Herren K. Hoffmann und R. Werner abgehaltenen Hauptseminar über die „Geschichte der Achaimeniden" dargelegt.

[2] Vgl. W. Madelung: *The assumption of the title Shāhānshāh by the Būyids and „The reign of the Daylam (Dawlat al-Daylam)"*. In: JNES 28 (1969), 84-108.

[3] Vgl. G. Schäfer: *„König der Könige"—„Lied der Lieder"* (1974), 49ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000371

Dem verehrten Jubilar, der sein wissenschaftliches Wirken der Erforschung der iranischen Geschichte verschrieben hat, mag es unter diesen Umständen interessant erscheinen, was der Altorientalist zur Herkunft des symbolgeladenen Titels „König der Könige" zu sagen weiß.

Nicht zuletzt wegen der oben kurz angedeuteten Wirkungsgeschichte hat die Herkunft des Titels „König der Könige" die Aufmerksamkeit der Forschung erweckt, wobei sich im Wesentlichen zwei Richtungen einander gegenüberstehen: Während die Mehrzahl der Gelehrten heute eine Ableitung des Titels aus der altorientalischen Tradition bevorzugt[4], lehnen andere derartige Verbindungen ab[5] oder halten sie zumindest für problematisch.[6] Bei einer Durchsicht der bisherigen Untersuchungen fällt aber auf, daß sie die Titulatur der Achämeniden-Könige nicht als Ganzes betrachten und zudem das vorhandene Vergleichsmaterial nur unvollkommen heranziehen. So sei hier der Versuch unternommen, das bisher Versäumte nachzuholen.

Unter dem Begriff „Titel" verstehen wir im Folgenden die Selbstprädikation der Herrscher in ihren amtlichen Veröffentlichungen, den sogenannten „Königsinschriften", nicht aber Epitheta aus anderen, nichtamtlichen Quellen. Die offizielle Titulatur der Achämeniden-Könige ist uns somit in ihrem vollen Umfang erst aus den zahlreichen Inschriften des Darius I. und seiner Nachfolger bekannt. Sie besteht aus einem Block von vier, in der Reihenfolge konstanten Teilen, und zwar[7]:

(1) *xšāyaṯya wazarka* = *šarru rabû* „der Große König",

(2) *xšāyaṯya xšāyaṯyanām* = *šar šarrāni* „der König der Könige",

(3) *xšāyaṯya dahyunām* = *šar mātāti* „der König der Länder", oft erweitert durch ap. *paruzanām/wazpazanām* „vieler/aller Stämme"

---

[4] Vgl. zuletzt die wichtigen Beiträge von O. Szemerényi: Monumentum H. S. Nyberg. 2 (1975), 320f. und G. Schäfer: „*König der Könige*"—„*Lied der Lieder*" (1974), 42-45; beide mit älterer Literatur.

[5] Vgl. z.B. J. Gonda: *Some riddles connected with Royal Titles in Ancient Iran.* In: Bulletin of the Iranian Culture Foundation 1 (1969), 39.

[6] Vgl. W. Nagel: *RlA* 4 (1975), 356.

[7] Vgl. die Zusammenstellung der Titel durch C. Nylander: Or. Suecana 16 (1967), 159-162. Vgl. ferner R. D. Wilson: *Titles of the Persian Kings.* In: *Festschrift Eduard Sachau* (1915), 178-207, der besonders auch die nicht-persischen Quellen und die Urkunden berücksichtigt. Für den Titel „König des Landes Persien" vgl. Anm. 16.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000372

bzw. akk. *ša napḫar lišānāti* „aller Zungen" mit zahlreichen, aber sachlich unbedeutenden Varianten[8] und

(4) *xšāyatya ahyaya bumya* (*wazarkaya duray*) = *šarru ša qaqqari agāta* (*rabîti rapašti*) „der König dieser (großen, weiten) Erde", ebenfalls mit unbedeutenden Varianten.[9]

Trotz der häufigen Zusätze zu Teil 3 wirkt das Ganze aus der Sicht des Assyriologen weniger „orientalisch überladen" als vielmehr sachlich streng; wir brauchen nur den Kyros-Zylinder und die Inschrift Nabonid 1, die wir beide unten zitieren, zu vergleichen.

Für die Titulatur der Achämeniden vor Darius I. sind wir demgegenüber auf wenige Zeugnisse angewiesen, die alle in dem Verdacht stehen müssen, die volle achämenidische Königstitulatur aus unterschiedlichen Gründen zu vermeiden. So enthält der große Kyros-Zylinder[10] folgende Aussagen:

(20) *a-na-ku* ^{I}*Ku-ra-aš šar kiš-šat šarru rabû šarru dan-nu šar Bābili*^{KI} *šar* KUR *Šu-me-ri ù Ak-ka-di-i šar kib-ra-a-ti er-bé-et-tì* (21) *mār* ^{I}*Ka-am-bu-zi-ja šarri rabî šar* URU *An-ša-an mār māri* ^{I}*Ku-ra-aš šarri rabî šar* URU *An-ša-an liblibbi* ^{I}*Ši-iš-pi-iš šarri rabî šar* URU *An-ša-an* ...

„(20) Ich, Kyros, der König des Alls, der Große König, der Mächtige König, der König von Babylon, der König von Sumer und Akkade, der König der vier Weltufer, (21) der Sohn des Kambyses, des Großen Königs, des Königs von Anšan, der Enkel des Kyros, des Großen Königs, des Königs von Anšan, der Großenkel des Teispes, des Großen Königs, des Königs von Anšan ..."

Zur Beurteilung dieser Worte ist daran zu erinnern, daß der Text keine amtliche Selbstäußerung des Königs enthält; vielmehr stellt der

---

[8] Für die einzelnen Varianten der akkadischen Fassung vgl. M.-J. Seux: *Épithètes Royales* (1967), 315f.

[9] Für die einzelnen Varianten der akkadischen Fassung vgl. M.-J. Seux: *Épithètes Royales* (1967), 317f.

[10] Vgl. F.H. Weissbach: *Die Keilinschriften der Achämeniden.* VAB 3 (1911), 2-9; neu übersetzt von W. Eilers: *Festgabe Deutscher Iranisten zur* 2500 *Jahrfeier Irans* (1969), 156ff. — Zu den heute überwiegend als Fälschung angesehenen Goldtafel-Inschriften des Ariaramnes und des Arsames, sowie zu den Inschriften Kyros II. aus Pasargadai vgl. die Literatur bei G. Schäfer: *„König der Könige"—„Lied der Lieder"* (1974), 42 Anm. 2. Für eine differenzierte Betrachtung der Kyros-Inschriften vgl. ferner C. Nylander: *Who wrote the Inscriptions at Pasargadai.* In: Or. Suecana 16 (1967), 135-180.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000373

Zylinder ein „Loblied" der Marduk-Priesterschaft auf den „Befreier" Kyros dar und steht somit in der Tradition neubabylonischer Königsinschriften. Vor diesem Hintergrund sind die zum Teil bis in das Dritte Jahrtausend zurückgehenden Epitheta „König des Alls", „König von Sumer und Akkade", „König der vier Weltufer" und „König von Babylon"[11] zu begreifen. Ja, wir können in unserem Zylinder sogar eine literarische Anlehnung an den Text Nabonid 1[12] erkennen, der mit folgenden Worten beginnt:

(1) *a-na-ku* ^{d}*Na-bi-um-na-'-id šarru ra-bu-ú šarru dan-nu* (2) *šar kiš-ša-ti šar Bābili*^{KI} *šar kib-ra-a-ti er-bet-ti* (3) *za-ni-in É-sag-íla ù É-zi-da ...*

„(1) Ich, Nabonid, der Große König, der Mächtige König, (2) der König des Alls, der König von Babylon, der König der vier Weltufer, (3) der Kurator von Esagila und Ezida ...".

Freilich stellt dieser Text eine Ausnahme insofern dar, als die neubabylonischen Könige sonst nur die Amtsbezeichnung „König von Babylon" und religiös geprägte Epitheta benutzen.

Von Kyros selbst stammen nur zwei im antiken Uruk gefundene Backsteininschriften, deren eine für uns allerdings eine besondere Bedeutung besitzt:

Backstein a[13]: (1) ^{I}*Ku-ra-aš ba-ni-im* (2) *É-sag-íla ù É-zi-da* (3) *apil* ^{I}*Kam-bu-zi-ja* (4) *šarru dan-nu a-na-ku*

„(1) Kyros, der Erbauer (2) von Esagila und Ezida, (3) der Erbsohn des Kambyses, (4) der Mächtige König (bin) ich."

Backstein b[14]: (1) ^{I}*Ku-raš* LUGAL KUR.KUR (= *šar mātāti*) *ra-'-im* (2) *É-sag-íla u É-zi-da* (3) *apil* ^{I}*Kam-bu-zi-ja* (4) MAN (= *šarru*) *dan-nu a-na-ku*

---

[11] Zu diesen Titeln vgl. M.-J. Seux: *Épithètes Royales* (= *ÉR*) (1967), 301f. zu *šar Bābili*, 302f. zu *šar māt Šumeri u Akkadî*, 305ff. zu *šar kibrāt erbetti* und 308ff. zu *šar kiššati*.

[12] Vgl. St. Langdon: *Die Neubabylonischen Königsinschriften*. VAB 4 (1912), 218-229.

[13] Vgl. F.H. Weissbach: *Die Keilinschriften der Achämeniden*. VAB 3 (1911), 8f.

[14] Vgl. A. Schott in APAW 1929 No. 7 (= UVB 1, 1930) 63 No. 31, Kopie Tf. 31.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000374

„(1) Kyros, der König der Länder, der liebt (2) Esagila und Ezida, (3) der Erbsohn des Kambyses, (4) der Mächtige König (bin) ich."

Beide Inschriften knüpfen deutlich an die neubabylonische Tradition an, indem sie Kyros mit den Hauptheiligtümern von Babylon und Borsippa in Beziehung setzen[15]; beide Inschriften verstoßen aber gegen diese Überlieferung mit dem anspruchsvollen Titel „der Mächtige König", den wir bereits aus dem Kyros-Zylinder kennen. Darüber hinaus ist in Backstein b das Epithet „der König der Länder" aufschlußreich; denn es findet sich bei keinem der neubabylonischen Herrscher, ist aber, wie wir gesehen haben, fester Bestandteil der achämenidischen Königstitulatur: Diese werden wir daher wohl auch im vollen Umfang für Kyros II. in Anspruch nehmen dürfen. Für ein noch höheres Alter spricht die stereotype Amtsbezeichnung der Vorgänger Kyros II. „der Große König, der König von Anšan" im großen Kyros-Zylinder: Auch das Epithet „der Große König" ist ja fest in der späteren achämenidischen Königstitulatur verankert und die Authentizität des Titels „König von Anšan" wird durch ein Siegel Kyros' I. in elamischer Sprache bekräftigt[16]:

(1) [*K*]*u-raš* (2) ^{I}*An-za-an-ir-* (3) *-ra* DUMU (4) *Še-iš-be-iš-na*

„(1) Kyros, (2) der Anzanit (en-König), (3) der Sohn des (4) Teispes."

Bei dem Versuch, die bisher erwähnten Titel achämenidischer Könige in den Bereich der babylonischen und assyrischen Königsinschriften zurück zu verfolgen, können wir uns auf die Untersuchung der akkadischen Version folgender Ausdrücke beschränken: „Der Große König", „der Mächtige König", „König der Könige" und „der König der Län-

---

[15] Vgl. für den Stil dieser Inschriften etwa Nabonid 11:

(1) ^{d}*Na-bi-um-na-'-id* (2) *šar Bābili*^{KI} (3) *mu-ud-di-iš* (4) *É-sag-íla ù É-zi-da* (5) *apil* ^{d}*Nabû-balāṭ-su-iq-bi ru-bu-u e-em-qá*

„(1) Nabonid, (2) der König von Babylon, (3) der Erneuerer (4) von Esagila und Ezida, (5) der Erbsohn des Nabûbalāssuiqbi, (6) der weise Fürst (bin ich)."

Vgl. ST. LANGDON: *Die Neubabylonischen Königsinschriften.* VAB 4 (1912), 294f.

[16] Vgl. zum Siegel W. HINZ, ZA 61 (1971), 300. Kyros I. wird in einer Inschrift des Assyrers Assurbanipal (668-627) als *šar* KUR *Par-su-ma-aš* „König des Landes Parsumaš" bezeichnet (vgl. unten Anm. 30); vgl. dazu das *xšāyaṭya parsay* = *šar* KUR *Par-su* „König von Persien" bei Darius in der Behistun-Inschrift, F.H. WEISSBACH: *Die Keilinschriften der Achämeniden.* VAB 3 (1911), 8f. § 1, und 74f. 2a § 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000375

der". Die oben zum letzten Begriff genannten Erweiterungen und der Titel „der König dieser Erde" mit seinen Varianten wurzeln ganz offenbar nicht in der altorientalischen Tradition und können daher im folgenden außer Betracht bleiben. Die uns interessierenden Titel sind bei folgenden Herrschern bezeugt:

(1) *šarru rabû* „der Große König"; vgl. M.-J. Seux: *ÉR* 298-300

Assyrien: In Briefadresse an Šamšīadad I. (1813-1781) und im Absender von Aššuruballiṭ I. (1365-1330).

Inschriftlich bei Aššurbēlkala (1074-1057); Šamšīadad IV. (1054-1051); Salmanasser II. (1031-1020); Aššurdān II. (934-912), Adadnirārī II. (911-891), Tukultininurta II. (890-884), Aššurnāṣirpal II. (883-859), Salmanasser III. (858-824); Adadnirārī III. (810-783); Tiglatpilesser III. (744-727); Sargon II. (721-705), Sanherib (704-681), Asarhaddon (680-669), Assurbanipal (668-627); Sînšariškun (bis 612).

Babylonien: Im Briefabsender: Burnaburiaš II. (1375-1347); Kadašmanturgu (1297-1280); Adadšumauṣur (1218-1189).

Inschriftlich nur bei Kurigalzu I. (um 1400) und Nabonid (555-539).[17]

Randgebiete: In hethitisch-akkadischen Bilinguen, in Briefen hethitischer Könige und in Briefen an ägyptische Pharaonen der Amarnazeit.

Inschriftlich nur bei Sardur I. (ca. 832-825) und Išpuini (ca. 824-806) von Urartu. Achämeniden ab Kyros.

(2) *šarru dannu* „der Mächtige König"; vgl. M.-J. Seux: *ÉR* 293 bis 296.[18]

Assyrien: Inschriftlich bei Arikdēnili (1319-1308), Adadnirārī I. (1307-1275), Salmanasser I. (1274-1245), Tukultininurta I. (1244-1208), Aššurnādinapli (1207-1204); Ninur-

[17] Der Text, Nabonid 1:1, ist oben zitiert.

[18] Für die sumerische Version des Titels lugal-kal-ga „der Mächtige König" und die Variante níta-kal-ga „der Mächtige Mann" vgl. M.-J. Seux: *Épithètes Royales* (1967), 422 und 429f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000376

tatukultiaššur (1134/1133), Aššurrēšiši I. (1133-1116), Tiglatpilesser I. (1115-1077); Aššurbēlkala (1074-1057), Erībaadad II. (1056-1055), Šamšīadad IV. (1054-1051); Aššurdān II. (934-912), Adadnirārī II. (911-891), Tukultininurta II. (890-884), Aššurnāṣirpal II. (883-859), Salmanasser III. (858-824), Šamšīadad V. (823-811), Adadnirārī III. (810-783); Tiglatpilesser III. (744-727); Sargon II. (721-705), Sanherib (704-681), Asarhaddon (680-669), Assurbanipal (668-627), Aššuretelilāni (626-624); Sînšariškun (bis 612).

Babylonien: Inschriftlich bei Narāmsîn von Akkade (2254-2218); Šūsîn von Ur III (2037-2029); Šūilišu von Isin (1984-1975); Ḫammurāpi (1792-1750) und Samsuilūna (1749-1712) von Babylon; Kurigalzu I. (um 1400); Adadšumauṣur (1218-1189), Melišipak (1188-1174); Ittīmardukbalātu (1138-1131); Nebukadnezar I. (1124-1103); Mardukšāpikzēri (1080-1068); Šamaššumukīn (668-648); Nabûpolasser (625-605); Nabonid (555-539).[19]

Randgebiete: Inschriftlich bei verschiedenen Herrschern der altbabylonischen Zeit (ca. 2000-1600) aus der Diyālā-Region, dem Mitteleuphrat-Gebiet und Nordsyrien. Ferner bei Sardur I. (ca. 832-825) und Išpuini (ca. 824-806) von Urartu.

(3) *šar šarrāni* „der König der Könige", vgl. M.-J. Seux: *ÉR* 318f.[20]

Assyrien: Inschriftlich bei Tukulininurta I. (1244-1208), Aššurnādinapli (1207-1204), Tiglatpilesser I. (1115-1077), Aššurbēlkala (1074-1057); Aššurnāṣirpal II. (883-859); Asarhaddon (680-669), Assurbanipal (668-627). In Briefen der Sargoniden.

Babylonien: Inschriftlich nur bei Ittīmardukbalāṭu (1138-1131).

---

[19] Der Text, Nabonid 1:1, ist oben zitiert. Für Nabupolasser s. St. Langdon: *Die Neubabylonischen Königsinschriften.* VAB 4 (1912), 64 f. No. 3 i 2 und YOS 9 84 (= BRM 4 51) i 2.

[20] Für den parallel gebauten Titel *bēl bēlē* „Herr der Herren" vgl. M.-J. Seux: *Épithètes Royales* (1967), 55 und für *bēl šarrāni* „Herr der Könige" ibid. 56.— Für *šar šarrāni* „König der Könige" und Verwandtes als Göttertitel vgl. G. Schäfer: *„König der Könige"—„Lied der Lieder"* (1974), 29f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000377

Randgebiete: Inschriftlich nur bei Sardur I. (ca. 832-825) von Urartu. Achämeniden ab Darius.

(4) *šar mātāti* „der König der Länder"; vgl. M.-J. Seux: *ÉR* 315f.[21]
Assyrien: Inschriftlich in *šar mātāti šarḫu* „der Prächtige König der Länder" bei Aššurnāṣirpal II. (883-859) und Salmanasser III. (858-824). In Briefadressen an Sargonidenkönige.

Babylonien: Nur urkundlich bei Nebukadnezar III. (522).

Randgebiete: In Briefen des Rībaddi von Byblos häufige Anrede an den ägyptischen Pharao. Achämeniden ab Kyros.

Die vorstehende Übersicht unterstreicht noch einmal unsere Überzeugung, daß die achämenidische Königstitulatur nicht von den neubabylonischen Herrschern übernommen worden sein kann: „Der Große König" begegnet exzeptionell nur einmal bei Nabonid neben „der Mächtige König", das sonst nur noch zweimal bei Nabupolasser vorkommt; beide Titel stehen überdies in dem Verdacht einer langen achämenidischen Tradition schon vor Darius. Die beiden anderen Amtsbezeichnungen „der König der Könige" und „der König der Länder" sind neubabylonisch nicht bezeugt.

Wenn wir also für alle in Frage stehenden Titel eine eigene Tradition in der Persis, oder allgemeiner, im iranischen Bergland postulieren, so werden wir sie als eng zusammengehörig betrachten müssen, und es wird sich empfehlen, nach einem Vorbild Ausschau zu halten, von dem alle Titel entlehnt sein können. Unter dieser Prämisse werden wir zwangsläufig auf die beiden einzigen assyrischen Könige aufmerksam, die sich auch *šar mātāti* „König der Länder" nennen: Aššurnāṣirpal II. (883-859) und Salmanasser III. (858-824). Freilich klafft zwischen diesen beiden Herrschern und Darius I. (521-486) eine Lücke von über drei Jahrhunderten, die sich auch durch die Annahme eines höheren Alters der achämenidischen Königstitulatur nur zum Teil schließen läßt. Es muß also ein Bindeglied zwischen den beiden Assyrern und den Achämeniden nachgewiesen werden; dabei sind auch geographische Gesichtspunkte zu

[21] Für den parallel gebauten Titel *bēl mātāti* „Herr der Länder", der nur bei Assurbanipal (668-627) begegnet, vgl. M.-J. Seux: *Épithètes Royales* (1967), 56. Zur sumerischen Version lugal kur-kur-ra als Titel der Götter An und Enlil vgl. ibid. 315 Anm. 262.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000378

berücksichtigen, denn nur räumliche Nähe wird den Achämeniden die Übernahme der fremden Titel ermöglicht haben.

Erste Anhaltspunkte zur Lösung unseres Problems gibt die obige Übersicht: Sowohl für *šarru rabû* „der Große König", wie für *šarru dannu* „der Mächtige König" und *šar šarrāni* „der König der Könige" finden sich Hinweise auf das Vorkommen der Titel bei verschiedenen Königen von Urartu. Es empfiehlt sich daher, die einheimische urartäische Königstitulatur in unsere Betrachtungen einzubeziehen, die in der umseitigen Tabelle zusammengestellt ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000379

Tabelle der urartäischen Königstitulaturen [22]

MAN DAN.NU *a-lu-si* URU *Ṭu-uš-pa-a*-URU	Menua No. 17.18. Rusa II. No. 130. Rusa III. No. 133.
MAN DAN.NU (MAN KUR *šu-ra-ú-e*) MAN KUR *bi-a-i-na-ú-e* *a-lu-si* URU *Ṭu-uš-pa-a*-URU	Menua No. 39. 45. 58. 64. 65. 67. Argištiš I. No. 81v.86.89.90.91A. Sardur III. No. 112. Zeile 2 nur Išpuini No. 9 § 2.9 mit abweichender akk. Version.
MAN DAN.NU (var. *tar-a-i-e*) MAN *al-su-i-ni* (MAN KUR *bi-a-i-na-ú-e*) *a-lu-si* URU *Ṭu-uš-pa-a*-URU	Išpuini No. 8. Menua No. 18-20. 24-26. 28.29. 31-37. 41-44. 59. 63. 66. 68-71. Var. Z. 1 No. 55a-b.135.136.72-73. Argištiš I. No. 85. 91. 99 (2 mal) ohne Z. 3 No. 80 § 3. Sardur III. No. 104. Rusa I. No. 120a.
MAN DAN.NU (var. *tar-a-i-e*) MAN *al-su-i-ni* (MAN KUR *šu-ra-ú-e*) MAN KUR *bi-a-i-na-ú-e* MAN MAN.MEŠ-*ú-e* (var. *e-ri-la-ú-e*) *a-lu-si* URU *Ṭu-uš-pa-a*-URU	Menua mit Var. Z. 1 und 5 No. 47, (2 mal). 136 Argištiš I. ohne Z. 3 No. 81 II Sardur III. No. 102. 103A V. Ohne Z. 3 No. 111c. Mit Var. Z. 5 No. 109. Ergänzt No. 115. Rusa II. No. 126.128.
MAN DAN.NU (MAN GAL-*ni* (var. *al-su-i-ni*) MAN KUR.KUR.MEŠ-*ú-e* (MAN KUR *bi-a-i-na-ú-e*) MAN MAN.MEŠ-*ú-e* *a-lu-si* URU *Ṭu-uš-pa-a*-URU	Sardur III. No. 113. Ohne Z. 4 No. 105. Mit Var. Z. 2 No. 116c. Rusa II. ohne Z. 2 und 4 No. 129.

[22] Die Hinweise beziehen sich auf die Nummern der Inschriften-Bearbeitung von F.W. König: *Handbuch der Chaldischen Inschriften*. AfO Beiheft 8,1-2 (1955/7). Die nicht in der Tabelle angeführten rund 50% der Inschriften weisen keine Titulatur auf. — Die Bezeichnung der Herrscher und die Regierungsdaten entstammen dem gleichen Werk Bd 1,1. Abweichende, bis zu zehn Jahre jüngere, Zeitansätze bieten C. Burney — D.M. Lang: *Die Bergvölker Vorderasiens* (1975), 580f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000380

Die Analyse der Tabelle ergibt: Der Umfang der urartäischen Königstitulatur ist uneinheitlich; fester Bestandteil in allen Fällen ist der einheimische Titel *a-lu-si* URU *Ṭu-uš-pa-a*-URU = *šakin Ṭušpan*-[URU][23] „Präfekt von Ṭušpa-Stadt" (der Hauptstadt des Reiches) sowie das entlehnte MAN DAN.NU = MAN *tar-a-i-e* = *šarru dannu* „der Mächtige König". Daneben findet sich in zahlreichen Inschriften das Epithet MAN GAL-*ni* = MAN *al-su-i-ni* = *šarru rabû* „der Große König"; etwas seltener ist MAN MAN.MEŠ-*ú-e* mit der Variante MAN *e-ri-la-ú-e* = *šar šarrāni* „König der Könige".[24] Häufig begegnet wieder MAN KUR *bi-a-i-na-ú-e*, das gelegentlich mit MAN KUR *šu-ra-ú-e* korrespondiert, doch so selten, daß man in den genannten beiden Termini kaum zwei verschiedene Landesnamen sehen darf; dies scheint auch die Bedeutung beider Begriffe auszuschließen.[25] Wichtig für das Verständnis ist die Bilingue Išpuini No. 9, in der MAN KUR *šu-ra-ú-e* „König des Streitwagenlandes" mit akk. MAN ŠÚ = *šar kiššati* „König des Alls" wiedergegeben wird; die Übersetzung mag sich aus einer Verwechselung von *kiššatu* „All" und *kiššūtu* „Macht" erklären (beide Nomina teilen sich das Sumerogramm ŠÚ). Der gleiche Text interpretiert MAN KUR *bi-a-i-na-ú-e* „König des Fruchtlandes", bezogen auf die Ebene von Van, als MAN KUR *Na-i-ri* „König des *Nairi*-Landes" unter Anspielung auf die historische Bezeichnung des Berglandes. Von daher könnte man nahezu daran denken, in MAN KUR *bi-a-i-na-ú-e* eine urartäische Variante zu dem Titel „König der Länder" zu sehen. Doch wie dem immer auch sei, der Titel MAN KUR.KUR.MEŠ-*ú-e* = *šar mātāti* „König der Länder" ist ebenfalls, wenn auch vergleichsweise selten, inschriftlich bezeugt. Wir können also feststellen: Abgesehen von den drei lokal begründeten Epitheta besteht die urartäische Königstitulatur ausschließlich aus Elementen, die sich einerseits bei Aššurnāṣirpal II. und Salmanasser III., andererseits bei den Achämeniden wiederfinden. Es liegt auf der Hand, daß dies kaum ein Zufall sein kann.

---

[23] Die akkadische Version ist bezeugt in der Inschrift Išpuini No. 9.

[24] Zu urartäisch MAN *e-ri-la-ú-e*/*e-ri-e-la-a-ú-e* „König der Herren" vgl. F.W. König: *Handbuch der Chaldischen Inschriften*. AfO 8,2 (1957), 181f.

[25] Zu urartäisch *bi-a-i-na-ú-e*, abgeleitet von *biai-* „Frucht" vgl. F.W. König: *Handbuch der Chaldischen Inschriften*. AfO Beiheft 8,2 (1957), 178a, und zu *šu-ra-ú-e*, abgeleitet von *šuri-* „Streitwagen" vgl. ibid. 202bf.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000381

Wie wir heute wissen, haben die Urartäer um 850 v.Chr. die assyrische Keilschrift adaptiert und zum Ausdruck ihrer eigenen Sprache umgewandelt. Wie so oft in der Schriftgeschichte ist bei diesem Vorgang mit der Übernahme der äußeren Schriftform und -technik auch die Nachahmung literarischer Vorbilder einhergezogen. Daß dies auch gerade für unseren Fall gilt, mag eine noch rein akkadisch geschriebene Inschrift des ersten durch eigene Bekundungen bekannten Urartäers Sardur I. (ca. 832-825) verdeutlichen[26]:

(1) *ṭuppu šá* ^{Id}*Sàr-dur apil* ^{I}*Lu-ti-ip-ri* MAN GAL-*e* MAN *dan-nu* MAN ŠÚ (2) MAN KUR *Na-i-ri* MAN *šá šá-nin-šú la* (var. NU) *išû*^{u} LÚ *rē'û tab-ra-te* (3) *la-di-ru tú-qu-un-te* MAN *mu-šak-niš la kan-su-te-šú* (4) ^{Id}*Sàr-dur apil* ^{I}*Lu-ti-ip-ri* MAN MAN.MEŠ-*ni šá kali-šú-nu* MAN.MEŠ-*ni ma-da-tu am-ḫur* ...

„(1) Tafel des Sardur, des Erbsohnes des Lutipri, des Großen Königs, des Mächtigen Königs, des Königs des Alls, (2) des Königs des Landes Nairi, des Königs, der Seinesgleichen nicht hat, des Bewunderungswerten Hirten, (3) der den Kampf nicht fürchtet, des Königs, der unterwirft, wer ihm (noch) nicht unterworfen ist. (4) Ich, Sardur, der Erbsohn des Lutipri, der König der Könige, habe von allen (anderen) Königen Tribut empfangen....“

Vorstehend haben wir bereits die meisten der hier angeführten Epitheta besprochen; neu sind vor allem:

rē'û tabrâte etwa „der Bewundernswerte Hirte“, nur bei Aššurnāṣirpal II. (883-859) und Adadnirārī III. (810-783)[27];

lâdiru (=*lā ādiru*) *tuqunte* „der den Kampf nicht fürchtet“, nur bei Assurnāṣirpal II. (883-859) und Salmanasser III. (858-824)[28];

mušakniš lā kansūtēšu „der unterwirft, wer ihm (noch) nicht unterworfen ist“, nur bei Aššurnāṣirpal II. (883-859) und später bei Asarhaddon (680-669).[29]

---

[26] Die Inschrift liegt in drei Duplikaten vor, vgl. F.W. König: *Handbuch der Chaldischen Inschriften.* AfO Beiheft 8,1 (1955), No. 1a-c.

[27] Vgl. M.-J. Seux: *Épithètes Royales* (1967), 250.

[28] Vgl. M.-J. Seux: *Épithètes Royales* (1967), 34.

[29] Vgl. M.-J. Seux: *Épithètes Royales* (1967), 126.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000382

Mehr als alle anderen Erwägungen zeigt also diese Inschrift, wie stark die urartäische Königstitulatur dem Vorbild der Assyrer Aššurnāṣirpal II. und Salmanasser III. verpflichtet ist; dies gilt natürlich auch für die Titel *šarru rabû* „der Große König", *šarru dannu* „der Mächtige König", *šar šarrāni* „der König der Könige" und nicht zuletzt auch für *šar mātāti* „der König der Länder", wenn auch gerade hierfür einheimische Varianten zu Gebote stehen.

Insbesondere im Hinblick auf das in der urartäischen Königstitulatur so seltene MAN KUR.KUR.MEŠ-*ú-e* = *šar mātāti* „der König der Länder" mag das Vorkommen des Titels in einer Inschrift des Rusa II. (ca. 678-654) interessant erscheinen. Denn die Regierungszeit dieses Herrschers überschneidet sich mit der des Assyrers Assurbanipal (668-627), der nach seinem Sieg über Elam 646 u.a. Tribut und Geiseln des Königs Kuraš von Parsumaš empfing.[30] Dieser ist identisch mit Kyros I., Sohn des Teispes, der somit als ungefährer Zeitgenosse des Rusa II. anzusehen ist. Mit diesem chronologischen Anschluß ist als Möglichkeit gegeben: Die Perser haben die urartäische Königstitulatur, wenn auch durch die Vermittlung medischer Nachbarn, direkt von den Urartäern ererbt und die Annahme, daß andere, etwa medische, Herrscher diese Titel geführt und den Persern tradiert hätten, ist nicht zwingend.

Die enge Verbundenheit zwischen Urartäern und Persern, die sich uns auch in der Geschichte der Königstitulatur dokumentiert, ist nichts Neues. Die Königsinschriften der Urartäer wie der Achämeniden, denen wir ja die oben besprochenen Belege verdanken, zeigen in ihrer äußeren Gliederung in Abschnitte mit der stereotypen Einleitung „So spricht der König X ..." den gleichen Aufbau; auf eine auch religionsgeschichtlich interessante Übereinstimmung in der Phraseologie der Inschriften hat erst jüngst O. Szemerényi hingewiesen.[31] Und schließlich dürfen auch die mannigfaltigen Beziehungen in der Architektur und Kunst zwischen

---

[30] Vgl. (7) ^{I}*Ku-ra-aš šar* KUR *Par-su-ma-aš li-i-ti u da-na-n[a]*... (10b) *iš-mi-e-ma* (11) ^{I}*A-ru-uk-ku mār-šu rabû^{u} it-ti man-da-at-ti-š[u]* (12) *a-na e-peš ardūtu^{u-tu} a-na Ni-na-a* (13) *āl be-lu-ti-ja iš-pur-am-ma* „(7) Kyros, der König von Parsumas, hatte von meinem gewaltigen Sieg (10b) gehört und (13) schickte (11) Arukku, seinen ältesten Sohn, mit seinem Tribut (12) zur Bezeugung seiner Unterwürfigkeit nach Ninive, (13) meiner Residenz". Vgl. E. Weidner, AfO 7 (1931/2), 4.

[31] Vgl. O. Szemerényi: Monumentum H. S. Nyberg. 2 (1975), 325-343 zu ap. *vašnā* „Macht".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000383

Urartäern und Achämeniden nicht vergessen werden.[32] Aus all diesen Einzelheiten beginnt sich das Bild einer allgemein-kulturellen Koine im iranischen Bergland am Vorabend der persischen Reichsgründung immer deutlicher abzuzeichnen.

[32] Vgl. R. GIRSHMAN: *Universum der Kunst. Iran: Protoiranier, Meder, Achämeniden* (1964), 295-299.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000384

DIE RHETORISCHEN ELEMENTE IN DER KLASSISCHEN TÜRKISCHEN LITERATUR

VON

TUNCA KORTANTAMER

Als in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts die ersten wichtigen türkischen Werke erschienen, die unter dem Einfluß der islamischen Kultur entstanden — z.B. *Qutadġu Bilig* (geschr. 1069) —, war die Diskussion über die verschiedenen Probleme der Rhetorik in der islamischen Welt noch lange nicht zu Ende geführt.[1] Nicht einmal die allgemein bekannte Dreiteilung von *balāġa* in *ᶜilm al-maᶜānī*, *ᶜilm al-bayān* und *ᶜilm al-badīᶜ* war herausgearbeitet worden. Welche Haltung die türkischen Intellektuellen gegenüber den Fragen der Rhetorik eingenommen haben, wissen wir nicht, denn aus der Zeit zwischen dem 11. und 14. Jahrhundert ist kein einziges Werk der klassischen türkischen Literatur bekannt, das sich mit den Problemen der Rhetorik beschäftigt.[2] Gerade aber während dieser Zeit gewann die Rhetorik in der islamischen Literatur feste Umrisse. Sakkākī (gest. 1226) gilt als derjenige, der dem rhetorischen System das allgemein gültige Konzept gegeben hat, so daß die Verfasser rhetorischer Werke nach ihm meist nur zu seinen Verbesserern, Kommentatoren und Verkürzern wurden. Im dritten Kapitel seines *Miftāḥ al-*

---

[1] Bei unseren Angaben über die Entwicklung der Rhetorik in der islamischen Welt stützen wir uns auf A. Schaade — G.E. von Grunebaum: *Balāgha*, EI². I, 981-983; Grunebaum: *Faṣāḥa*, EI². II, 824-827; *Bayān*, EI². I, 1114-1116; M. Khalafallah: *Badīᶜ*, EI². I, 857-858; ᶜAbdalqāhir al-Jurjānī: *Asrār al-balāgha. The Mysteries of Eloquence*. Ed. Hellmut Ritter. Istanbul 1954, Introduction, 1-24; H.R. Roemer: *Inshā'*, EI². III, 1241-1244.

[2] Bis Aḥmedī (gest. 1412) wahrscheinlich in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts *Badāyiᶜ as-siḥr fī ṣanāyiᶜ aš-šiᶜr* verfaßte, siehe Tunca Kortantamer: *Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Aḥmedī unter besonderer Berücksichtigung seines Dīwāns*. Freiburg 1973, 42 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000385

ᶜulūm behandelt Sakkākī den *ᶜilm al-maᶜānī*, d.h. das Wissen über die verschiedenen Satztypen und deren Verwendung, und den *ᶜilm al-bayān*, d.h. die schöne und abwechslungsreiche Ausdrucksweise, wozu der Vergleich (*tašbīh*), die Metapher (*maǧāz*) und ihr Gegenbegriff (*ḥaqīqa*) sowie die Metonymie (*kināya*) als Hauptelemente gehören. Die Prosodie (*inšāᵓ*) und der Reim (*qāfiya*) zählen zu den Teilelementen des *ᶜilm al-bayān*. Der Rest der Tropen wird unter dem Namen *al-badīᶜ* gesammelt. Al-Qazwīnī, bekannt als Ḫaṭīb Dimašq (gest. 1338), der berühmte Kommentator und Verkürzer Sakkākīs, gab dem rhetorischen System in seinem Werk *Talḫīṣ al-miftāḥ fi l-maᶜānī wal-bayān* die letzte Form. Als terminus technicus für die Rhetorik wurde *balāġa* angenommen, die man in den drei genannten Teilen abhandelte: *ᶜilm al-maᶜānī*, *ᶜilm al-bayān* und *ᶜilm al-badīᶜ*. Diesen besonders bekannten Büchern sind noch die Werke Saᶜd ad-dīn Taftāzānīs (gest. 1389) *Muḫtaṣar at-talḫīṣ*[3] und *Muṭawwal*[4] hinzuzufügen, die lange in der islamischen Welt zur Lektüre der Gebildeten gehörten.[5]

Die Frage, warum und inwieweit sich die türkischen Literaten so lange nicht an den Diskussionen über die Rhetorik beteiligten, läßt sich nicht leicht beantworten. Wenn man an die gute Bildung Yūsuf Ḫāṣṣ Ḥāǧibs,[6] Qāšġarlı Maḥmūds[7] und Edīb Aḥmed b. Yüknekīs[8] denkt, muß man annehmen, daß sie die Fragen der Literatur gekannt haben. Es ist zu einfach anzunehmen, daß die nomadischen Türken, die nach ihrem Eindringen in die islamische Welt in großem Ausmaß die persische Literatur nachahmten, im islamischen Bereich ein wohlgeformtes Gefüge der Rhetorik vorgefunden und nur nach den Standardbüchern hätten

---

[3] Die Verkürzung von Qazwīnīs *Talḫīṣ*.

[4] Ein Kommentar zu demselben Werk von Qazwīnī.

[5] Siehe ᶜAbdalqāhir al-Jurjānī: *Asrār al-balāgha*. Introduction, 6 f.

[6] Ahmet Caferoğlu: *La littérature turque de l'époque des Karakhanides*. In: Fundamenta. II, 267 ff.; A. Dilaçar: *Kutadgu Bilig incelemesi*. (Türk Dil Kurumu Yayınları). Ankara 1972, 21-37.

[7] A. Dilaçar: *Kaşgarlı Mahmut'un kişiliği*. In: Türk Dili Divanü Lugat-it-Türk Özel Sayısı. Ankara 1972, 20-22; G.G. Musabaev: *Kaşgarlı Mahmut'un yaşamı üzerine yeni veriler*. In: Türk Dili Divanü Lugat-it-Türk Özel Sayısı, 110-120; M. Şakir Ülkütaşır: *Büyük Türk dilcisi Kaşgarlı Mahmut*. (Türk Dil Kurumu Yayınları). Ankara 1972, 29-34.

[8] Ahmet Caferoğlu: Fundamenta. II, 267 ff.; Edīb Aḥmed b. Maḥmūd Yüknekī: *ᶜAtebetü'l-ḥaqāyiq*. Hrsg. Reşid Rahmeti Arat. Istanbul 1951, 5 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000386

greifen müssen, und daß darum die klassische türkische Literatur in der Rhetorik, abgesehen von einigen kleinen Besonderheiten, nichts Spezifisches vorzuweisen hätte.

Dieselbe Frage gilt im übrigen auch für die persische Literatur, deren erste unter islamischem Einfluß entstandenen bedeutenden Produkte aus dem 10. Jahrhundert stammen.[9] Wenn man sich daran erinnert, daß die Anfänge der Rhetorik zwar ins 8. Jahrhundert zurückreichen, sie sich aber erst im 13. Jahrhundert als Wissenschaft konstituierte, dann könnte man voreilig meinen—blieben wir nur im Rahmen der bis heute in Betracht gezogenen Schriften über die Rhetorik—, daß Perser und Türken lange kein Interesse an den Fragen der Rhetorik gezeigt und keine besondere Leistung auf diesem Gebiet vorzuweisen hätten, obwohl sie sich während dieser Zeit literarisch fleißig betätigt haben.

Gewiß haben die Perser den äußeren Rahmen der Rhetorik einschließlich des Namens *balāġa* und der Unterteilungen *ᶜilm al-maᶜānī*, *ᶜilm al-bayān* und *ᶜilm al-badīᶜ* (zweigeteilt in *maᶜnawī* und *lafẓī*) von der arabischen Literatur übernommen und die Türken wiederum von beiden, Arabern und Persern, gelernt. Dennoch sind Arabisch, Persisch und Türkisch verschiedene Sprachen mit eigenen Strukturen und spezifischen Ausdrucksmöglichkeiten für die eigene Lebens- und Denkweise, den eigenen Geschmack und die eigene Tradition.[10] Weitere trennende Fak-

---

[9] Als z.B. Firdausī im Jahre 1009 das Šāhnāme zum endgültigen Abschluß brachte, — lassen wir Sakkākī (gest. 1226) und die anderen einmal beiseite —, waren nicht einmal Ǧurǧānīs (gest. 1078) Werke vorhanden.

[10] Schon im 15. Jahrhundert zitierte ᶜAlī Šīr Nevāʾī in seinem Werk *Muḥākemetü l-luġatein* („die Beurteilung der beiden Sprachen"), in dem er sich zu zeigen bemüht, daß die türkische Sprache an Schönheit und Ausdrucksfähigkeit dem Persischen überlegen sei, mehrere Doppelverse, und betonte seine Behauptung nach jedem Beispiel mit Worten wie *Fārsīde bu maẓmūn ki bolmaġay, şāᶜir ni çāre ḳılġay* (d.h. „da es im Persischen dieses Ausdrucksmittel (*maẓmūn*) nicht gibt, was kann der Dichter machen"); *Çūn ögürmek muḳābeleside Fārsī tilde lafẓ yoḳtur, Fārsī-gūy şāᶜir munuñ dik ġarīb maẓmūn edāsıdın maḥrūmdur* (d.h. „weil in der persischen Sprache kein Wort für *ögürmek*, d.h. schreiend weinen, vorhanden ist, ist dem Dichter, der auf Persisch dichtet, ein solcher Ausdruck vorenthalten); *ve bu lafẓ hem aṣlā Türkī üslūbdur* (d.h. „und auch dieses Wort gehört ursprünglich dem türkischen Stil an"), oder *Fārsī-gūy şuᶜarā mundaḳ ḫūb maẓmūn edāsıdın mehcūrdurlar* (d.h. „diejenigen, die auf Persisch dichten, sind von dem Stil entfernt, der solche schönen Ausdrücke ermöglicht") u.ä. Für diese und weitere Beispiele siehe Agah Sirri Levend: *Ali Şir Nevaî*. IV. cilt: *Divanlar ile Hamse dışındaki eserler*. Ankara 1968, 194-197. Die Frage, ob und inwieweit Nevāʾī Recht haben könnte, ist hier nicht wichtig. Er zeigt deutlich die verschiedenen Ausdrucksmöglichkeiten, die die verschiedenen Sprachen erlauben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000387

toren sind die Spuren des eigenen literarischen Erbes, die nicht auf einmal ausgelöscht werden konnten, und die besonderen Wünsche der Leser, wie an zahlreichen Beispielen zu sehen ist.[11] Dies gilt für alle Bereiche der Rhetorik, stilistische Fragen ebenso wie für Metaphern, Metonymien, Vergleiche oder Analogien, deren Wirkung aus der Struktur und dem Sinn entsteht, und auch für den *badīᶜ*.

Einige auffällige Erscheinungen in den Werken der klassischen türkischen Literatur aus der Zeit vom 11. bis 15. Jahrhundert unterstützen diese Annahme. Die literarischen Fragmente aus dem *Dīwānu luġāti t-Türk* und die verschiedenen Texte der vorislamischen Literatur sowie die Produkte der Volksliteratur bieten Vergleichsmöglichkeiten an. Schon *Qutadġu Bilig* — das erste bedeutende Werk aus der Entstehungszeit der klassischen türkischen Literatur, das erhalten blieb — ist in dieser Hinsicht aufschlußreich. Die Beschreibung des Frühlings, die der Ausdrucksweise der Volksliteratur so ähnlich ist,[12] die reiche Verwendung von Sprichwörtern und Redensarten (auf deren Rolle in der klassischen türkischen Literatur RYPKA aufmerksam gemacht hat)[13] und die ab und zu auftauchenden Parallelen zu den uigurischen Gedichten in Bezug auf Reim sowie Wort-, Silben- und Lautwiederholungen fallen sofort auf.[14] Die Tatsache, daß das Maṣnawī *ᶜAtebetü l-ḥaqāyiqü* — abgesehen

---

[11] Z.B. zwangen die Wünsche der türkischen Fürsten Anatoliens und des türkisch sprechenden Volkes einige Künstler, die sich über die türkische Sprache beklagten, ihre Werke türkisch abzufassen und mehrere Übersetzungen vom Persischen und Arabischen ins Türkische anzufertigen, siehe FUAD KÖPRÜLÜ: *Milli edebiyat cereyanının ilk mübeşşirleri*. In: Edebiyat araştırmaları. (Türk Tarih Kurumu Yayını). Ankara 1966, 273 ff.; HASİBE MAZIOĞLU: *Selçuklular devrinde Anadolu'da Türk edebiyatının başlaması ve Türkçe yazan şairler*. In: Malazgirt armağanı. Ankara 1972, 297 ff. — Über die Entwicklung der türkischen Sprache in Anatolien zwischen dem 11. und 12. Jahrhundert mit ausführlichen Literaturangaben siehe ZEYNEP KORKMAZ: *Marzubān-nāme tercümesi*. Ankara 1973, 13-66.

[12] TOURKHAN GANDJEÏ: *Überblick über den vor- und frühislamischen türkischen Versbau*. In: Der Islam 33 (1957), 150.

[13] JAN RYPKA: *Báqí als Ghaseldichter*. Prag 1926, 27; vgl. KORTANTAMER: *Leben und Weltbild*, 12.

[14] Die rhythmischen Elemente wie Zeilen-, Wort-, Silben- und Lautwiederholungen, Reime (*qāfiya*) und Stabreime (*redīf*) erscheinen in den früheren uigurischen Gedichten ziemlich zusammenhanglos; der Reim befindet sich am Anfang des Verses. Später ist der Reim sowohl am Anfang als auch am Ende des Verses zu finden und die rhythmischen Elemente sind besser organisiert; siehe ARAT: *Eski Türk şiiri*. Ankara 1965, 3, 19, 23, 27, 31, 65, 81, 103 f., 116 ff., 127 ff. u.w. In den frühislamischen türkischen Versen, z.B. im *Qutadġu Bilig*, fallen die verschiedenen Wiederholungskom-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000388

von der Einleitung — aus Vierzeilern (*dörtlük*) besteht,[15] daß ᶜAlīs *Qıṣṣa-i Yūsuf* in Vierzeilern mit dem Metrum *heğe* geschrieben wurde,[16] weiterhin die „hellen Augen der Geliebten"[17] oder aber auch die türkische Gedichtform *tuyuġ*[18] gehören zu den erwähnten Erscheinungen. Auch der Einfluß Yūnus Emres in der Entstehungszeit der klassischen türkischen Literatur, dessen Gedichte noch immer im Volk rezitiert werden,[19] ist nicht zu vergessen.

Ähnliche Beispiele können aus den späteren Jahrhunderten ohne besondere Mühe in großer Fülle erwähnt werden:[20] Die von KÖPRÜLÜ *Türkī-i basīṭ* genannte[21] Entwicklung; Neğātīs Verwendung von Sprichwörtern und Redewendungen, sowie sein Verdienst um die Entwicklung der Dichtung mit Hilfe der Volkssprache;[22] Fużūlīs ihm eigene Ausdrucksweise mit Elementen des Āzerī und des Čaġataischen;[23]

---

binationen der Wörter auf, die eine künstlerische Suche darstellen, siehe A. CAFEROĞLU: *Türk dili tarihi*. II, 64 ff.; GANDJEĪ: Der Islam 33 (1957), 142, 156. Dieses Suchen in der Rhythmik erreicht in mehreren Versen aus den Anfängen der altosmanischen Literatur dadurch eine höhere Stufe, daß eine Endung oder ein Wort eine zentrale Stellung in einem Teil des Gedichtes einnimmt und sowohl die Rhythmik als auch den Sinn beeinflußt. Auch ein einziges Wort mit verschiedenen Bedeutungen kann in einem Ghasal den Reim aller Verse bilden, der zugleich auch den Sinn des Gedichts beherrscht. Die rhythmischen Elemente, zu denen sich auch noch die Paranomasie und der Ton der Volkssprache gesellen, sind schon im 15. Jahrhundert äußerst fein bearbeitet worden.

[15] YÜKNEKĪ: *ᶜAtebetü'l-ḥaqāyiq*, 41-81.

[16] Über ᶜAlīs *Qıṣṣa-i Yūsuf* mit weiteren Literaturangaben siehe ZEYNEP KORKMAZ: *Marzubān-nāme tercümesi*, 17 f., 59.

[17] KORTANTAMER: *Leben und Weltbild*, 334.

[18] KÖPRÜLÜ: *Türk klasik edebiyatındaki hususi nazım şekilleri. Tuyuġ*. In: Türkiyat Mecmuası II (1928), 219-242.

[19] WALTHER BJÖRKMAN: *Die altosmanische Literatur*. In: Fundamenta. II, 411 f.

[20] Lassen wir die neuen Gedichtformen wie *šarqī*, *šehrengīz*, *sūrnāme* u.ä., die der klassischen türkischen Literatur eigen sind, oder die originellen Themen beiseite, die sowohl in diesen Gedichten als auch in Werken wie dem *Hevesnāme* von TĀĞĪZĀDE ĞAᶜFER ČELEBĪ (gest. 1515), dem *Ravżatü l-ğinān* von ĞINĀNĪ (gest. 1559), oder dem *Uṣūlnāme* von TAŠLIĞALI YAḤYĀ (gest. 1582) u.ä. begegnen.

[21] Allerdings erreichte diese Tendenz ihr Ziel nicht; siehe darüber ausführlich KÖPRÜLÜZĀDE MEḤMED FUᵓĀD: *Millī edebiyātın ilk mübešširleri ve dīvān-ı Türkī-i basīṭ*. Istanbul 1928; *Milli edebiyat cereyanının ilk mübeşşirleri*. In: Edebiyat araştırmaları, 272-315.

[22] MEHMED ÇAVUŞOĞLU: *Necâti Bey dîvânının tahlili*. (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları). Istanbul 1971, 21-24.

[23] ZEYNEP KORKMAZ: *Fuzulînin dilindeki fonetik ve morfoloji özelliklerine dâir*. In: Fuzulî'nin dili hakkında notlar. Ankara 1956, 4 f.; HASİBE MAZIOĞLU: *Fuzûlî-Hâfız*. Ankara 1956, 139; NİHAD SAMİ BANARLI: *Resimli Türk edebiyatı tarihi*. Fasikül 7. 2. Auflage, 534 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000389

das Vokabular der Seeleute, dessen sich Āgehī in seinen Gedichten bedient;[24] der immer weiter steigende Einfluß der Istanbuler Sprache, die Nābī bewunderte;[25] und schließlich die frivole, fröhliche, lebensvolle Verwendung dieser Sprache bei Nedīm, die den Geist der Tulpenzeit widerspiegelt.[26]

Mit Hilfe der hier erwähnten Beispiele soll nun nicht behauptet werden, die klassische türkische Literatur habe eine weitgehend unabhängige Entwicklung genommen. Natürlich wurde sie maßgeblich von der persischen und, wenn auch weniger, von der arabischen Literatur beeinflußt. Besonders nach dem 15. Jahrhundert wurde das Türkische stark mit dem Arabischen und Persischen belastet.[27] Diese Tatsachen

---

[24] A. Tietze: *XVI. asır Türk şiirinde gemici dili.* In: Türkiyat Mecmuası IX (1946-51), 113-138; Banarlı: *Resimli Türk edebiyatı tarihi.* Fasikül 8, 576 f.

[25] Allerdings begünstigte Nābīs Haltung unter dem Einfluß des ‚indischen Stils' (*sebk-i Hindī*) die Einführung neuen persischen Vokabulars, siehe Meserret Diriöz: *Eserlerine göre Nâbî.* (Ungedruckte Habilitationsschrift). Ankara 1976, 154 ff.; Mine Mengi: *Divan şiirinde hikemi tarzın büyük temsilcisi Nâbî.* (Ungedruckte Habilitationsschrift). Ankara 1975, 54 ff.

[26] Hasibe Mazioğlu: *Nedim'in divan şiirine getirdiği yenilik.* Ankara 1957, 117 ff.; Atilla Özkırımlı: *Nedim.* İstanbul 1974, 20 f.

[27] Wenn von der Beeinflussung der türkischen Sprache durch das Arabische und Persische gesprochen wird, werden zwei wichtige Punkte außer acht gelassen: (a) Erstens beschränkt sich der Einfluß der beiden Sprachen hauptsächlich auf den Wortschatz. Die Morphologie und das syntaktische Gerippe blieben weitgehend unangetastet; siehe J. Matuz: *Zur Sprache der Urkunden Süleymans des Prächtigen.* In: Acta Orient. Hung. XXVI (1972), 286, 292 f.; Matuz: *Die Emanzipation der türkischen Sprache in der osmanischen Staatsverwaltung,* 9; Cevdet Kudret: *Divan şiirine uzaktan merhaba.* In: Türk Dili XXXII, sayı 290 (1975), 656 meint, daß sich auch in fremden Wörtern die Stimme der türkischen Sprache hören lasse. Nach ihm ist mit Ziegeln fremden Ursprungs ein Gebäude im türkischen Stil gebaut worden. (b) Zweitens besteht die klassische türkische Literatur nicht nur aus den Werken, die oft zitiert werden, um zu zeigen, wie stark die Sprache der klassischen türkischen Literatur vom Arabischen und Persischen beeinflußt wurde. Fahir İz: *Eski Türk edebiyatında nesir. XIV. yüzyıldan XIX. yüzyıl ortasına kadar yazmalardan seçilmiş metinler.* İstanbul 1964, V, X f., XII, XIX f., weist auf diesen von den Vertretern der Verwestlichung in der Literatur stammenden Fehler an Hand der Prosa hin und trennt die Prosawerke in drei Gruppen: diejenigen, die in einer einfachen Sprache geschrieben wurden; diejenigen mit einer geschmückten Sprache; sowie diejenigen, die eine Zwischenstellung einnehmen. İz erwähnt auf insgesamt 653 Seiten zahlreiche Beispiele für jede Gruppe. In diesem Zusammenhang muß noch erwähnt werden, daß sowohl in der Prosa als auch in der Dichtung die Sprache desselben Künstlers in demselben Werk, was die Verwendung der arabischen und persischen Wörter angeht, enorme Unterschiede aufweisen kann. Für die Prosa bildet Sînân Pâšâs *Taẕarruᶜnâme* ein gutes Beispiel. Ein kleiner Vergleich zwischen dem ersten Teil, in dem die mystischen Themen behandelt werden, und dem zweiten Teil, in dem vom Leben der Propheten und von den Großen der Religion die Rede ist, veranschau-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000390

dürfen in der Forschung aber auch nicht überschätzt werden, so daß man am Ende die klassische türkische Literatur als eine bloße Imitation ansieht, die keine erwähnenswerten persönlichen Züge mehr besitzt. Der wichtigste Schritt zu einem ausgewogenen Urteil wäre eine gründliche vergleichende Erforschung der Werke selbst unter künstlerischem Aspekt, was bis jetzt vernachlässigt wurde.[28] Für ein solches Unternehmen sind einige Vorarbeiten unerläßlich: Die türkische Literatur über die Rhetorik muß genau festgestellt, untersucht und zu Rate gezogen werden. Dazu gehören sowohl die *balāġa*-Bücher[29] als auch die

---

licht das Ausmaß dieses Unterschiedes. In der Dichtung zeigt sich dieser Unterschied der Sprache sowohl zwischen den verschiedenen Gedichtformen als auch in den verschiedenen Teilen desselben Gedichtes. Z.B. zeigen der Wortschatz einer *qaṣīda* und eines *ġazal* meistens einen merkbaren Unterschied. Genauso unterscheiden sich das Vokabular der Einleitung zu einem *maṯnawī* und das Vokabular des eigentlichen Themas deutlich. Hier muß auch die Bemerkung von MATUZ: *Die Sprache der Urkunden Süleymāns des Prächtigen*, 293, hinzugefügt werden: Nach ihm ist bei der Abfassung einer gewöhnlichen Sultansurkunde um die Mitte des 16. Jh. eine einfache, schmucklose und kaum entfremdete Sprache verwendet worden.

[28] ALİ NİHAD TARLAN: *Necati Beg divanı*, V betont, daß zuerst die Werke aller Dichter sowohl in der klassischen türkischen als auch in der persischen Literatur untersucht und verglichen werden müssen, bevor ein Dichter richtig bewertet werden kann. Aus diesem Grund versuchen er und seine Schüler einerseits die Werke zu edieren, z.B. TARLAN: *Ahmed Paşa divanı*. (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları). İstanbul 1966; *Zatî divanı*. (İstanbul Edebiyat Fakültesi Yayınları.). I. İstanbul 1968. II. İstanbul 1970; HALUK İPEKTEN: *Nâ'ilî'i Kadim divanı*. (Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları). İstanbul 1970; *İsmetî divanı*. (Atatürk Üniversitesi Yayınları Nr. 129). Ankara 1974; *Karamanlı Nizâmî*. (Atatürk Üniversitesi Yayınları Nr. 208). Ankara 1974; MEHMED ÇAVUŞOĞLU: *Yahyâ Bey. Divan*. (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayın Nr. 2233). İstanbul 1977 u.ä., und andererseits das Gesamtmaterial aus dem Inhalt der Werke herauszuschälen, z.B. TARLAN: *Şeyhi divanını tetkik*. (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları Nr. 1070). İstanbul 1964; M. ÇAVUŞOĞLU: *Necati Bey divanının tahlili*. İstanbul 1971; HARUN TOLASA: *Ahmed Paşanın şiir dünyası*. (Atatürk Üniversitesi Yayınlari Nr. 286). Ankara 1973; H. İPEKTEN: *Fuzulî, hayatı, edebi kişiliği, eserleri ve bazı şiirlerinin açıklamaları*. (Atatürk Üniversitesi Yayınlari Nr. 309). Ankara 1973 u.ä.. Allerdings stellen diese Arbeiten, wie ÇAVUŞOĞLU: *Necati Bey divanının tahlili*, 1 ff. zeigt, mehr oder weniger nur ein Inventar der Ausdrucksmittel dar. Zwar werden die Ausdrucksmittel aufgezählt und wird der Sinn, der durch sie entsteht, ausführlich erläutert, aber sie werden in künstlerischer Hinsicht nicht bewertet. Auch in allen anderen Werken werden Beispiele der künstlerischen Elemente zitiert, aber eine begründete Bewertung liegt nicht vor. Für einige Beipiele siehe HASİBE MAZIOĞLU: *Fuzûlî-Hâfız*. Ankara 1956, 209 ff., 302ff.; SEDİT YÜKSEL: *Şeyh Galip. Eserlerinin dil ve sanat değeri*. (Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları). Ankara 1963, 69 ff.; MESERRET DİRİÖZ: *Eserlerine göre Nâbî*, 185 ff. u.ä.

[29] Z.B. das von ŠEYḪ AḤMED B. ḤUDĀIDĀD ṬARĀZĪ für den Timuriden Šāhruḫ (gest. 1447) geschriebene *Funūn el-belāġat* (siehe HERMANN ETHÉ: *Catalogue of Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*. II. Oxford 1930, 1225, Nr. [132], 2170); LUṬFULLĀH B. QUṬBŪ D-DĪN, bekannt als LUṬFĪ (gest. 1494): *Risāle-i*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000391

inšā'-Literatur[30] sowie einige Abschnitte in den didaktischen Werken.[31] Die Bedeutung dieser Texte für den Werdegang der Literatur und die Intensität ihrer Beziehungen zu den zeitgenössischen Kunstwerken dürfen allerdings nicht zu hoch eingeschätzt werden, da sie aus dem stark konservativen Milieu des orthodoxen Madrasa-Studiums stammen:[32] Diese

---

Mevlānā Luṭfī (siehe F.E. KARATAY: *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe yazmalar kataloğu.* II, 50); SÜRŪRĪ (gest. 1561): *Baḥrü l-ma'ārif*; RÜSŪḪĪ (gest. 1631): *Miftāḥ el-belāġa ve mişbāḥ el-feṣāḥa* (siehe GÖLPINARLI: *Mevlana Müzesi yazmalar kataloğu.* II. Ankara 1971, 275) u.ä.

[30] Ausführlich über die *inšā'*-Literatur siehe J. MATUZ: *Über die Epistolographie und Inšā'-Literatur der Osmanen*, 574-594; H.R. ROEMER: *Inṣhā'*. In: EI². III, 1241-1244.

[31] Z.B. behandelt der Abschnitt (*bāb*) 33 im *Murādnāme* (geschr. 1427) BEDR-i DİLŠĀD B. MUḤAMMED B. ORUĞ ĠĀZĪ B. ŠA'BĀNS die Dichtung, siehe ÂMİL ÇELEBİOĞLU: *Sultan II. Murad devri* (824-855/1421-1451) *Mesnevileri.* (Ungedruckte Habilitationsschrift). Atatürk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. Erzurum 1976, 246.

[32] Über die konservative Haltung der Madrasa in Fragen der Dichtung — und ihre Verurteilung in Künstlerkreisen — geben die folgenden Verse ŠEYḪ ĠĀLİBS (gest. 1799), des großen Dichters der klassischen Literatur, vielleicht die besten und eindeutigsten Beispiele:

Olmaz hele suhte kısmı şâir
Etmem o gürûhı bahse dâir

Telhîs şevâhidiyle munlâ
Da'vâ ede nazmı zûr da'vâ

„Besonders aus Madrasa-Leuten wird kein Dichter. Ich finde jene Schar nicht der Rede wert.

Die Madrasa-Schüler machen mit den Beispielen aus dem *talḫīṣ* (dem Werk Qazwīnīs) aus der Dichtung eine so schwierige Sache, als handle es sich um ein juristisches Problem."

ŠEYḪ ĠĀLİB greift auch heftig das an, was die Beamten (*küttāb*) unter Dichtung und dichterischem Leben verstehen:

Diger müteşâirân-i küttâb
Kim ekseri hâcegân-i küttâb

Kerrâke-i sûf pür-mübâhat
Mevc-âver-i bahr-i istılâhat

İndinde muazzam-ı metâlıb
Ezberlene Münşeât-i Râgıb

Sonra bir iki güzelce oğlan
Tenbûr u şerâb u bâzı divan

İş görmede taba gelse nefret
Bunlarla imiş medâr-ı kuvvet

Muglim deme bu demek değil mi
Şâirligi bî-nemek değil mi

„Die anderen sind die pseudo-Dichter unter den Beamten (*küttāb*), meist führende *küttāb*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000392

Texte schildern meistens nur schemenhaft den äußeren Rahmen mit einigen Beispielen, wobei zweifelhaft bleibt, inwieweit diese für ihre Zeit wirklich repräsentativ sind, solange man die Werke selbst nicht kritisch heranzieht und bewertet.[33]

Die biographischen Werke, unter denen die Tezkires einen besonderen Platz einnehmen, sind in dieser Hinsicht zeitbezogener und aufschlußreicher. Wie die Arbeiten Tolasas zeigen, enthalten sie die Wertmaßstäbe einer echten Literaturkritik. Erste Ergebnisse müssen zwar in mühseliger Arbeit aus einem Meer gewonnen und äußerst vorsichtig geordnet werden, aber sie geben wertvolle Hinweise für die Erforschung zeitgenössischer Werke.[34] So machen Sehī, Laṭīfī und ᶜĀšıq Čelebi, alle drei aus dem 16. Jahrhundert, aufschlußreiche Bemerkungen über die Entwicklung eines Dichters,[35] über die Originalität in der Dichtung

---

Sie reden in dem mit Eigenlob gefüllten wollenen Überwurf (d.h. sie loben sich sehr) über das Meer der dichterischen Termini.

[Das Werk] *Münše'āt* von Rāġib auswendig zu lernen, ist für sie das größte Ziel des Lernens.

Dazu [haben sie] ein paar schöne Jünglinge, ein Saiteninstrument (*tanbūr*), Wein und einige Diwane.

Sie geben Kraft, heißt es, wenn man die Arbeit satt hat.

Ist denn das etwas anderes, als hinter Jünglingen her zu sein; ist das denn nicht ein abgeschmacktes Dichterwesen?"

Siehe Şeyḫ Gâlib: *Ḥüsn ü aşk*. Ed. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul 1968, 91, Doppelverse 762-763, 756-761; vgl. Şeyḫ Gâlib: *Hüsn ü aşk*. Ed. Orhan Okay-Hüseyin Ayan. İstanbul 1975, 129, Doppelverse 733-734, 128, Doppelverse 727-732.

[33] Hier bildet Sürūrīs *Baḥrü l-maᶜārif* ein typisches Beispiel. Mit Köprülüs Worten (*Edebiyat araştırmaları*, 282, Fußnote 21) „errang dieses einfache Werk, das der bekannte Gelehrte Sürūrī aus Gelibolu schrieb, indem er aus den persischen Quellen eine Auslese machte, wer weiß warum, großen Ruhm," — den es nicht verdient. Denn Sürūrī behandelt die *belāġa* nur in Stichworten und bringt nicht einmal Beispiele aus der türkischen Literatur für die *belāġa* und die von ihm aufgezählten Symbole, die er von Rāmī (gest. 1392) übernimmt. Die dürftigen Beispiele aus der türkischen Literatur sind meistens seine eigenen Verse. Siehe Sürūrī: *Baḥrü l-maᶜārif*. Hs. Manisa, Nr. 1636-1638.

[34] Harun Tolasa: *Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi tezkireleri'nde şair tetkik ve tenkidi* (Habilitationsschrift, erscheint in den Atatürk Üniversitesi Yayınları). Erzurum 1975; ders.: *Şâir tezkirelerinde örnek verme işlemi*, vorgetragen beim 1. Milli Türkoloji Kongresi (Erscheint in: Türkiyat Mecmuası).

[35] Die Tezkire-Schreiber legen bei der Auswahl der Dichter, über die sie berichten, Wert darauf, zwischen echten und Pseudo-Dichtern zu unterscheiden, wenn sie sich auch aus verschiedenen Gründen nicht immer daran halten können. Sie beklagen sich über einige Günstlinge, die als Künstler Taugenichtse seien, sich aber durch Beziehungen als Dichter doch Vorteile verschafft hätten; siehe Tolasa: *Şâir tezkirelerinde örnek verme işlemi*, 2 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000393

und über die frühere Literatur, und sie erwähnen dabei manchmal den Unterschied zwischen dem türkischen und dem persischen Stil.

Aus ihren Worten erfährt man, daß sich ein Dichter gewöhnlich ziemlich intensiv in der Dichtung ausbildet, indem er zuerst die Rhetorik (*balāġa*) studiert und sich währenddessen Vorbilder unter den bekannten Dichtern sucht. Er imitiert sie fleißig, um an Hand der großen Meister die Geheimnisse der Wortkunst zu entdecken,[36] wobei er es nicht unterläßt, in Dichterkreisen zu verkehren und seine Versuche den erfahreneren Dichtern vorzutragen. Es wird aber betont, und es werden Beipiele dafür gegeben, daß eine solche Tätigkeit allein nicht reicht, um ein guter Dichter zu werden. Wichtiger seien Begabung und Originalität. Diese Tezkire-Schreiber nennen die Namen einiger Dichter aus dem einfachen Volke, die als gute Dichter im Sinne der klassischen türkischen Literatur gelten, obwohl sie nicht gebildet, ja sogar manchmal Analphabeten sind, — eine sehr interessante Tatsache.[37]

Auf die Originalität, für die sie die Worte *īğād*, *ibdāᶜ* und *iḫtirāᶜ* verwenden, legen sie großen Wert. Unter Originalität wird all das verstanden, was die anderen Dichter nicht haben. Es ist eine Änderung und Erneuerung, freilich im äußeren Rahmen der *balāġa*. Originalität kann in der Wahl der Themen, Bilder, Metaphern, Metonymien und Symbole liegen; es kann eine neue Verwendung oder eine Entdeckung

---

[36] Tolasa: *Sehî*, 245 ff., 264, 266. Für eine Aufzählung der notwendigen Leistungen all derer, die schönen Stil (*inšāᵓ*) lernen wollen, siehe Diyārbekirlî Saᶜîd Pāşā: *Mîzânü l-edeb*. İstanbul 1305 (1887), 45 f. Bei der Untersuchung eines Diwans darf nicht vergessen werden, daß die Gedichte nicht chronologisch geordnet sind. Ein Gedicht aus der Jugend, in der der Dichter noch die alten Meister imitierte, kann neben einem Gedicht aus einer späteren Zeit stehen, in der der Dichter vielleicht eine höhere künstlerische Stufe erreichte.

[37] Tolasa: *Sehî*, 54 ff. Die Dichter Ğemîlî, Čaqšırğı Šeyḫî, Siyābî, Raᶜyî, Enverî, Mešrebî, Ẕātî werden von Sehî (*Tezkire-i Sehî*. İstanbul 1325/1907, 137, 121), Laṭîfî (*Tezkire-i Laṭîfî*, İstanbul 1314/1896, 95 f., 113, 163) und ᶜĀšıq Čelebi (G.M. Meredith-Owens: *Meşaᶜir üş-şuᶜarā or Tezkere of Aşık Çelebi*. London 1971, 506, 124 a, 277 a ff.) in dieser Gruppe erwähnt. Interessant sind auch die Berufe der Dichter, die in diesen drei Tezkires erwähnt werden. Von den Hofangehörigen abgesehen, waren hohe Beamte und kleine Bürokraten, Soldaten, Grundbesitzer, Scheiche, Derwische, Lehrer und Handwerker Dichter der klassischen türkischen Literatur; siehe Tolasa: *Sehî, Latîfî, Âşık Çelebi tezkireleri'nde şâir tetkik ve tenkidi*, 79-107. Wie es scheint, war schon im 16. Jahrhundert die klassisch-türkische Literatur nicht mehr nur eine Sache der höheren Schichten und der gebildeten Menschen, sondern auch die breiteren Schichten hatten zu ihr Zugang gefunden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000394

sein; Originalität erstreckt sich auch auf die Verwendung der schmückenden Elemente und den Stil.[38]

Bei der Originalität achtet man besonders darauf, daß nichts direkt vom Persischen übernommen und als eigene Kunst vorgestellt wird, ob es sich nun um den Stil oder die Bilder, Metaphern, Metonymien, Symbole oder sonstigen Tropen handelt. Da eine erstaunliche Kenntnis auf diesem Gebiet allenthalben verbreitet ist, entgeht eine solche Anleihe den Augen der Zeitgenossen nicht und bringt scharfe Kritik ein.[39] Die Verwendung von Ausdrücken wie *šuᶜarā-yı ᶜAǧem ṣanāyiᶜ*,[40] *ṭarz-ı šiᶜirde Türkī ᶜibāret naẓımları šīvesi ve Rūm šāᶜirleri išvesi*[41] und *ᶜAǧem-revīš*[42]

---

[38] Über die Originalität siehe ausführlich TOLASA: *Sehî*, 220 ff., 271 ff., 321 ff.; vgl. ŠEYḪ ĠĀLİBS (*Hüsn ü aşk*. Ed. Gölpınarlı, 89-95, Verse 737-829; ed. Okay-Ayan, 125-140, Verse 708-800) ausführliche Rede von der Originalität der Symbole (*maẓmūn*) in seiner Zeit.

[39] ŠEYḪ ĠĀLİB kritisiert NĀBĪS *Ḫayr-ābād* (siehe M. DİRİÖZ: *Eserlerine göre Nâbî*, 115 ff.) als eine nicht gelungene Imitation von ᶜAṭṭār und nennt ihn sogar einen Dieb:

Mebnâ-yı binâ-yı Hayr-Âbâd
Bir hayırsızın kemâlin îrad

El-hak çalıp alma kıssadır ol
Hırsızlara hayli hissedir ol

Pîrâne tekellüf etmiş el-hak
Vermiş hele kâr-ı düzde revnâk

„Der Grund [der Dichtung] Ḫayr-ābād besteht aus [der Absicht], die Vollkommenheit eines unnützen [Menschen] zum Ausdruck zu bringen.

Bei Gott, es ist eine gestohlene Geschichte! Sie verleiht Dieben eine große Moral.

[Man sieht], fürwahr hat er sich meisterhaft bemüht und der Arbeit des Diebstahls Glanz gegeben."

Siehe ŠEYḪ ĠĀLİB: *Hüsn ü aşk*. Ed. Gölpınarlı, 59, Verse: 207-210; ed. Okay-Ayan, 42, Verse 207-210.

[40] Über Kešfī-i Istanbulī sagt LAṬĪFĪ: *Tezkire-i Laṭīfī*, 283, das folgende: *Ṭarz-ı ġazelde šuᶜarā-yı ᶜAǧem ṣanāyiᶜine muqayyed ve muᶜtād olmaġın vādī-yi šiᶜiri üslūb-ı šuᶜarā-yı Rūmdan dūr ve šuyūᶜ ve šöhretden baᶜīd ve mehǧūr olmušdur*, d.h. „Weil er im Gazelschreiben an die Kunst der persischen Dichter gebunden und gewöhnt war, blieb seine dichterische Art vom Stil der Dichter Rūms entfernt, und blieben ihr Verbreitung und Ruhm versagt."

[41] LAṬĪFĪ: *Tezkire-i Laṭīfī*, 101 f. berichtet über BEŠĪRĪ mit folgenden Worten: *Ekşer-i evqātın diyār-ı Rūmda geçürmegin ṭarz-ı šiᶜirde Türkī ᶜibāret nāẓımları šīvesin ve Rūm šāᶜirleri išvesin riāyet itmišdür*, d.h. „Weil er die meiste Zeit im Land Rūm verbrachte, akzeptierte er in der Art der Dichtung die Ausdrucksweise derer, die auf Türkisch dichten, und die Koketterie der Dichter aus Rum".

[42] ᶜĀŠIQ ČELEBİ (MEREDITH-OWENS: *Meşaᶜir üş-şuᶜarā*, 79a) äußert sich über den VİṢĀLĪ auf die folgende Weise: *Naṭᶜ-ı fürsūñ ferzānesidür, ol sebebden kendi ᶜAǧem-revīš ve laqab-ı Fārisīānesidür*, d.h. „Er ist der ausgezeichnetste auf dem Platz der Perser

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000395

zeigen[43] in ihrem Zusammenhang deutlich, daß die Maßstäbe vorhanden sind, um zwischen dem türkischen und persischen Stil zu unterscheiden.[44]

Gelegentlich weist man auf einen alten Stil mit Worten wie *šuᶜarā-yı selef ṭarzı, qudemā üslūbı* und *ṭavır-ı ġazel-i sābıq*[45] hin, womit, wie es scheint, die Kunst des 14. und sogar noch des 15. Jahrhunderts gemeint ist.[46] Diese Bemerkungen deuten auf die Möglichkeit hin, aus der in biographischen Werken enthaltenen Literaturkritik Hinweise auch über

---

(d.h. in der persischen Art). Aus diesem Grund hat er die persische Art und [besitzt] einen Beinamen wie ein Perser".

[43] Tolasa: *Sehî*, 275 f.

[44] Auch Šeyḫ Ġālibs Verse in seinem Angriff auf Nābī weisen auf diesen Unterschied:

Manzûme-i fârisîveş, ebyât
Bi'l-cümle tetâbû-i izâfât
Inşâya verir egerçi ziynet
Türkî söz içinde ayn-ı siklet
Az olsa eger değildi mâni
Derdik ana belki de sanâyi
. . .
Dersen ki Nizâmî-i girâmî
Etmiş o dahi iltizâmı
Ol tarz-ı Acemdir olmaz îcab
Rindân-ı Acem gözetmez âdâb
Her tavrına iktidâ ne lâzım
Câizse de ictirâ ne lâzım.

„Die Doppelverse, die persischen Gedichten gleich, voll aneinandergereihter Attribute sind, sind — auch wenn sie das Schreiben schmücken —, in der türkischen Sprache eine Last.

Wären sie gering an Zahl, wären sie kein Hindernis, wir würden sie vielleicht gar Kunst nennen.

. . .

Wenn du sagst, der große Niẓāmī habe dasselbe getan,

so ist dies nicht verwunderlich. Es ist die persische Art. Die persischen Freidenker (*rindān*) kümmern sich nicht um die Regeln.

Wozu denn all ihre Eigenheiten nachmachen? Wenn es auch erlaubt ist, warum so weit gehen?"

Siehe Şeyḫ Ġâlib: *Hüsn ü aşk*. Ed. Gölpınarlı, 58, Verse 189-191, 201-203; vgl. ed. Okay-Ayan, 40 f., Verse 189-191, 201-203.

[45] Tolasa: *Sehî*, 275 f.

[46] İsmaïl Hikmet Ertaylan: *Ahmed-i Daᵓi. Hayatı ve eserleri*. İstanbul 1952, 50 findet die Worte *ṭarz-i ġazel-i ṭavır-ı sābıq*... (d.h. die Art seiner Gazele [ist] im alten Stil . . .) unklar. Diese Worte unterscheiden aber auf jeden Fall eindeutig zwischen einer früheren Epoche und ihrer Zeit.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000396

die Wendungen der Literaturgeschichte in späteren Jahrhunderten zu erhalten.[47]

Neben den Tezkires bieten die anderen biographischen Werke, nämlich solche über Staatsmänner, Wissenschaftler, Scheiche, Künstler der schönen Schrift (*ḫaṭṭāṭīn*), Musiker u.ä., und auch diejenigen über die Persönlichkeiten einer Stadt oder einer Gruppe reiches Material zu diesem Thema, das natürlich, wie erwähnt, erst aus diesen Werken ausgelesen und dann geordnet und bewertet werden muß. Zu den biographischen Werken sind auch die Abschnitte über die Dichter in den Chroniken zu zählen.[48]

Zu einer Untersuchung, die die Kriterien der klassischen türkischen Literatur und ihre Entwicklung erforscht, können die Sammlungen (*meǧmūᶜa*), die entweder nur Gedichte oder auch die anderen Produkte der klassischen Literatur enthalten, einiges beitragen, da in ihnen immer eine Auswahl getroffen werden muß, und sie als solche ohne Zweifel in erheblichem Maße den Geschmack ihrer Zeit repräsentieren.[49]

Zahlreiche Künstler bringen ihre Meinung über die Dichtkunst im allgemeinen und in ihrer Zeit, über ihre Zeitgenossen und über die alten Meister nicht selten in den Einleitungen zu eigenen Werken (*dībāǧe*, *muqaddime*, *sebeb-i teᵓlīf* u.ä.) oder bei passenden Gelegenheiten während der Behandlung des Stoffes oder aber am Ende ihrer Werke zum Ausdruck.[50] In diesem Zusammenhang nehmen die Briefsammlungen der Dichter (*münšeᵓāt*) einen kaum zu unterschätzenden Platz ein,[51] außerdem die Sammlungen von Anekdoten über Dichter (*leṭāᵓif*),[52] die nicht

---

[47] Für eine ausführliche Liste und Inhaltsangabe der Tezkires siehe AGAH SIRRI LEVEND: *Türk edebiyatı tarihi*. I., Giriş. Ankara 1973, 251-352.

[48] Siehe ausführlich LEVEND: *Türk edebiyatı tarihi*, 353 ff., 364 ff., 389 ff., 397 ff., 401 ff., 403 ff., 407 ff., 416 ff., 422 ff., 427 ff., 449 ff., 455 ff.

[49] Siehe ausführlich LEVEND: *Türk edebiyatı tarihi*, 166-176.

[50] Das Vorwort von NEVĀᵓĪS (LEVEND: *Ali Şir Nevaî*, I., 52 ff.), FUŻŪLĪS (*Külliyāt-i Fużūlī*. Istanbul 1347/1928, 2-9), NEĞĀTĪS (TARLAN: *Necâti Beg divanı*, 1-4) Diwan und ᶜAṬĀYĪS, TĀĞĪZĀDE ĠAᶜFERS (KÖPRÜLÜ: *Edebiyat araştırmaları*, 289 ff.) und ŠEYḪ ĠĀLIBS (siehe oben die Fußnoten 30, 37, 42) Äußerungen können als einige Beispiele erwähnt werden.

[51] Siehe darüber MATUZ: *Über die Epistolographie und Inšāᵓ-Literatur der Osmanen*. In: ZDMG, Supplementa I, XVII. Deutscher Orientalistentag, Bd. II. Wiesbaden 1969, 577 f.

[52] Siehe LEVEND: *Türk edebiyatı tarihi*, 156 f.; M. ÇAVUŞOĞLU: *Zâtînin Letâyifi*. In: Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi. XVIII, 25-51.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000397

selten eine scharfe Literaturkritik enthalten, und schließlich die mit Schimpfworten beladenen Gedichte, in denen man oft einen Rivalen angreift (*hezeliyyāt*).[53]

Eine besondere Stellung besitzen die Bücher und Schriften über die klassische türkische Literatur aus der Zeit, in der die Verwestlichung der türkischen Literatur begann und sich durchsetzte.[54] Denn die Erforschung der klassischen türkischen Literatur steht stark unter dem Einfluß gerade dieser Werke. Auf sie gehen einige wichtige Fehler zurück, die auch noch die heutige Forschung beeinflussen.[55] Am schwersten wiegt der vernichtende Ton ihrer Äußerungen über die klassische türkische Literatur. Die Beweggründe der Verfasser dieser Bücher und Schriften müssen unbedingt in Erinnerung gerufen und bei der weiteren Forschung zur klassischen türkischen Literatur bedacht werden.

Die Vertreter der modernen Literatur beabsichtigten die Begründung einer vollkommen europäisierten türkischen Literatur. Weil sie selbst stark unter dem Einfluß der französischen Kultur standen, wollten sie

---

[53] Siehe LEVEND: *Türk edebiyatı tarihi*, 154 f.

[54] Der Einfluß des Westens auf das osmanische Reich erreichte im Jahre 1839 einen Wendepunkt, als Rešīd Pāšā die neuen Prinzipien für die Regierung des Landes, die vom Sultan angenommen worden waren, öffentlich verlas. Der Prozeß der Verwestlichung, der eigentlich die ersten Anläufe schon hinter sich gebracht hatte, kam ins Rollen. Die westliche Kultur setzte sich, mit französichem Stempel, durch. Bis zu den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts zeigte sich diese Entwicklung in der Verbreitung der französischen Sprache unter den Intellektuellen, den ersten halboffiziellen Zeitungen, dem ersten Theatergebäude, in dem ausländische Gruppen spielten, dem Militär- und Palastorchester und dem Ballett. Am Ende der fünfziger Jahre erscheinen die ersten Übersetzungen französischer Literatur. Nach dieser Zeit des Speicherns begann am Anfang der sechziger Jahre die Entfaltung, deren Wirkung sich am stärksten in der Politik und Literatur bemerkbar machte. Siehe ausführlich KENAN AKYÜZ: *Modern Türk edebiyatının ana çizgileri*. In: Türkoloji Dergisi, Ankara Üniversitesi, II (1965), 4-14; französische Übersetzung in: Fundamenta II, 465 ff.

[55] Z.B. stand GIBB unter dem Einfluß der osmanischen Literaten, die für die Europäisierung der Literatur kämpften, siehe J. STEWART-ROBINSON: *The Tezkere Genre in Islam*. In: Journal of Near Eastern Studies 22 (1964), 58.; vgl. GIBBs Lob auf REĞĀ'ĪZĀDE MAḤMŪD EKREM in GIBB: *A History of Ottoman Poetry*. I. London 1900, 124. Und ein bekannter und einflußreicher Literaturhistoriker wie FUAD KÖPRÜLÜ gehörte erst zu der Gruppe „*Feğr-i Ātī*" (1909-1913) und dann zur „*Millī Edebiyyāt*", d.h. zur nationalen Literatur, deren Haltung sich gegenüber der klassischen türkischen Literatur von ihren Vorgängern unter den Vertretern der europäisierten Literatur nicht unterschied, siehe AKYÜZ: Türkoloji Dergisi II, 140 ff., 155; Fundamenta. II, 563 ff. Wenn man schon an den großen Einfluß der beiden auf die Forschung denkt, ohne den Kreis zu erweitern, was sehr leicht ist, dann kann man sich ein besseres Bild von den Verhältnissen machen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000398

bei der Schaffung dieser neuen Literatur mit der klassischen türkischen Literatur, die sie als Hindernis ansahen, nichts mehr zu tun haben. Um die Jugend für sich zu gewinnen, glaubten sie, sie müßten die klassische türkische Literatur aus dem Wege räumen. Aus diesem Grund griffen sie damals in fast allen Kritiken die klassische türkische Literatur scharf und polemisch an.[56]

Der erste Angriff kam im Jahre 1866 von Nāmıq Kemāl.[57] Ihm folgte zwei Jahre später Żiyā° Pāšā.[58] So begann die Lawine der Angriffe. Die Vorwürfe gegen die klassische türkische Literatur lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Sie sei fern von Realität und Natur. Ihre Bilder und Metaphern bestünden nur aus leeren Illusionen. Die meisten ihrer Symbole seien absurd und ihre Übertreibungen maßlos. Die wahre Dichtung ersticke in Wortspielen. Diese Literatur kenne keine Dichtung. Sie sei eine bloße Imitation der persischen und arabischen Literatur.[59] Eine neue Literatur könne man nur auf der Volksliteratur aufbauen.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts schien die klassische türkische Literatur erschöpft. Nach Šeyḫ Ġālib hatte sie keinen hervorragenden Vertreter mehr hervorgebracht. Ihre Adepten besaßen nicht die Kenntnisse und Fähigkeiten, die nötig gewesen wären, eine Synthese zwischen der klassischen türkischen und der europäischen Literatur zu schaffen. Die Vertreter der Verwestlichung waren von der französischen Literatur und von den Ideen der französischen Revolution so geblendet,[60] daß sie für

---

[56] Akyüz: Türkoloji Dergisi. II, 66 ff.; auch Fundamenta. II, 505 f.

[57] Nāmıq Kemāl: *Lisān-ı ᶜOṣmāniyyiñ edebiyātı ḥaqqında baᶜżı mülāḥaẓātı şāmildir*, Taṣvīr-i Efkār, II Rebīᶜü l-evvel 1283 (= 15. August 1866), 19 Rebīᶜü l-evvel 1283 (= 19. August 1866). Über die Haltung Nāmıq Kemāls gegenüber der klassischen türkischen Literatur siehe ausführlich, M. Kaya Bilgegil: *Harabat karşısında Namık Kemal*. İstanbul 1972.

[58] Żiyā° Pāšā: *Šiᶜir ve inšā°*. In: Ḥürriyet, sayı II, London 1868. Olcay Önertoy-İsmail Parlatır: *Tanzimat sonrası Osmanlıca metinler*. Ankara 1977, 21-26.

[59] Żiyā° Pāšā lehnt in *Šiᶜir ve inšā°* Dichter wie Neᵭātī, Bāqī und Nefᶜī ab, siehe Önertoy-Parlatır: *Tanzimat sonrası Osmanlıca metinler*, 21 f. Er meint, daß sie keine osmanischen Dichter seien, weil sie unter dem persischen und arabischen Einfluß stehen.

[60] Köprülü: *Edebiyat araştırmaları*, 299 f. meint, daß die Schule von Šināsī, N. Kemāl und Żiyā° Pāšā unter dem Einfluß der Ideen, die von der französischen Revolution und Literatur stammen, gegen die alte feudale klassische Literatur, die vom Hof, von der Medrese, Tekke, Bürokratie und den oberen Schichten gefördert wurde, eine neue bürgerliche Literatur begründen wollte, die den Ideen Heimat (*vaṭan*), Nation (*millet*) und Volk (*ḫalq*) diente.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000399

einen solchen Versuch keinerlei Interesse zeigten. Die Angriffe der Erneuerer ließen die Anhänger der alten Literatur eine Front bilden. So entstand in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts ein heftiger Streit zwischen beiden Richtungen.[61] Die Anhänger der klassischen türkischen Literatur formierten sich unter der Führung von Muᶜallim Nāğī und ihre Gegner wurden von Reğāᵓīzāde Maḥmūd Ekrem, dem Nachfolger Nāmıq Kemāls, angeführt. Der Streit über die Dichtkunst erreichte einen solchen Höhepunkt, daß sich die Regierung im Jahre 1886 gezwungen sah, ihm ein Ende zu setzen.

In diesen achtziger Jahren machte sich der Einfluß der Romantik in der modernen türkischen Literatur immer stärker bemerkbar. Zwar waren auch Spuren des Realismus und des Naturalismus zu finden, aber sie blieben im Hintergrund. Sowohl die Romantik als auch der Druck von seiten ᶜAbd ül-Ḥamīds II. brachte die Literatur vom Dienst an der Politik ab. Der Gedanke wiege schwerer, die Kunst dürfe nur im Dienste der Kunst stehen. Im Jahre 1896 tat sich die neue Generation der Modernen in der Zeitschrift *Şervet-i Fünūn* zusammen, deren Name eine neue Epoche der türkischen Literatur bezeichnete. Sie folgte der französischen Literatur Schritt für Schritt, propagierte alle neuen Bewegungen, Schriftsteller und Dichter, bot fleißig Übersetzungen an und diskutierte über die ästhetischen Probleme. Auch der Kampf gegen die Anhänger der klassischen türkischen Literatur ging weiter. Die Erneuerer errangen den endgültigen Sieg, als Aḥmed Midḥat, der den schwersten Angriff gegen sie gestartet hatte, im Jahre 1898 kehrt machte und ihnen Recht gab. Am Ende des 19. Jahrhunderts, — also innerhalb von dreißig Jahren —, war die klassische türkische Literatur vollkommen aus dem Wege geschafft.[62]

Das Erstaunlichste aber ist die Entwicklung, die sich nach dem Sieg der europäischen Literatur zeigte. Denn zu erwarten wäre gewesen, daß die Angriffswellen nach einer Weile abebben würden. Es war ja kein Gegner, der eine Gefahr bilden könnte, mehr vorhanden. Eine von Vorurteilen freie Forschung hätte möglich sein müssen. Es kam aber

---

[61] Darüber ausführlich Fevziye Abdullah (Tansel): *Muallim Naci ile Recaizade Ekrem arasındaki münakaşalar ve bu münakaşaların sebep olduğu edebî hâdiseler.* In: Türkiyat Mecmuası X (1953), 159-200.

[62] Akyüz: Türkoloji Dergisi II, 74; Fundamenta. II, 511.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000400

nicht zu einem solchen Wendepunkt. Obwohl seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts die klassische türkische Literatur nicht mehr existiert und als solche nie wieder ins Leben gerufen werden kann, haben die Angriffe auf sie nie ein Ende gefunden. Und zwar ändern diese Attacken weder ihren Inhalt noch ihren polemischen Stil. Wie CEVDET KUDRET feststellt, wiederholen sie immer dasselbe.[63] Ohne die Stichhaltigkeit dieser Argumente an Hand der Werke genau zu prüfen, ohne die modernen Methoden der Literaturforschung zu Hilfe zu nehmen, wird die Kritik, die Nāmıq Kemāl und Żiyāʾ Pāšā anbrachten, nur wiederholt. Das gilt auch heute noch.[64] Daß aber eine solche Lage die Forschung in die Irre führen kann, liegt auf der Hand. Der kurze Versuch CEVDET KUDRETS, „alle diese Angriffe, die immer dasselbe sagen," auszusortieren und zu prüfen,[65] zeigt, daß die Forschung mit ihren Urteilen in dieser Hinsicht sehr vorsichtig sein muß.

Die Bücher über die Rhetorik, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts im kaum zu unterschätzender Anzahl zu erscheinen begannen, lassen sich in einige Gruppen einteilen. In eine erste Gruppe können diejenigen eingeordnet werden, die den alten Rahmen der Rhetorik benutzen und sich bei der Einteilung und Beschreibung an die alten Vorbilder halten, obwohl einige der Autoren die Ideen der Verwestlichung vertreten oder doch wenigstens kennen.[66] Sie behandeln die *feṣāḥa* (d.h. die klare, richtige und gute Verwendung des Wortes) und die *belāġa* (Rhetorik) in den Einleitungen ihrer Werke. In den folgenden Abschnitten kommen die *meᶜānī* (d.h. die stilistischen Fragen), der *beyān* (d.h. die schöne und abwechslungsreiche Ausdrucksweise) und der *bedīᶜ* (d.h. die schmückenden Elemente des Wor-

---

[63] CEVDET KUDRET: *Divan şiirine uzaktan merhaba*, 653.

[64] Als typische Beispiele für diese Haltung können die Aufsätze von CEMİL YENER: *Divan edebiyatı ve edebiyatta içerik sorunu.* In: Türk Dili XXXVII, 317, Şubat 1978, 103-106 und MEHMET DELİGÖNÜL: *Divan şiirinden günümüze.* In: Türk Dili XXXVII, 317, Şubat 1978, 93-99 erwähnt werden.

[65] CEVDET KUDRET: *Divan şiirine uzaktan merhaba*, 654-660.

[66] In diese Gruppe können die folgenden Werke eingeordnet werden: ᶜALĪ ĞEMĀLÜ D-DĪN: *Ṣanāyiᶜ-i šiᶜiriyye ve ᶜilm-i bedīᶜ.* İstanbul 1291/1874; AḤMED MİDḤAT: *Belāġat-i ᶜOṯmānī,* 1301/1881; AḤMED ĞEVDET PAŠĀ: *Belāġat-i ᶜOṯmāniyye.* İstanbul 1303/1885; ᶜABDÜ R-RAḤMĀN ŞÜREYYĀ: *Mīzānü l-belāġa.* İstanbul 1303/1885; DİYĀRBEKİRLİ SAᶜĪD PĀŠĀ: *Mīzānü l-edeb.* İstanbul 1305/1887; MEḤMED ᶜABDÜ R-RAḤMĀN: *Belāġat-i ᶜOṯmāniyye.* 1309/1891; MUᶜALLIM NĀĞĪ: *Iṣṭılāḥāt-ı edebiyye.* İstanbul 1307/1889; İSMĀᶜĪL ḤAQQI: *Esrār-ı Belāġa.* İstanbul 1318/1900.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000401

tes).[67] Zum *beyān* gehören in diesen Werken *ḥaqīqa* (d.h. der wirkliche Sinn des Wortes), *meǧāz* (Metapher), *kināye* (Metonymie) und *tešbīh* (Analogie).[68] Der *bedīᶜ* weist drei Teile auf: *ṣanāyiᶜ-i maᶜneviyye* (d.h. Sinnspiele), *ṣanāyiᶜ-i lafẓiyye* (d.h. Wortspiele) und Ergänzungen (*levāḥiq*, *lāḥiqa*).[69] Das interessanteste unter diesen Büchern scheint uns ᶜAbdü r-Raḥmān Şüreyyās *Mīzānü l-belāġa* zu sein, denn er nähert sich dem Thema von einem neuen Gesichtspunkt her. Kurz gefaßt meint er das folgende:[70] Jede Epoche ändert Details der Rhetorik, auch wenn sie nichts von Grund auf ändern kann. Für ein Werk über die osmanische Rhetorik kann weder der arabische noch der persische Stil maßgebend sein. Sogar die Schriften und Reden der anderen türkischen Stämme können nicht für die Festlegung der Regeln als Beleg verwendet werden. Denn jedes Volk besitzt einen eigenen Stil, der mit demjenigen der anderen nicht übereinstimmt. Es fehlt eine Bestandsaufnahme der türkischen Rhetorik. In jeder Sprache ist die Rhetorik ein Produkt der Literaten und der Arbeiten und Kritiken derjenigen, die die Sprache richtig und gut verwenden. Nachdem ᶜAbdü r-Raḥmān Şüreyyā seine Einstellung kundgetan hat, erklärt er, daß er in seinem Buch nur die klassischen und modernen osmanischen Werke für seinen Zweck verwenden wird. Er hält sich an das alte Gefüge der Rhetorik und versucht in diesem Rahmen, am Türkischen eigene Züge und Elemente zu finden.

Die Werke, die wir in einer zweiten Gruppe unterbringen können,[71]

---

[67] Muᶜallim Nāǧīs Buch ist, wie er in seinem Vorwort vermerkt, als Lexikon gedacht, das jedoch ohne alphabetische oder andere Ordnung gedruckt wurde. ᶜAlī Ǧemālü d-Dīn behandelt nur *bedīᶜ* genau im alten Stil, aber auch Vergleich (*tešbīh*) und Metapher (*istiᶜāra*), die eigentlich zum *beyān* gehören, finden bei ihm Erwähnung.

[68] Einige von ihnen finden natürlich in einigen der Werke eine ausführliche, in anderen eine knappe Erwähnung,.

[69] Es heißt: die Ergänzungen bestehen aus den Figuren, die zu den schmückenden Elementen später hinzugefügt wurden. Sie variieren je nach dem einzelnen Werk, aber die Anspielung (*telmīḥ*), Entlehnung (*iqtibās*), Einschiebung (*taẓmīn*) sind in diesem Teil der Werke die meist erwähnten Termini.

[70] ᶜAbdü r-Raḥmān Şüreyyā: *Mīzānü l-belāġa*, 5, 7 f.

[71] In diese Gruppe ordnen wir die folgenden Werke ein: Mīralāy Süleymān Bey: *Mebānīü l-inšāᵓ*. I, İstanbul 1288/1871, II, İstanbul 1289/1872; Reǧāᵓīzāde Maḥmūd Ekrem: *Taᶜlīm-i edebiyāt*. (Erste Ausgabe 1879), İstanbul 1330/1911; Meḥmed Ǧelāl: *ᶜOṯmānlı edebiyātı nümūneleri*. İstanbul 1312/1894; Menemenlizāde Ṭāhir: *ᶜOṯmānlı edebiyātı*. İstanbul 1314/1896; Süleymān Fehmī: *Edebiyyāt*. İstanbul 1320/1902; Aḥmed Rešīd: *Naẓariyyāt-ı edebiyye*. I-II, İstanbul 1328/1910; Köprülüzāde Meḥmed Fuᵓād-Süleymān Šehābü d-dīn: *Maᶜlūmāt-ı edebiyye*. İstanbul 1330/1911.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000402

sind von der westlichen, d.h. hauptsächlich von der französischen Literatur stark beeinflußt. Unter diesem Einfluß versuchen sie alle, in das alte System neue Kenntnisse und Ideen einzufügen, den traditionellen Rahmen zu erweitern, oder das alte und neue Material der Rhetorik von neuem zu ordnen. Trotz aller Versuche gelingt ihnen weder eine Synthese, der Erfolg bestimmt sein kann, noch eine neue Systematik der Rhetorik, die von den alten Konventionen befreit ist. Das alte Gefüge schimmert immer wieder durch, obwohl alle die altbekannte Klassifizierung vermeiden. Sie kennen die jüngst zuvor in der türkischen Literatur erschienenen Bücher über die Rhetorik und die Produkte der modernen türkischen Literatur und behaupten, daß sie die Sache besser als ihre Vorgänger machen würden. Jedoch stehen Altes und Neues in ihren Büchern nebeneinander; ihre Argumente wirken aufgesetzt.

Süleymān Beys *Mebānī ül-inšā'* gehört eigentlich, wie schon der Name besagt, zur bereits erwähnten *inšā'*-Literatur. Er hat aber, so weit es uns bekannt ist, als erster versucht, auch europäische Ansichten in Betracht zu ziehen[72] und die Elemente der Rhetorik neuzuordnen. *Mebānī ül-inšā'* bildet eine Vorstufe für Reğā'īzāde Maḥmūd Ekrems *Ta'līm-i edebiyyāt*, das alle Bücher über die Rhetorik aus dieser zweiten Gruppe mehr oder weniger beeinflußt hat. Im Vorwort gibt Reğā'īzāde bekannt, daß er für sein Werk sowohl die alten *belāġa*-Bücher als auch europäische Werke benutzt hat. Die Beispiele im *Ta'līm-i edebiyyāt* stammen weitgehend aus der klassischen türkischen Literatur. Im zweiten Abschnitt (*qısm*) seines *'Oṣmānlı edebiyyātı nümūneleri* mit der Überschrift *edebiyyāt* („Literatur") folgt Meḥmed Ğelāl, wie er selbst im Vorwort zum Ausdruck bringt, Reğā'īzādes *Ta'līm-i edebiyyāt*. Dagegen versucht Menemenlizāde Ṭāhir, Reğā'īzādes System zu erweitern und zu ändern. Auch er betrachtet die Rhetorik, wie Reğā'īzāde, als eine Stilfrage. Süleymān Fehmīs *Edebiyyāt* zeigt deutlich, daß er sowohl von Reğā'īzāde als auch von Menemenlizāde beeinflußt ist. Eine weitere und höhere Stufe bildet Aḥmed Rešīds Werk *Naẓariyyāt-ı edebiyye*, das dieser Reğā'īzāde gewidmet hat. Er meint, man müsse bei der Suche nach den Regeln und Elementen der Rhetorik weder unter dem Druck der alten Begriffe noch nach Lust und Laune, sondern nur nach wissenschaftlichen

[72] Siehe Matuz: *Über die Epistolographie und inšā'-Literatur der Osmanen*, 578; Vasfi Mahir Kocatürk: *Türk edebiyatı tarihi*. Ankara 1970.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000403

Prinzipien handeln. Als Wissenschaft nimmt er die Psychologie zuhilfe. Er benuzt zwar die alten *belāġa*-Termini, aber funktioniert sie weitgehend um. Den Verstand (*zihn*), den schon seine Vorgänger am Anfang ihrer Stiluntersuchungen erwähnten, stellt er in den Vordergrund, indem er meint, die Ideen, Gefühle und Bilder müßten erst im Verstand, in dem sie ihre Quelle haben, entstehen, klare Umrisse gewinnen und dann eine Form annehmen, die zur Mitteilung dient. Aus diesem Grund betrachtet er den Stil unter zwei Gesichtspunkten: Sinn und Wort. Auf dieser Annahme baut er seine Rhetorik auf.

Die Werke, die wir in einer dritten Gruppe zusammenfassen, [73] stammen alle aus der republikanischen Zeit, also aus dem Zeitraum zwischen den zwanziger und siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts. Einige unter ihnen sind als Hilfsbücher für Gymnasiasten gedacht; die Autoren bemühen sich aus diesem Grund, den Stoff den Schülern möglichst zusammenfassend und verständlich anzubieten. Den Verfassern dieser Bücher, aber auch der anderen Werke aus dieser Gruppe, geht die Dynamik der Vertreter der zweiten Gruppe ab. Abgesehen von einigen sehr wenigen unter ihnen, versuchen sie nicht mehr, neue Aspekte einzuführen und die Auffassungen über die Rhetorik zu vervollkommnen. Zwar ist durch die Bekanntschaft mit den anderen Literaturen der Welt das Monopol des französischen Einflusses aufgehoben, aber er ist immer noch bemerkbar. Denn diese Werke lehnen sich weitgehend an ihre Vorgänger in der türkischen Literatur an und geben ohne bedeutende Unterschiede mehr oder weniger denselben Stoff in den Grundzügen wieder, die sich am Anfang des 20. Jahrhunderts herauskristallisierten. [74]

---

[73] Sie bestehen aus den folgenden Werken: ᶜAlī Ğānīb (Yöntem): *Edebiyyāt.* İstanbul 1926; Tahir-ül Mevlevî: *Edebiyat lugatı.* (geschr. 1935). Ed. Kemal Edib Kürkçüoğlu. İstanbul 1975; Saadeddin Nüzhet (Ergun): *Edebiyat ve edebiyat tarihi özü.* İstanbul 1939; İsmail Habib Sevük: *Edebiyat Bilgileri.* İstanbul 1942; Agah Sirri Levend: *Divan edebiyatı. Kelimeler ve remizler, mazmunlar ve mefhumlar.* İstanbul 1943; Ali Nihad Tarlan: *Edebî sanatlar.* İstanbul 1947; Nihad Sami Banarlı: *Edebî bilgiler.* 4. Auflage, İstanbul 1948; Mehmed Karaca: *İzahlı edebî sanatlar antolojisi.* İstanbul 1960; Kemal Gariboğlu: *Edebiyat bilgileri, batı'da ve bizde edebî akımlar (ecole'ler).* Ankara 1965; Seyit K. Karalioğlu: *Edebî sanatlar antolojisi.* İstanbul 1969; Rauf Mutluay: *100 soruda edebiyat bilgileri.* İstanbul 1972; Rifki Yazici: *Örneklerle edebî sanatlar.* 2. Auflage, Erzurum 1976.

[74] Das Erstaunlichste an allen Büchern über die Rhetorik aus dieser Zeit ist, wie fern sie der zeitgenössischen türkischen Literatur bleiben, was die Rhetorik angeht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000404

Neben zahlreichen Büchern und Schriften über die Rhetorik liegt noch ein Berg von Artikeln, Aufsätzen und verschiedenen Schriften vor, bis hin zu Interviews in Zeitungen und Zeitschriften, die während des Verwestlichungsprozesses erschienen. Mit ihnen beginnt eine Kette der Publikationen, die ununterbrochen bis zum heutigen Tage reicht. Diese Publikationen müssen in der Forschung mit großer Vorsicht geprüft werden, weil sie, wie erwähnt, fast immer Mittel und Ausdruck eines Kampfes zwischen der osmanischen und abendländischen Kultur waren.

An diesem Punkt kehren wir zu unserem Leitgedanken zurück und fassen zusammen: Um das Wesen der klassischen türkischen Literatur richtig zu verstehen und ihre Stellung sowohl im islamischen Kulturbereich als auch in der Weltliteratur zu bestimmen, müssen erst ihre eigenen Mittel für die künstlerische Tätigkeit, ihre eigenen Maßstäbe für die Bewertung der Kunstwerke sowie die Entwicklungen und Änderungen dieser Maßstäbe im Laufe der Zeit genau festgestellt werden. Dann gilt es, sie mit denjenigen Werken, deren Einfluß in Frage kommt, zu vergleichen. Dabei ist besonders zu beachten, daß die Vorurteile, die aus verschiedenen Gründen — z.B. wegen mangelhafter Kenntnisse und ungenügender Informationen, auf Grund der Irrtümer früherer Forscher, unwissenschaftlicher und polemischer Schriften oder politischer Ansichten — entstehen können, die Forschung nicht in die Irre führen. Für eine Feststellung der künstlerischen Mittel und Maßstäbe bilden die Werke selbst das primäre Material. Für eine solche Untersuchung aber müssen die *belāġa*-Bücher, die *inšā°*-Literatur, die biographischen Werke,

---

Die moderne türkische Literatur hat sich weiterentwickelt und besonders nach dem zweiten Weltkrieg zahlreiche Künstler hervorgebracht, die immer wieder bemerkenswerte Versuche mit den Mitteln und Wegen der Rhetorik unternehmen. Lassen wir z.B. alles andere beiseite und bleiben wir nur auf der Ebene des *beyān* und der *bedī°*, und erinnern wir uns an einige Namen aus den letzten dreißig Jahren wie Behçet Necatigil, Turgut Uyar, Hilmi Yavuz und Ahmet Necdet, die nicht selten die Elemente aus der klassischen türkischen Literatur erfolgreich modernisieren und verwenden. Zwar werden in den Büchern über die Rhetorik mehrere Beispiele aus der zeitgenössischen Literatur zitiert, aber diese Beispiele dienen dazu, die Elemente, die sich am Anfang des 20. Jahrhunderts in den Büchern über die Rhetorik herauskristallisierten, verständlicher darzubieten. Mit anderen Worten, die allgemeinen Bücher über die Rhetorik kümmern sich seit mehr als einem halben Jahrhundert nicht um die Entwicklung der zeitgenössischen türkischen Literatur. Es gibt nur einige Anläufe, die als Erläuterungen zu den Gedichten oder als Einzeluntersuchungen auftauchen. Als ein Beispiel sei erwähnt: HÜSEYİN CÖNTÜRK: *Behçet Necatigil ve Edip Cansever üstüne.* Ankara 1964.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000405

Gedichtsammlungen und Briefsammlungen, darüber hinaus gelegentliche Äußerungen über diese Fragen in den verschiedenen rhetorischen Schriften aus der Verwestlichungsepoche und aus der Gegenwart sowie die Ergebnisse der Forschung zu Hilfe genommen werden. Vor allem aber muß die vielfältige Entwicklung der Methoden, die sich wie in allen anderen wissenschaftlichen Bereichen auch in der Literaturforschung zeigt, berücksichtigt werden. Die Ergebnisse, die auf diese Weise erzielt werden, werden überzeugend aussagen, was die klassische türkische Literatur wirklich war, und wie sie heute beurteilt werden kann.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000406

NOTES ON AITAMIŠ, A MONGOL MAMLŪK

BY

DONALD P. LITTLE

As a reputed expert on the *yāsa* of Čingiz Ḫān at the Mamlūk court, the amir Saif ad-Dīn Aitamiš al-Ašrafī al-Muḥammadī has long intrigued scholars interested in Mongol influence on the Mamlūks. Most recently Professor DAVID AYALON reviewed the biographical data to show that although Aitamiš may be a significant figure in Mamlūk-Mongol relations, there is little evidence to support the claim of the contemporary historian AṢ-ṢAFADĪ (d. 764/1363) and the later historians who used him that Aitamiš or anyone else, implemented the *yāsa* at the Mamlūk court.[1] In this article I shall use manuscript material which was not available to AYALON, attempting to sketch more fully the role of Aitamiš as intermediary between Mamlūks and Mongols in the context of his whole career. AYALON relied chiefly on AṢ-ṢAFADĪ's biography of Aitamiš,[2] one of the main sources for this figure; I shall use the other, the historian AL-YŪSUFĪ (d. 759/1358), as preserved in an extant fragment of his history and in quotations and paraphrases cited by later historians.[3] AL-YŪSUFĪ is an excellent source for this purpose as he was a close friend of Aitamiš; in fact, AL-YŪSUFĪ says that he owed his advancement and

---

[1] *The Great Yasa of Chinkiz Khan: A Re-examination.* In: Studia Islamica 33 (1971), 97-140, 34 (1971), 151-80, 36 (1972), 113-58, 38 (1973), 107-56. The section on Aitamiš, with references to primary and secondary sources, occurs in 38, 131-46.

[2] In *Aʿyān al-ʿAṣr wa-Aʿwān an-Naṣr.* Istanbul Atıf Efendi MS 1809, fol. 105a, and *al-Wāfī bi-l-Wafayāt.* IX, ed. Josef van Ess. Beirut 1974, 440.

[3] A fragment of his chronicle, *Nuzhat an-Nāẓir fī Sīrat al-Malik an-Nāṣir*, is preserved in Istanbul Ayasofya MS 3434. Quotations and paraphrases are found in AL-MAQRĪZĪ, AL-ʿAINĪ, and AŠ-ŠUǦĀʿĪ. Cf. LITTLE: *The Recovery of a Lost Source for Baḥrī Mamlūk History.* In: JAOS 94 (1974), 42-54, and *An Analysis of the Relationship between Four Mamluk Chronicles for 737-745.* In: JSS 19 (1974), 252-68.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000407

success to him since Aitamiš on two occasions presented him to the sultan and the viceroy and, at his death in 736/1336, left him a legacy of two thousand dirhams.[4] Other Mamlūk historians will be cited for the exceedingly few references to Aitamiš which they contain.

Before turning to our primary concern, I shall outline such features of Aitamiš's career as are known in order to place his Mongol activities in perspective. Originally purchased by Qalāʾūn (d. 689/1290), who gave him to his son al-Ašraf Ḫalīl (d. 693/1294),[5] Aitamiš flourished during the third reign of an-Naṣir Muḥammad (709-41/1309-41), into whose service he passed upon al-Ašraf's death. Aitamiš was not one of the major amirs of that sultan; that is to say he never held one of the highest posts in the Mamlūk state nor mounted a large military campaign. For the most part his activities were inconspicuous and, as such, did not draw the attention of annalists other than AL-YŪSUFĪ and those who drew upon his work.[6] Aitamiš did hold various offices in the government, none of which amounted to much. This administrative aspect of his career began and ended as a provincial governor, first as viceroy of al-Karak (709-11/1309-11), where he had accompanied an-Nāṣir into voluntary exile in 708/1309[7] and in the end, in the year of his death, as viceroy of Ṣafad, where an-Nāṣir, in an uncharacteristic act of compassion, sent him when he realized that Aitamiš was suffering from incurable hemiplegia (*al-fāliǧ*) and could not perform the duties of an officer at court.[8] While it is true that Aitamiš did act in 712/1313 as sultan-in-absence (*nāʾib al-ġaiba*) and is credited for controlling the city through "fear and harshness

---

[4] This information comes from AL-YŪSUFĪ's biography of Aitamiš in *Nuzha*, fol. 132a.

[5] *Ibid.* fol. 129b. AL-YŪSUFĪ is the only historian to identify Qalāʾūn as the original owner of Aitamiš.

[6] The contemporary historian IBN AD-DAWĀDĀRĪ, for example, mentions him only once in the whole *ad-Durr al-Fāḫir fī Sīrat al-Malik an-Nāṣir*. Vol. IX of *Kanz ad-Durar wa-Ǧāmiᶜ al-Ġurar*, ed. Hans Robert Roemer. Cairo 1960, 368, in a routine list of amirs.

[7] AL-YŪSUFĪ: *Nuzha*. fol. 130a; AL-MAQRĪZĪ: *Kitāb as-Sulūk li-Maᶜrifat Duwal al-Mulūk*. II, ed. M. M. Ziada. Cairo 1941-58, 44-45. IBN ḤAǦAR AL-ᶜASQALĀNĪ: *ad-Durar al-Kāmina fī Aᶜyān al-Miʾa aṯ-Ṯāmina*. I, ed. M. S. Ǧādd al-Ḥaqq. Cairo 1966, 452-53.

[8] AL-YŪSUFĪ: *Nuzha*. fol. 130b; cf. AṢ-ṢAFADĪ: *Aᶜyān*. fol. 105a, and *Wāfī*. IX, 440; IBN ḤAǦAR: *Durar*. I, 453; IBN TAǦRĪ BIRDĪ: *al-Manhal aṣ-Ṣāfī wa-l-Mustaufī baᶜda l-Wāfī*. Istanbul Ahmet III MS 3018, fol. 157b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000408

(*muhāba wa-ṣarāma*)", this period at the pinnacle of power was brief, covering the sultan's pilgrimage to Mecca.[9] Otherwise, Aitamiš occasionally served in various minor administrative capacities. In 715/1315 he was one of several amirs who assisted in the Nāṣirī cadastral survey (*rauk*) in the capacity of inspector (*kāšif*),[10] and in 721/1321 and 729/1329 he was asked to look into irregular financial and property affairs which came to the sultan's attention.[11] Three times, in 724/1324, 731/1331, and 734/1334, he served as *amīr rakb*, leader of the Egyptian pilgrims to Mecca.[12] In 732/1332 he was put in charge of improving the port of al-ᶜAqaba.[13] His military activities were also low keyed. On three occasions he is known to have led small expeditions against unruly Arab subjects: in 717/1317 and 731/1331 he headed detachments sent to Mecca to restore order amongst feuding members of the Šarīfan family who served as amirs of Mecca under Mamlūk sovereignty;[14] and in 719/1319 Aitamiš led a group of three hundred horsemen into the Barqa area in order to bring a rebellious tribe back to obedience.[15] All three of these military missions, it should be noted, were successful, and in each of them Aitamiš served with distinction. Two quasi-military missions of which we have knowledge were Aitamiš's pursuit and capture of two mamlūks who had escaped from Alexandria prison in 720/1320[16] and his service as escort to the amir Arġūn, whom an-Nāṣir exiled to Aleppo in

---

[9] Ibn Ḥaǧar: *Durar*. I, 453; cf. al-Yūsufī: *Nuzha*. fol. 130a; al-Maqrīzī: *Sulūk*. II, 120; al-ᶜAinī: *ᶜIqd al-Ǧumān fī Taᵓrīḫ Ahl az-Zamān*. Istanbul Ahmet III MS, fol. 301b; Ibn Taġrī Birdī: *an-Nuǧūm az-Zāhira fī Mulūk Miṣr wa-l-Qāhira*. IX, 35, 59.

[10] Al-Yūsufī: *Nuzha*. fol. 130a; al-Maqrīzī: *Sulūk*. II, 148; al-ᶜAinī: *ᶜIqd*. fol. 311b; Ibn Taġrī Birdī: *Nuǧūm*. IX, 42.

[11] 721: al-Maqrīzī: *Sulūk*. II, 231; 729: al-ᶜAinī: *ᶜIqd*. fol. 385a.

[12] 724: al-Fāḫirī, fragment in: *Beiträge zur Geschichte der Mamlūkensultane*. Ed. K. V. Zetterstéen. Leiden 1919, 175; al-Maqrīzī: *Sulūk*. II, 259; 731: al-Ǧazarī: *Taᵓrīḫ al-Ǧazarī*. Istanbul Köprülü MS 1037, 225; 734: *ibid*. 346; al-Fāḫirī: *Beiträge*. 188.

[13] Al-Maqrīzī: *Sulūk*. II, 353; al-ᶜAinī: *ᶜIqd*. fol. 399b; Ibn Taġrī Birdī: *Nuǧūm*. IX, 104.

[14] 717: al-Fāḫirī: *Beiträge*. 166; an-Nuwairī: *Nihāyat al-Arab fī Funūn al-Adab*. Leiden Or. MS 20, fol. 87a; 731: al-Yūsufī: *Nuzha*. fol. 130a; al-ᶜAinī: *ᶜIqd*. fols. 392a-93a.

[15] Al-Fāḫirī: *Beiträge*. 168; al-Yūsufī: *Nuzha*. fol. 130a; al-Maqrīzī: *Sulūk*. II, 190-91; al-ᶜAini: *ᶜIqd*. fol. 323a; Ibn Ḥaǧar: *Durar*. I, 453.

[16] Al-Maqrīzī: *Sulūk*. II, 202; al-ᶜAinī: *ᶜIqd*. fol. 374a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000409

727/1327.[17] Curiously, given the modesty of his military achievements, Aitamiš enjoyed the reputation of an accomplished warrior. According to AL-YŪSUFĪ,

> When the sultan would sit in private with his elite amirs and the subject of war (*furūsīya*) would come up and they would enumerate various persons, the sultan would say, 'You are talking about people who *saw* such things! If you want to mention someone who *did* them, mention Aitamiš — the finest of men! He was sent on no mission that he did not perform, took part in no war that he did not win!' And he was praised by all who were present.[18]

But it was obviously for his diplomatic skill, the ease with which he could handle difficult persons and ticklish situations, that Aitamiš stood out, so that an-Nāṣir frequently used him as his envoy. Thus, early in his career, he was sent by an-Nāṣir, in exile at al-Karak, to drum up support among the Mamlūk amirs of Syria for an-Nāṣir's return to power; in this endeavor he was by and large successful.[19] In the same year (709/1309), he also succeeded in persuading the fleeing ex-sultan al-Malik al-Muẓaffar Baibars to accept an-Nāṣir's offer of clemency and to return to Cairo.[20] But in 711/1311 Aitamiš failed in dissuading a group of prominent amirs from taking refuge from an-Nāṣir with his enemy the Ilḫān.[21] The best evidence of Aitamiš's accomplishments as a diplomat can be seen in the three missions that he undertook for an-Nāṣir to the Ilḫān Abū Saᶜīd in 722/1322, 726/1326, and 728/1328,[22] the first of which resulted in his promotion to the highest rank in the Mamlūk army — amir of one hundred and commander of one thousand.[23] Although his knowledge of Mongol language and customs was obviously a primary consideration for choosing him as envoy to the Ilḫāns, other

---

[17] AL-MAQRĪZĪ: *Sulūk*. II, 279; AL-ᶜAINĪ: *ᶜIqd*. fol. 374a.

[18] *Nuzha*. fol. 130b; cf. IBN ḤAǦAR: *Durar*. I, 453, who obviously paraphrased these remarks.

[19] AL-MAQRĪZĪ: *Sulūk*. II, 57-62; IBN TAĠRĪ BIRDĪ: *Nuǧūm*. VIII, 245-47, 258-60.

[20] AL-MAQRĪZĪ: *Sulūk*. II, 78; IBN TAĠRĪ BIRDĪ: *Nuǧūm*. VIII, 272.

[21] AL-MAQRĪZĪ: *Sulūk*. II, 109-11.

[22] For information on these missions see below.

[23] AL-YŪSUFĪ: *Nuzha*. fol. 130b. He had been promoted to the rank of amir in 709/1310, when an-Nāṣir returned from al-Karak. AL-MAQRĪZĪ: *Sulūk*. II, 77; IBN TAĠRĪ BIRDĪ: *Nuǧūm*. IX, 14.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000410

factors were also involved. According to AL-YŪSUFĪ when Abū Saᶜīd first proposed peace negotiations to an-Nāṣir he stipulated that the Mamlūks' envoy should be a man of "confirmed religion and honesty". In compliance an-Nāṣir chose Aitamiš because "he was a good man, truthful and intelligent, who could read and write the language of the Tatars";[24] also because he "was famous in the Turkish dynasty for his extreme restraint, his high seriousness, his truthfulness, the strength of his knowledge and the abundance of his nobility".[25] That Aitamiš did indeed live up to these high expectations is indicated by Abū Saᶜīd's subsequent insistence that an-Nāṣir send no messenger but him.[26]

Quite apart from Aitamiš's character traits, it is clear that his descent was a determinate feature in his life. What exactly was his descent? According to AL-ᶜAINĪ, who was probably paraphrasing AL-YŪSUFĪ, he was "of pure Mongol stock (*min ḫāliṣ ǧins al-Muġul*)".[27] On an occasion when Aitamiš was directly questioned about his *ǧins*, AL-ᶜAINĪ records his reply only as "my racial origin is such and such (*aṣl ǧinsī kaḏā*)". Whatever else *kaḏā* may have been, it was impressive, for it prompted a Mongol amir who was himself "the greatest Mongol of that *ǧins* from which Aitamiš traced his ancestry" to prick up his ears and remark, "this is a man of noble origin (*hāḏā raǧul aṣīl*)".[28] On the other hand, AL-YŪSUFĪ in his own text states that Aitamiš was "of Tatar stock (*Tatarī al-ǧins*)".[29] Both passages, moreover, assert that Aitamiš's features betrayed his racial origin, be it Tatar or Mongol. AL-YŪSUFĪ: "*Fa-talawwaḥa min waǧhihī wa-huwa šābb annahū Tatarī*".[30] AL-ᶜAINĪ: "*Wa-kāna Aitamiš min ḫāliṣ ǧins al-Muġul fa-waǧhuhū kāna yadullu ᶜalā ǧinsihī*".[31] In this article I shall assume that the two terms *Muġul* and *Tatar* are interchangeable, as indeed they almost always are, but to guard against possible exceptions I shall adhere to the specific terms used in the texts. During the reign

---

[24] AL-ᶜAINĪ: ᶜ*Iqd*. fol. 339b.

[25] *Ibid*. fol. 344b.

[26] AL-YŪSUFĪ: *Nuzha*. fol. 130b; IBN ḤAǦAR: *Durar*. I, 453.

[27] AL-ᶜAINĪ: ᶜ*Iqd*. fol. 345a.

[28] *Ibid*.

[29] *Nuzha*. fol. 129b.

[30] *Ibid*.

[31] ᶜ*Iqd*. fol. 345a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000411

of Kitbuġā (694-96/1295-97), Aitamiš's Tatar appearance drew the attention of the amir Qibǧaq, who addressed him in Tatar and discovered that he was fluent in both the spoken and written language. As a result Qibǧaq had Aitamiš's pay raised and later recommended him to Kitbuġā as someone who could read and answer a letter "from the east". The excellence of Aitamiš's reading and writing in Tatar inspired Kitubġā to award him "a suitable fief".[32] According to his friend, AL-YŪSUFĪ, Aitamiš himself believed that "his speaking and writing [Tatar/Mongolian] was the reason for his prosperity (*wa-aḫbaranī anna kalāmahū wa-kitābatahū kāna sababan li-saᶜādatihī*)".[33] This anecdote gains considerably in plausibility if it is realized that Qibǧaq also spoke and wrote Mongolian fluently: "*wa-kāna faṣīḥan fī l-luġa al-muġūlīya, muǧīdan fī kitābatihī kamā taǧayyada kitāb al-ᶜarabīya*".[34] Moreover, Qibǧaq was the son of an eminent scribe who excelled in writing Mongolian ("*wa-anna abāhu kāna raᵓsan min ruᵓūs al-kitāba bi-l-muġūlīya, muǧīdan fī t-tarassul fīhā*") and had himself been a scribe to a Mongol prince ("*annahū kāna kātiban li-Ḥasan Tiqū aḥad nūwiniyāt al-Muġūl*").[35] Kitbuġā was also a Mongol but was illiterate.[36] Though Qibǧaq could have undertaken the correspondence with the Mongol courts, he obviously did not choose to do so. At any rate it seems probable that the number of Mongol mamlūks who could read and write Mongolian was small; otherwise the historians would not have made it a point to draw attention to those who did. Four persons are known to have written official letters in Mongolian during the first half of the eighth century: Aitamiš, Ṭāyarbuġā, one ᵓR-ġ-d-l-q a -Targumān, and Qūṣūn as-Sāqī.[37] According to AṢ-ṢAFADĪ Aitamiš normally handled Mongol correspondence and was replaced by Ṭāyarbuġā when the former was absent from the capital.[38] However, Ṭāyarbuġā, the maternal uncle of an-Nāṣir, did not arrive in Cairo until 726/1326.[39]

---

[32] AL-YŪSUFĪ: *Nuzha*. fol. 129b.

[33] *Ibid.*

[34] AṢ-ṢAFADĪ: *al-Wāfī bi-l-Wafayāt*. Istanbul Ahmet III MS 2920, XXIV, fol. 81b.

[35] *Ibid.*

[36] ULRICH HAARMANN: *Alṭun Ḫān und Čingiz Ḫān bei den ägyptischen Mamlūken*. In: Der Islam 51 (1974), 5.

[37] IBN FAḌL ALLĀH AL-ᶜUMARĪ: *at-Taᶜrīf bi-l-Muṣṭalaḥ aš-Šarīf*. Cairo 1312/1894, 47; AL-QALQAŠANDĪ: *Ṣubḥ al-Aᶜšā fī Ṣināᶜat al-Inšāᵓ*. VII, Cairo 1963, 294.

[38] *Aᶜyān*. fol. 105a; *Wāfī*. IX, 440.

[39] AL-MAQRĪZĪ: *Sulūk*. II, 273.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000412

Nothing is known of the third correspondent. According to AL-ᶜUMARĪ (d.749/1349), Qūṣūn, who arrived in Cairo from the court of the Golden Horde in 720/1320,[40] assumed responsibility for the correspondence with the Golden Horde at a point later (*ṯumma*) than the other three.[41]

What was the language of correspondence with the Mongol courts? As AYALON has pointed out, this also is a complicated question, but, on the authority of AL-ᶜUMARĪ it would seem that most letters to the Golden Horde were written in Mongolian but sometimes in Arabic, whereas those to the Ilḫāns and the Chagatays were written only in Arabic. AL-QALQAŠANDĪ (d. 821/1418) states that some letters from Mongol Khans were written in "Mongol-Turkish", whatever that may be, and that letters from the Golden Horde were composed in Mongolian written in Arabic characters, which leads AYALON to deduce that "those who knew Mongol in the Mamlūk Sultanate were not acquainted with Uighur script... that script might have become obsolete or obsolescent in the Golden Horde as well".[42] Nevertheless, it seems likely that both Qibǧaq and Aitamiš did know, and use, the Uighur script. Aṣ-ṢAFADĪ states flatly that Qibǧaq "was proficient in Mongolian speech and script (*wa-kāna yuǧīdu l-kalām wa-l-ḫaṭṭ bi-l-luġa al-muġūlīya*)".[43] And Aitamiš, according to AL-YŪSUFĪ, "would read and write the answer to letters which came from the east; if he himself wrote it, the script was more beautiful than fine Kufic (*al-Kūfī al-muǧīd*), and when his letter reached the east they marvelled when they saw the script".[44] Lest there should be any suspicion that this script may have been an ornate form of Arabic which AL-YŪSUFĪ did not recognize, it should be noted that he explicitly states in the same passage that Qibǧaq "found Aitamiš's handwriting the most beautiful of Mongol writing and marvelled at it (*fa-waǧadahū aḥsan mā yakūnu min kitāb al-Muġul fa-ᶜaǧiba minhu*)".[45] Though we cannot be sure of the exact reference of "the east (*aš-šarq*)", this term is frequently used to refer to Ilḫānid territory, and we do know that on one occasion

---

[40] Aṣ-ṢAFADĪ: *Aᶜyān*. fol. 402a.
[41] AL-ᶜUMARĪ: *Taᶜrīf*. 47.
[42] Studia Islamica 36, 132-33.
[43] *Wāfī*. XXIV, fol. 81b.
[44] *Nuzha*. fol. 129b.
[45] *Ibid*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000413

at least Aitamiš wrote to Abū Saᶜīd "in Tatar (*bi-t-Tatarī*)".[46] This raises the equally complex question of the language that the Mongol mamlūks spoke. As AYALON points out, this language (languages?) is sometimes referred to as Mongolian, sometimes as Qibğaq-Turkish.[47] In fact, AṢ-ṢAFADĪ himself says in two places that it was Mongolian that Aitamiš was famous for knowing while in another he refers to what is apparently the same language as Qibğaq-Turkish;[48] in still a third place this latter becomes two separate languages![49] It should also be noted that AL-YŪSUFĪ's description of Aitamiš's linguistic abilities is not as clear cut as it might have been and thus gives rise to yet another possibility. The passage in question reads as follows: "*Wa-kāna hāḏā r-raǧul Tatarī al-ǧins wa-yaᶜrifu bi-lisān al-Muġul, kāna fī kalāmihī bi-l-Muġuli fī ġāyat mā yakūnu min al-faṣāḥa baina l-Muġul wa-kaḏālika kāna fī ḥifzihī bi-t-Tatarī, iḏā uḥḍira kitāb min aš-šarq yaqraᵓuhū wa-yaktubu ǧawābahū...*"[50] This may be translated as "This man was of Tatar stock and knew the language of the Mongols; his speech in Mongolian, as well as his memory of it [written Mongolian?], was the height of eloquence by Mongol standards. When a letter came from the east he would read it and write the answer..." This is evidently the meaning which IBN ḤAǦAR AL-ᶜASQALĀNĪ assigned to the statement, which he embellished as follows: "*Wa-kāna yaᶜrifu bi-lisān al-Muġul wa-yaktubu bi-kitābatihim ḥattā kāna ᶜindahum bi-manzilat an-naḥwī min al-ᶜāmma*",[51] which AYALON translates as "his mastery of the Mongol language... was so perfect that he had amongst

---

[46] AL-ᶜAINĪ: *ᶜIqd.* fol. 384b.

[47] Studia Islamica 36, 133.

[48] In the biography of Aitamiš in *Aᶜyān.* fol. 105a: "*Kāna yaᶜrifu bi-l-Muġulī lisānan wa-kitābatan wa-yadrī ādāb al-Muġul wa-yaḥkumu fī bait as-sulṭān bi-l-yāsa wa-l-yasaq allaḏī qarrarahū Ǧinkiz Ḫān...*" In the biography of Aitamiš in *Wāfī.* IX, 440: "*Kāna yaᶜrifu bi-l-Muġulī lisānan wa-kitābatan wa-yadrī ādāb al-Muġul wa-yaḥkumu fī bait as-sulṭān bain al-ḫāṣṣakīya bi-l-yasaq allaḏī qarrarahū Ǧinkiz Ḫān...*" In the biography of his "brother" Ariqtāy in *Aᶜyān.* fol. 77a: "*Wa-kānā* [Aitamiš and Ariqtāy] *fī lisān at-Turk al-Qifǧaqī faṣīḥain wa-kānā yurǧaᶜu ilaihimā fī l-yāsa allatī hiya baina l-Atrāk*".

[49] In the biography of Ariqtāy in *Wāfī.* VIII, ed. M. Y. Najm. Wiesbaden 1971, 361: "*Wa-humā fī* [*lisān*] *at-Turk wa-l-lisān al-Qibǧaqī faṣīḥāni wa-kānā yurǧaᶜu ilaihimā fī l-yāsa allatī hiya baina l-Atrāk*". Part of the confusion may arise from the belief in the affinity between Mongols and Turks and the use of *Turk* and *Atrāk* to refer to both. At any rate AṢ-ṢAFADĪ's biographies of Ariqtāy contain the *only* indication — oblique as it may be — that Ariqtāy was associated in any way with Mongols or Mongolian.

[50] *Nuzha.* fol. 129b.

[51] *Durar.* I, 453.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000414

the Mongols the status which a linguist has among the [uneducated] common people".[52] IBN ḤAĞAR's interpretation assumes, like mine, that by *al-Muġulī* and *at-Tatarī* AL-YŪSUFĪ meant the same language. This seems to me probable. Nevertheless, the possibility should not be ruled out that AL-YŪSUFĪ thought that Aitamiš knew two languages/dialects to which he assigned these names. It is also possible, of course, that AL-YŪSUFĪ was speaking out of ignorance, in the same way that IBN TAĠRĪ BIRDĪ, also referring to Aitamiš, wrote that "the Mongol language is pure Turkish".[53] On the other hand, it is worth mentioning that AṢ-ṢAFADĪ records Qibğaq's observation that "we [Mongols] like you [Arabs] have high and low speech (*miṯla mā ᶜindakum kalām ğayyid wa-kalām radīʾ hākaḏā ᶜindanā*)",[54] by which he could have been alluding to a diglossia in Mongolian similar to that which exists in Arabic. Whether AL-YŪSUFĪ could have been alluding to the elements of this diglossia by Mongolian and Tatar is, of course, a matter of conjecture. In any event there can be no doubt that the Mongols at the Ilḫānid court spoke Mongolian, and this is indisputably the language that Aitamiš spoke with them. This emerges clearly from the account of his first mission to Abū Saᶜīd in 722/1322, when, on the sultan's advice, Aitamiš concealed his knowledge of Mongolian until he was asked point-blank whether he did speak the language. Even then, though "he spoke more articulately than the [Mongol] amir who had addressed him", he claimed that his Mongolian was rusty: "I left my country when I was young, so that the language is unfamiliar to me, for no one has addressed me in it so that I might answer."[55] The Mongols who heard Aitamiš speak marvelled at his fluency in their language and afforded him a warm and generous reception. Aitamiš's knowledge of Mongolian, coupled with his noble descent and his manifest integrity, earned him the respect and friendship of Abū Saᶜīd himself and his commander-in-chief Ğūbān, and the dignitaries and amirs of the Ilḫānid court. In fact, Ğūbān later went so far as to establish formally the relationship of brotherhood (*uḫūwa*) between his son Timurtāš and Aitamiš,[56] the same relationship, in-

[52] Studia Islamica 38, 136, note 1.
[53] *Ibid. Manhal.* fol. 105b.
[54] *Wāfī.* XXIV, fol. 81b.
[55] AL-ᶜAINĪ: *ᶜIqd.* fol. 345a.
[56] *Ibid.* fols. 371a and 381a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000415

cidentally, which existed between the latter and his fellow mamlūk, Ariqṭāy.[57] That he was not altogether comfortable in that role — already indicated by his reluctance to reveal to the Mongols his knowledge of their language — will become evident below.

As far as we know, Aitamiš went on three official missions to Abū Saᶜīd. The first and most important of these was sent in 722/1322, when the terms for peace between the Mamlūks and the Ilḫāns were worked out.[58] The reasons for selecting Aitamiš as the envoy and for his receiving such a cordial reception have already been given. Nevertheless, although the rapport that Aitamiš was able to establish with his hosts was undoubtedly one factor in the success of the peace negotiations, his individual role should not be stressed to the exclusion of other factors, especially when one historian states that the basis for the agreement had already been laid by the Ilḫān vizier Ḫawāǧa ᶜAlī Šāh and the Mamlūk Nāẓir al-Ḫāṣṣ Karīm ad-Dīn al-Kabīr in the course of negotiations in which the merchant Maǧd ad-Dīn as-Sallāmī was the intermediary: "*Fa-inna asās aṣ-ṣulḥ baina hāḏain al-malikain kāna Karīm ad-Dīn bi-Miṣr wa-l-wazīr Ḫawāǧa ᶜAlī Šāh fī š-šarq, fa-anna r-risālāt kānat muttaṣila baina l-wazīrain wa-l-hidāya mutawāliya wa-kāna s-safīr fī ḏālika Maǧd ad-Dīn as-Sallāmī.*"[59] Aitamiš's second mission to Abū Saᶜīd took place in 726/1326; according to Ibn Kaṯīr it left Cairo on 7 Ǧumādā I/11 April and returned on 20 Šaᶜbān/22 July, which means that it was absent from Egypt for about three and one-half months.[60] The purpose of this mission was twofold: to respond to Ǧūbān's proposal that one of his sons

---

[57] That Aitamiš and Ariqṭāy were not real brothers is clear from al-Yūsufī: *Nuzha*. fol. 129b, who states that brotherhood "occurred" between them: "*Wa-ḥaṣala bainahū wa-baina l-Ḫāǧǧ Ariqṭāy uḫūwa lam yara aḥad ašadda min uḫūwatihim*". Cf. Ayalon: Studia Islamica 38, 138.

[58] Abū l-Fidāᵓ: *Kitāb al-Muḫtaṣar fī Aḫbār al-Bašar*. IV, Cairo 1908, 91; al-Maqrīzī: *Sulūk*. II, 237, 241-42; al-ᶜAinī: *ᶜIqd*. fol. 339b, 344b - 45a. Al-ᶜAinī discusses this mission in the annals for 722 and 723, but it is clear that he is referring to the same one.

[59] Al-ᶜAinī: *ᶜIqd*. fol. 344a.

[60] As quoted in *ibid*. fol. 370b. This citation is not found in the printed edition of *al-Bidāya wa-n-Nihāya fī t-Taᵓrīḫ*. XIV, Cairo 1939. Al-Ǧazarī: *Taᵓrīḫ*. 6, states that Aitamiš arrived in Damascus on 28 Ǧumādā I/24 April of this year. Abū l-Fidāᵓ's report: *Muḫtaṣar*. IV, 94, that Aitamiš reached Hama on 6 Ǧumādā I/10 May is obviously wrong and should probably read Ǧumādā II. Al-Maqrīzī: *Sulūk*. II, 272, states that Aitamiš returned to Cairo on 28 Šaᶜbān/30 July.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000416

should marry one of an-Nāṣir's daughters and to explain why the sultan could not intervene on behalf of Ibn Taimīya.[61] It was on this occasion also that Ğūbān contracted the *uḫūwa* relationship between Aitamiš and Timurtāš.[62] The last mission, which was sent in 728/1328,[63] was the most delicate of the three since the sultan insisted that it convey to Abū Saᶜīd the severed head of Timurtāš, who had taken refuge at the Mamlūk court and whom an-Nāṣir, purportedly at Abū Saᶜīd's request, had executed.[64] This placed Aitamiš in an embarrassing position, not only because he was Timurtāš's *aḫ* but also because he had sworn on the sultan's behalf to grant him amnesty.[65] Nevertheless, an-Nāṣir insisted on sending Aitamiš to Tabriz once more, though he did accede to his protest to the extent of consigning the head to another, less important, Mamlūk officer.[66] Be that as it may, the cool reception that was given Aitamiš by the Mongols and the necessity to feign illness in order to slip out of Tabriz unharmed demonstrated that his usefulness as envoy to the Ilḫāns had ended and he was never again used for that purpose.

Over and above the immediate diplomatic results, these missions also had important side effects in the field of Egyptian art and architecture. This is most evident in the description of ᶜAlī Šāh's Masğid-i Ğāmiᶜ in Tabriz which was written by Aitamiš's *dawādār* during the 722/1322 mission; this description was copied by AL-YŪSŪFĪ and has been preserved by AL-ᶜAINĪ.[67] The value of this report is enhanced by the fact that it is the earliest description of this important Iranian building which today lies in ruins. Also important for architectural history, Aitamiš brought back to Egypt from Tabriz a builder who had built a mosque for this same ᶜAlī Šāh and who specialized in building minarets of a "very

---

[61] AL-ᶜAINĪ: *ᶜIqd.* fol. 371a.

[62] *Ibid.* fols. 371a and 381a.

[63] AN-NUWAIRĪ: Leiden Or. MS 19b. fol. 137a; AL-FĀḪIRĪ: *Beiträge.* 79; AL-ĞAZARĪ: *Taᵓrīḫ.* 225; AL-MAQRĪZĪ: *Sulūk.* II, 299; AL-ᶜAINĪ: *ᶜIqd.* fol. 381a.

[64] AL-ᶜAINĪ: *ᶜIqd.* fol. 381a.

[65] Aṣ-ṢAFADĪ: *Aᶜyān.* fol. 142b. The same author says that an-Nāṣir obliged Aitamiš to attend the execution of Timurtāš and that he hid when Timurtāš cried out for his assistance.

[66] AL-ᶜAINĪ: *ᶜIqd.* fol. 381a.

[67] *Ibid.* fol. 358a. TIESENHAUSEN's claim (as recorded in D. N. WILBER: *The Architecture of Islamic Iran.* Princeton 1955, 147) that it was IBN DUQMĀQ who copied the report results from his erroneous identification of AL-ᶜAINĪ's *Ṣāḥib an-Nuzha* (AL-YŪSUFĪ) as *Ṣāḥib Nuzhat al-Anām* (IBN DUQMĀQ).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000417

strange" type. In Egypt this builder constructed one of these minarets for a *zāwiya* and fountain that Aitamiš funded in "his town". This minaret, "the like of which had not been built in Egypt", was spiral in shape on the interior and measured some sixty 'working' metres.[68] This same man was commissioned in 730/1330 to build two minarets in "the Tabriz style" for a mosque founded by the amir Qūṣūn.[69] Whether or not Aitamiš brought back specific works of art from the Mongol court which may have influenced Egyptian craftsmen cannot be determined from the available data, though we do know that he brought back golden girdles, pearls, and other precious objects which he presented to the sultan.[70]

Aitamiš apparently had no contact with the Ilḫāns after the 728/1328 mission, and his remaining years were spent in Cairo and Ṣafad, with brief excursions into the Ḥiğāz as pilgrim or warrior. Nevertheless, his racial feelings must have remained with him until the end, for among his bequests was a sum of money left "to a person of Tatar race (*šaḫṣ min ğins at-Tatar*)".[71]

---

[68] AL-ᶜAINĪ: ᶜ*Iqd*. fol. 389b. This "town (*balad*)" AL-ᶜAINĪ identifies as "Fīšat-al-Manāra, in the district (*dīra*) known as Fīšat Salīm". Located between Ṭanṭa and Bandārīya, this village was called Fīšat al-Manāra because of a high minaret (Aitamiš's?) which could be seen from afar, according to MUḤAMMAD RAMZĪ: *al-Qāmūs al-ğuġrāfī li-l-Bilād al-Miṣrīya*. II, Pt. 1, Cairo 1958, 103-104, who cites Muslim geographers. IBN AL-ǦĪᶜĀN, writing in the late fifteenth century, states in *Kitāb at-Tuḥfa as-Sanīya bi-Asmāᵓ al-Bilād al-Miṣrīya*. Ed. B. Moritz. Cairo 1898, 86, that this village had an area of 3420 feddans worth 12,280 dinars. Presumably this village was Aitamiš's *iqṭāᶜ*.

[69] AL-ᶜAINĪ: ᶜ*Iqd*. fol. 389b. For a full discussion of the significance of this Tabrīzī builder in Egyptian architectural history and an attempt to reconstruct his activities see MICHAEL MEINECKE: *Die mamlukischen Fayencemosaikdekorationen: Eine Werkstätte aus Tabrīz in Kairo (1350-1350)*. In: Kunst des Orients 11, 1/2 (1976-77), 85-144. Since the important details which AL-ᶜAINĪ records about this builder are not recorded elsewhere, I shall transcribe the relevant passage in full: "*Wa-kāna l-Amīr Saif ad-Dīn Aitamiš qad aḥsana ṣuḥbatahū min bilād Tabrīz insān yuḥsinu ṣanᶜat al-bināᵓ wa-kāna qad ᶜamila ğāmiᶜ li-l-Ḥawāğa ᶜAlī Šāh wazīr Abī Saᶜīd wa-kāna Aitamiš raᵓāhu wa-raᵓā maᵓdanatahū wa-hiya ġarība ğiddan fa-saᵓala ᶜan man banāhā fa-qīla fulān ᶜan allaḏī aḫḏarahū maᶜahū ilā Miṣr. Ṯumma lammā ğāᵓa maᶜahū ilā Miṣr banā lahū maᵓḏana fī baladihī allaḏī tuᶜrafu bi-Fīšat al-Manāra wa-hiya fī d-dīra tuᶜrafu bi-Fīšat Salīm wa-kāna qad ittaḫaḏa fīhā zāwiya waḥauḍ sabīl wa-l-maᵓḏana allatī banāhā ḥalazūn min dāḫilihā yunīfu ᶜalā sittīn ḏirāᶜ bi-l-ᶜamal lam yubna fī Miṣr miṯluhā. Wa-lammā arāda Qūṣūn bināᵓ al-ğāmiᶜ sayyara ilaihi waṭalabahū min Aitamiš wa-amarahū an yabniya lahū maᵓḏanatain ᶜalā minwāl al-maᵓḏana allatī banāhā fī Tabrīz fa-banā fīhi maᵓḏanain.*"

[70] AL-ᶜAINĪ: ᶜ*Iqd*. fol. 345b. On this subject see J. MICHAEL ROGERS: *Evidence for Mamluk-Mongol Relations, 1260-1360*. In: Colloque international sur l'histoire du Caire. Cairo 1972, 385-403.

[71] AL-YŪSUFĪ: *Nuzha*. fol. 132a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000418

What can be said in summary of Aitamiš's role as an intermediary between Mamlūk and Mongol cultures? First, it is perhaps most significant that AL-YŪSUFĪ, a close friend who was acutely aware of Aitamiš's Mongol identity and interests, records absolutely nothing about his knowledge or implementation of the *yāsa*. In fact, the only time that even the related term *yasaq* appears in AL-YŪSUFĪ's account of Aitamiš's activities refers to a rescript issued by Abū Saᶜīd granting Aitamiš safe conduct in Ilḫānid territory: "*al-yasaq bi-l-iqāma fī sāᵓir bilādihī.*" [72] This leaves us with the fact that only one contemporary historian made the extraordinary assertion about Aitamiš and his friend Ariqṭāy which has so exercised students of Mongol-Mamlūk relations. In the absence of corroborating evidence from AL-YŪSUFĪ or any other contemporary historian and in the light of AṢ-ṢAFADĪ's "deficient and inaccurate" information on the Mongols and the *yāsa* and the highly speculative character of the remarks of AL-MAQRĪZĪ and IBN TAĠRĪ BIRDĪ on the same subject, [73] we are surely justified in suspending our belief in AṢ-ṢAFADĪ's claim until further evidence emerges. In fact, it would seem that AṢ-ṢAFADĪ's insistence that Aitamiš and Ariqṭāy administered the *yāsa* in Cairo is as fanciful as IBN AD-DAWĀDĀRĪ's claim that the renegade amir Qarāsunqur "organized" the Ilḫānid state "according to the system of Islamic lands".[74] What *is* confirmed by AL-YŪSUFĪ, however, is Aitamiš's knowlege of Mongolian and Mongol customs, which he put to good use as correspondent with and envoy to the Ilḫāns and as an informant to AL-YŪSUFĪ on "strange things which I have used in this history and elsewhere — things which happened to him in connection with the sultan and things which occurred in the east and elsewhere." [75] Here AL-YŪSUFĪ's remarks should be compared with AṢ-ṢAFADĪ's more extravagant claim that Aitamiš "knew the houses, geneaologies, and origins of the Mongols and had memorized their histories and deeds". [76] After

---

[72] AL-ᶜAINĪ: *ᶜIqd.* fol. 345a.

[73] AYALON: Studia Islamica 38, 116-17, 121-23, 134-40.

[74] This claim I have discussed in *An Introduction to Mamluk Historiography.* Wiesbaden 1970, 118-23.

[75] *Nuzha.* fol. 132a. In the portions of the *Nuzha* preserved by AL-ᶜAINĪ, Aitamiš is named as an oral source on four occasions: *ᶜIqd.* fols. 371a, 381a, 384a, 396a.

[76] *Aᶜyān.* fol. 105a; *Wāfī.* IX, 440.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000419

all, it should be remembered that although Aitamiš did serve as a channel for transmitting Mongol lore to the Mamlūks, he was singled out by AṢ-ṢAFADĪ and AL-YŪSUFĪ as exceptional in this regard. Even the most concrete example of his mediation — the spiral minarets that were constructed by the Tabriz builder whom he brought to Egypt — underlines the air of exoticism which clung to importations from the east into Egypt. Thus, though there can be no doubt that Aitamiš was familiar with Mongol language and customs and that he was able to use them to his own and the Mamlūks' advantage on occasion, it is also clear that AṢ-ṢAFADĪ and AL-YŪSUFĪ regarded him as distinctive among his fellow Mamlūks for that very reason. To AṢ-ṢAFADĪ, moreover, Aitamiš's knowledge of the Mongols was no more noteworthy than his knowledge of incantations and charms (*ruqan*), a subject which occupies fully as much space in his biography as the former.[77] In short, though Aitamiš is certainly the most fully documented example of a Mamlūk-Mongol intermediary and contributes substantially to our knowledge of how exchanges could have been effected, the verifiable information that has been preserved about him is not such to permit generalization regarding Mongol "influences" on the Mamlūk sultanate.

The circumstances of Aitamiš's last year and his death are noteworthy if only for the light they cast on his position in the Mamlūk state under an-Nāṣir. As previously noted, an-Nāṣir's decision to transfer Aitamiš to Ṣafad in 736/1336 on compassionate grounds was uncharacteristic and reflects, I think, the close relationship which obtained between the two. Although Aitamiš was not one of the sultan's favorites and did not receive his bounty, he did enjoy his respect. This Aitamiš managed to retain even when he opposed the sultan's will, most notably when he refused to take responsibility for delivering the head of Timurtāš to Abū Saᶜīd, pleading that Mongol custom would not countenance the slaying of a Mongol guest at the Mamlūk court, even though he was an enemy of the Ilḫān.[78] By refusing to obey the sultan's command, Aitamiš fully expected to be executed and went so far as to summon witnesses to the

[77] *Ibid.* Once, AṢ-ṢAFADĪ narrates, when Aitamiš and Ariqṭāy were sleeping in the same bed, Aitamiš saved their lives by killing a scorpion, also in the bed, with a mumbled incantation.

[78] AL-ᶜAINĪ: *ᶜIqd.* fol. 381a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000420

drafting of his will. That an-Nāṣir refrained from punishing Aitamiš and, indeed, deferred to his judgment is a measure of his admiration for him. A less dramatic instance of the amir's success in standing up to an-Nāṣir is provided by his refusal to obey a command to offer the amir of Mecca amnesty as a treacherous means of taking him into custody. Once again an-Nāṣir bowed to Aitamiš's better judgment.[79] This quality of stubborn independence stayed with Aitamiš until the very end and earned him the enmity of Tankiz, the powerful viceroy of Damascus, who tried, unsuccessfully, to make Aitamiš, as governor of Ṣafad, subordinate to Damascus and to deny him direct communication with the sultan. AL-YŪSUFĪ claims that Aitamiš's defiance may have been a factor in his death, which, he intimates, was caused by poison administered by one of Tankiz's hirelings; but it should be noted that AL-YŪSUFĪ frequently saw assassination where other, more sober, historians saw only death from natural causes.[80] In any event, Tankiz did give orders for the confiscation of Aitamiš's property following his death, only to see them rescinded by the sultan himself out of respect for his loyal mamlūk. This aspect of Aitamiš's biography is best summarized by AL-YŪSUFĪ in a comment which also, incidentally, puts Aitamiš's identity as a Mongol into meaningful perspective:

> We can say, without being prejudiced by his friendship, that no mamlūk came from the Mongols to Egypt who was more generous and munificent than he. He had the unique quality, which we have mentioned in many places, of never retreating from the dictate of truth, once it had become clear to him.[81]

---

[79] *Ibid.* fol. 393a.

[80] For a discussion of his account of the death of the Ṣāḥib of Mardin see LITTLE: *Historiography.* 132-34; of Baktimur as-Sāqī, idem, In: JAOS 94, 53.

[81] *Nuzha.* fol. 132b.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000421

VOM ÜBERTRITT OSMANISCHER SOLDATEN ZU DEN SAFAWIDEN

VON

JOSEF MATUZ

Im Monat Oktober 1557 richtete Sultan Süleymān der Prächtige (1520-66) einen Ferman an Āyās, den damaligen Beglerbeg von Erzerum. Der Ferman enthält einige Aspekte, die uns manchen Einblick in das osmanisch-safawidische Verhältnis in der fraglichen Zeit gewähren. Es erscheint uns daher angebracht, die Urkunde, deren Original sich im Archiv des Ministerpräsidiums (*Başvekâlet Arşivi*) zu Istanbul in der Sammlung *Ali Emirî Tasnifi, Kanunî* unter Nr. 237 befindet, an dieser Stelle nebst Übersetzung *in extenso* herauszugeben und die darin dargebotenen Informationen herauszuarbeiten.

TEXT:

سلیمان بن سلیم خان مظفر دایما

(١) امیر الامراء الکرام کبیر الکبراء الفخام ذو القدر والاحترام صاحب العز والاحتشام المختص بمزید عنایت الملك العلام ارض [روم] بکلر بکیسی

(٢) ایاس دام اقباله توقیع رفیع همایون واصل اولیجاق معلوم اولا که حالیا امیر الامراء الکرام وان بکلر بکیسی

(٣) قباد دام اقباله سده سعادتمه مکتوب کوندروب ارض روم قولّرندن بعض کمسنه‌لر قزلباش طرفنه فرار ایدوب

(٤) واردوقلرنده انلری خوش تاج ویروب قبول اتدوکلرین اعلام ایلمش بیوردوم که

(٥) بو خصوصی تتبّع ایدوب کوره‌سن فی الواقع طایفهٔ مذکوره‌دن کمسنه فرار ایدوب

(٦) وارمش‌میدر نمقوله کمسنه‌لر در واردوقلری تقدیرجه خوش کوروب قبول اتمشلرمیدر نجه در معلوم ایدینوب

(٧) داخی وقوعی اوزره مفصّل یازوب باب عدالت پناهمه عرض ایده‌سن شویله بلاسن

(٨) علامت شریفه اعتماد قلاسن تحریراً فی اواسط شهر ذی الحجه سنه اربع و ستین و تسعمایه

بمقام
قسطنطنیه

ÜBERSETZUNG:

[*Ṭuġra*:] Süleymān, Sohn Selīm Chans, immer siegreich.

(1) Emir der ehrwürdigen Emire, Mächtiger der erlauchten Edlen, Besitzer von Macht und Hochachtung, Herr der Würde und der Ehre, durch die Fülle der Gnade des allwissenden Königs Beschenkter, der Beglerbeg von Erze[rum]

(2) Āyās — lange währe sein Glück. Bei Ankunft des erhabenen großherrlichen Handzeichens[1] sei kund: Der Emir der ehrwürdigen Emire, der Beglerbeg von Van,

(3) Qubād — lange währe sein Glück, hat vor kurzem an meine Schwelle des Glücks ein Schreiben gesandt. Er hat mitgeteilt, daß einige der *qul*[2] von Erzerum auf die Seite der *qïzïlbaš* geflüchtet seien.

(4) Bei ihrer Ankunft habe man sie — indem man ihnen Kronen gegeben habe — freundlich aufgenommen. Ich befehle[3] [daher],

(5) daß du diese Angelegenheit untersuchen und prüfen sollst. Ist jemand von der erwähnten Truppe in der Tat geflohen

---

[1] Unter *tevqīᶜ* verstand man urspünglich die *ṭuġra* selbst, die dann *pars pro toto* für die Urkunde stand. Vgl. JOSEF MATUZ: *Das Kanzleiwesen Sultan Süleymāns des Prächtigen.* Wiesbaden 1974 (= *Freiburger Islamstudien*, herausgegeben von HANS ROBERT ROEMER, Band V), 102.

[2] Den Terminus *qul* lassen wir vorerst unübersetzt, auf seine Interpretation kommen wir gleich zurück.

[3] Die Verwendung des Perfekts in *buyurdum ki* zeigt uns, daß wir es hier mit einer Beweisurkunde zu tun haben; vgl. MATUZ: *op. cit.*, 107.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000423

(6) und [dorthin] gegangen? Was für Leute sind das? Im Falle, daß sie hingekommen sind, sind sie [tatsächlich] gerne gesehen und aufgenommen worden? Du sollst in Erfahrung bringen, wie die Dinge liegen

(7) und meiner Pforte, der Zuflucht der Gerechtigkeit, einen dem Sachverhalt entsprechenden[4] ausführlichen schriftlichen Bericht erstatten. Das sollst du wissen.

(8) Dem edlen Zeichen sollst du Glauben schenken. Geschrieben in der mittleren Dekade des Monats *zīlḥiǧǧe* im Jahre 964 [=5.-14. Oktober 1557]

in der Residenz
Konstantinopel.

Wir wollen uns nun vorerst den formalen Aspekten des Fermans zuwenden, die allerdings auch für die inhaltlichen Fragen nicht ganz ohne Belang sind. Es stellt sich dabei heraus, daß er ohne Zweifel der Urkundengattung *ḥükm*, d.h. ‚[großherrlicher] Befehl' angehört; darauf deutet nicht nur das bescheidene Format,[5] sondern auch die im Gegensatz zum vornehmen *nāme*-Typus[6] sowie zu einzelnen feierlichen Stücken der Urkundengattung *nišān*[7] schlichte Ausführung, der gewöhnliche Schriftduktus (*nesiḫ* mit *dīvānī*-Elementen), geschrieben — wie auch die großherrliche Handfeste[8] (*ṭuġra*) — lediglich mit schwarzer Tinte.

Auch das Formular ist äußerst schlicht und weist alle Merkmale der sog. *aḥkām-i mühimme*,[9] der ‚[großherrlichen] Befehle der wichtigen [Staatsangelegenheiten]' auf. Eine Intitulatio ist — wie bei großherrlichen Befehlen üblich — nicht vorhanden; es liegen lediglich folgende Elemente vor:

— die Invocatio, die sich auf die Anrufung Gottes in der Form *hū*[10] ‚Er' beschränkt

---

[4] *vuqūᶜī üzere* soll auch heißen: ohne jegliche Schönfärberei.

[5] Vom Verfasser des Aufsatzes selbst ermittelt.

[6] Matuz: *op. cit.*, 93 ff.

[7] *Ibid.*, 115 ff.

[8] 7 × 18 cm, wie Verfasser selbst ermitteln konnte.

[9] Vgl. Ludwig Fekete: *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmässigkeit in Ungarn.* Budapest 1926, XXX; Matuz: *op. cit.*, 103 ff.

[10] Auf dem Faksimile aus technischen Gründen nicht mehr sichtbar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000424

— eine ausführliche Inscriptio, *elqāb*, die in keiner Weise von der sonst üblichen abweicht: *emīr ül-ümerāᵓ il-kirām, kebīr ül-küberāᵓ il-fiḫām, ẕul-qadr vel-iḫtirām, ṣāḥib ül-ᶜizz vel-iḫtišām, el-muḫtaṣṣ be-mezīd-i ᶜināyet il-melik il-ᶜallām, Erż-i Rūm begler begisi, Āyās* ‚Emir der ehrwürdigen Emire, Mächtiger der erlauchten Edlen, Besitzer von Macht und Hochachtung, Herr der Würde und der Ehre, durch die Fülle der Gnade des allwissenden Königs Beschenkter, Beglerbeg von Erzerum, Āyās'

— eine Salutatio (*duᶜā*): *dāme iqbālühü* ‚lang dauere sein Glück'

— eine Notificatio: *tevqīᶜ-i refīᶜ-i hümāyūn vāṣīl olığaq maᶜlūm ola ki* ‚bei Ankunft des erhabenen großherrlichen Handzeichens sei kund'

— die Einleitungsformel der Expositio: *ḥāliyā* eigentlich ‚gegenwärtig' hier sinngemäß als ‚vor kurzem' übersetzt

— die Einleitungsformel der Dispositio: *buyurdum ki* ‚ich befehle[11] [hierdurch]'

— die Sanctio: *šöyle bilesin* ‚das sollst du wissen'

— die Corroboratio: *ᶜalāmet-i šerīfe*[12] *iᶜtimād qïlasun* ‚du sollst dem edlen Zeichen [= *ṭuġra*] vertrauen' sowie das

— Schlußprotokoll, wobei uns hier eine für die *aḥkām-i mühimme* so charakteristische Buchstabendatierung in arabischer Konstruktion nebst einfacher Dekadenangabe begegnet, eingeleitet durch *taḥrīren fī* ‚geschrieben am'. Die Ortsangabe ist ebenfalls ganz schlicht: *be-maqām-i Qoṣṭanṭiniyye* ‚in der Residenz Konstantinopel', ohne Apposition oder schmückendes Beiwort.[12a]

Daß unsere Urkunde ein großherrlicher Befehl in einer wichtigen Staatssache (*ḥükm-i mühimme*) ist, wundert uns umso weniger, da der Empfänger ein Beglerbeg war. Denn solche Generalgouverneure von Großprovinzen (*vilāyet*), der Hohen Pforte unmittelbar unterstellt, empfingen neben den viel zahlreicheren Sandschakbegs am häufigsten Fermane dieser Kategorie.[13] Der feierliche *nāme*-Typus stand Beglerbegs

---

[11] S. oben, Anmerkung 3.

[12] Zur grammatischen Nichtübereinstimmung des Adjektivs mit dem Substantiv vgl. MATUZ: *op. cit.*, 106, Anm. 2.

[12a] *Ibid.*, 106.

[13] *Ibid.*, 103.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000425

in der Regel nicht zu, er war auswärtigen Souveränen und vergleichbaren Vasallen der Pforte vorbehalten,[14] ausgenommen gewisse Sondertypen besonders feierlichen Inhalts, wie Siegesschreiben (*fetḥnāme*)[15] oder Manifeste (*iᶜlānnāme*). Solche konnten zwar auch an inländische Würdenträger adressiert werden,[16] der Inhalt des hier behandelten Fermans war indessen nicht feierlich genug, um in dieser Sache ein *nāme* zu rechtfertigen.

Wir wollen nun den Inhalt der Urkunde kurz rekapitulieren:

Dem Empfänger des Fermans, Āyās, Beglerbeg von Erzerum, wird mitgeteilt, die Pforte habe durch eine schriftliche Mitteilung des Beglerbegs des Nachbarwilajets Van, Qubād, erfahren, mehrere *qul* von Erzerum seien zu den *qīzīlbaš* übergelaufen. Sie seien freundlich aufgenommen worden und man habe ihnen Kronen geschenkt. Āyās wird aufs eindringlichste aufgefordert, sich zu informieren und der Pforte dann einen ausführlichen schriftlichen Bericht zu schicken. Insbesondere sei es wichtig zu ermitteln, was für Personen die Überläufer seien und ob die Mitteilung über die warme Aufnahme zutreffe.

Die erste Frage, die sich aus obigem Sachverhalt ergibt, ist, um wen es sich bei den beiden Beglerbegs, Āyās bzw. Qubād, handelt.

Im Falle von Āyās haben wir es nicht mit dem gleichnamigen Großwesir Süleymāns des Prächtigen zu tun, der das hohe Amt zwischen 1536 und 1539, dem Jahre seines Todes an der Pest, innehatte.[17] Unser Āyās,[17a] ein älterer Bruder des späteren Großwesirs Qoğa Sinān Pascha,[18] war albanischer Herkunft; er kam zweifellos durch die Kna-

---

[14] *Ibid.*, 93 ff.

[15] Vgl. FEKETE LAJOS: *A velencei állami levéltár magyar vonatkozású fethnaméi, 1543-1600* [= Die Ungarn betreffende *fetḥnāme* des Staatsarchivs zu Venedig, 1543-1600]. In: Levéltári Közlemények [= Archivarische Mitteilungen]. Budapest, IV (1927), 139-157.

[16] Vgl. MATUZ: *op. cit.*, 95 f.

[17] Zu seiner Person vgl. neuerdings A.C. SCHAENDLINGER: Ayas Pascha. In: *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*. I. München 1974, 116; sowie M. CAVID BAYSUN: Ayas Paşa. In: *İsl. Ans.* II, 43-47.

[17a] Zu seiner Person vgl. MEḤMED ŞÜREYYĀ: *Siğill-i ᶜoṣmānī*. I, Istanbul 1308/1890-91, 447; İSMAİL HAKKI UZUNÇARŞILI: *Tuğra ve pençeler ile ferman ve buyuruldulara dair*. In: Belleten 5 (1941), 129 ff.; ŞERAFEDDİN TURAN: Sinan Paşa. In: *İsl. Ans.* X, 670.

[18] Qoğa Sinān Pascha, Jemens Eroberer, hatte das Amt des Großwesirs fünfmal inne, u.zw. sowohl während der Zeit Murāds III. als auch Meḥmeds III. Zu seiner

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000426

benlese (*devširme*[19]) in die Großherrliche Palastschule.[20] Er war dann Beglerbeg in verschiedenen Wilajets, darunter seit 952 H. (beg. 15. März 1545) in Bagdad[21] und von 956 H. (beg. 30. Januar 1549) an in Diyarbekir.[22] Das Amt des Generalgouverneurs (*beglerbegi*) von Erzerum war die letzte Funktion, die der hochgebildete, freigebige und angesehene Großwürdenträger[23] innehatte, und zwar spätestens von 1553[24] bis zu seiner Hinrichtung 1560, ein Umstand, auf den wir noch zurückkommen werden. Es sei noch erwähnt, daß das Gebiet von Erzerum 1514 anläßlich des Čaldīran-Feldzugs den Safawiden abgenommen und 1534 zu einem eigenständigen Wilajet umgestaltet wurde.[25]

Der Nebenbuhler von Āyās, Qubād,[26] der Beglerbeg von Van, war genuintürkischen Ursprungs: Er gehörte der anatolischen Aristokratie als Mitglied der fürstlichen Familie Ramażānoġullarī[27] an. Sein Vater Ḫalīl war angeblich rund drei Jahrzehnte lang, bis zu seinem Tod 916 H.

Person vgl. İsmaiL Hami Danişmend: *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. III. Istanbul 1961, 492-495; Şerafeddin Turan: Sinan Paşa. In: *İsl. Ans.* X, 670-675; ʿOṣmānzāde Tāʾib Aḥmed: *Ḥadīqat ül-vüzerā* (*Der Garten der Wesire*). Neudruck: Freiburg 1969, 35 ff.

[19] Hierzu vgl. neuerdings Basilike Papoulia: Knabenlese. In: Klaus Kreiser — Werner Diem — Hans Georg Majer (Hrsg.): *Lexikon der Islamischen Welt*. II. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1974, 97 mit weiterführender Literatur.

[20] Dazu vgl. Barnette Miller: *The Palace School of Muhammed the Conqueror* [= *Harvard hist. monographs*, no. 17]. Cambridge 1941; İsmaiL Hakki Uzunçarşili: *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilâtı* [= *TTKY* VIII/15]. Ankara 1945, 297 ff.

[21] Er war zweifellos nicht im Besitz des Wesirranges, wie dies von Şüreyyā: I, 447 und nach ihm von Şerafettin Turan: *Kanunî'nin Oğlu Şehzâde Bayezid Vak'ası*. Ankara 1961, 23[2], angegeben wird. Hierauf deuten seine *elqāb* hin, die wie Uzunçarşili festgestellt hat (*Tuğra ve pençeler*, 129[47]), mit denjenigen der Beglerbegs und nicht denen der Wesire übereinstimmten.

[22] Vgl. İsmaiL Hakki Uzunçarşili: *Osmanlı Tarihi*. II[2]. Ankara 1964, 402[1]; Şerafettin Turan: *Şehzâde Bayezid*, 23[2]; Şüreyyā: I, 447.

[23] Şüreyyā und Ş. Turan: *loc. cit.*

[24] *Terminus ante quem* ist der 9. Oktober 1553, wie aus einem an ihn gerichteten Ferman hervorgeht; vgl. Uzunçarşili: *Tuğra ve pençeler*, 129 f. Hinsichtlich weiterer Schreiben der Pforte an ihn vgl. *ibid.*, 130 f.; Ş. Turan: *Şehzâde Bayezid*, 25[1]; Matuz: *Kanzleiwesen*, Urk. Nr. 10 f.; id.: *Herrscherurkunden des Osmanensultans Süleymān des Prächtigen*. Ein chronologisches Verzeichnis [= *Islamkundliche Materialien*. I], Freiburg im Breisgau 1971, Nr. 364, 367, 412, 435.

[25] Dazu vgl. Halil İnalcik: Erzurum. In: *EI*[2] II; *İsl. Ans.* IV, 353; Andreas Birken: *Die Provinzen des Osmanischen Reiches* [= *Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients*, Reihe B (Geisteswissenschaften) Nr. 13]. Wiesbaden 1976, 147.

[26] Zu seiner Person vgl. Şüreyyā: IV, 51 und II, 44 (s.v. Pīrī Paša).

[27] Hierzu vgl. Faruk Sümer: Ramazan-oğulları. In: *İsl. Ans.* IX, 612-620.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000427

(beg. 10. April 1510), Emir des ursprünglich mamlūkischen, später osmanischen Vasallenfürstentums Ramażān. Nach dem Tode des Nachfolgers von Ḫalīl, eines Onkels von Qubād, Maḥmūd, im Jahre 922 H. (beg. 5. Februar 1516) wurde wohl[28] Qubād selbst von der Hohen Osmanischen Pforte zum regierenden Fürsten des Emirats ernannt. Mit der engeren Einbeziehung des Fürstentums in das Osmanische Reich führte Qubād diese Funktion in der Eigenschaft eines Begs von Adana weiter. Als diese Würde 926 H. (beg. 23. Dezember 1519) einem der Brüder Qubāds, Pīrī,[29] verliehen wurde, erhielt Qubād vorerst einen Zwangsaufenthalt in Rumelien zugewiesen. Später war er Sandschakbeg verschiedener Sandschaks und wurde anschließend zum Beglerbeg von Basra bestellt, ein Amt, das er um die Jahre 1551-53 innehatte.[30] Er war nachher noch Beglerbeg von Aleppo, bevor er das Wilajet Van erhielt. Diese Stelle besaß er seit spätestens[31] Oktober 1557, vermutlich bis zu seinem Tode[32] 966 H. (beg. 14. Oktober 1558), denn im Oktober 1559 ist von ihm noch als Beglerbeg von Van die Rede.[33] Er galt als eine rechtschaffene und ehrliche Person.[34] Van wurde 1534 anläßlich des „Feldzugs der beiden Irak" in das Osmanische Reich einverleibt[35] und vorerst von einem „Verteidiger" (*muḥāfiẓ*[36]) verwaltet. Erst 1548, im Zuge der Neuordnung der Territorialverwaltung im Osmanischen Reich,[37] vielleicht in Zusammenhang mit dem „Zweiten

---

[28] *Ibid.*, 618.

[29] Zu seiner Person vgl. Ṣüreyyā: II, 44. Die daselbst befindliche Angabe, wonach Adana zu dieser Zeit ein Wilajet gebildet habe, ist wohl falsch, denn vermutlich wurde erst 1608 ein Wilajet Adana konstruiert. Hierzu vgl. Birken: *op. cit.*, 137.

[30] Vgl. Uzunçarşılı: *Osmanlı Tarihi.* II², 397 f.; Danişmend: *Osmanlı Tarihi Kronolojisi.* II, 272; Sümer: *op. cit.*, 618.

[31] Wie aus unserer Urkunde hervorgeht.

[32] Ṣüreyyās Angabe (IV, 51), wonach er nacheinander in Trapezunt, Erzerum, Basra und schließlich in Aleppo Beglerbeg gewesen sein und seine Tage in letzterwähnter Stadt beschlossen haben soll, ist falsch.

[33] Vgl. Ahmet Refik: *On altıncı asırda Rafizîlik ve Bektaşîlik.* Istanbul 1932, 725.

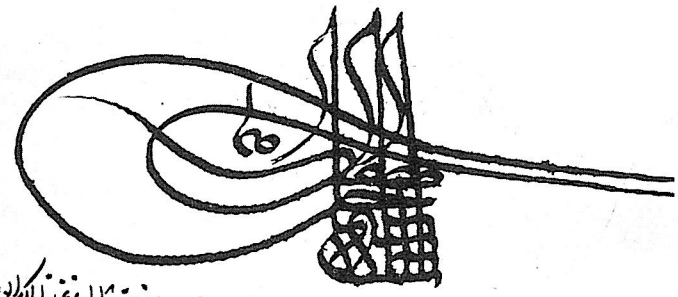
[34] Vgl. Ṣüreyyā: IV, 51.

[35] Vgl. Danişmend: *op. cit.* II, 165; Birken: *op. cit.*, 175.

[36] Es handelt sich um den bisherigen Beglerbeg von Syrien, Ḫüsrev Pascha; vgl. Danişmend: *loc. cit.* Zur Funktion eines *muḥāfiẓ* vgl. Mehmed Zeki Pakalin: *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü.* Istanbul 1946-56. II, 564; Fekete Lajos: *Budapest a törökkorban* [= Budapest in der Türkenzeit]. Budapest 1944, 43.

[37] Hierzu vgl. Uzunçarşılı: *Osmanlı Tarihi.* II², 578.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000428



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000430

Iranischen Feldzug"[38] wurde das Gebiet in ein regelrechtes Wilajet umgestaltet.[39]

Der geschichtliche Hintergrund, vor dem der hier behandelte Großherrliche Befehl erteilt wurde, ist uns in seinen großen Zügen weitgehend bekannt. Es handelt sich dabei um die nunmehr rund ein halbes Jahrhundert währenden osmanisch-safawidischen Auseinandersetzungen,[39a] die bekanntlich praktisch seit dem Bestehen des Safawidenstaates (Anfang des 16. Jh.[40]) ausgetragen wurden. Für das Osmanenreich stellte die Herausbildung einer starken Macht an der Ostgrenze primär eine Bedrohung der eigenen Sicherheit dar. Erschwerend wirkte der Umstand, daß er sich bei den Safawiden[41] um keine lupenreinen Muslime handelte — zumindest in den Augen der Osmanen — sondern um schiitische Abtrünnige, zu deren Bekämpfung sie sich religionsgesetzlich[42] verpflichtet fühlten. Die Gegensätze wurden dadurch weiter verschärft, daß ein Gutteil der anatolischen Bevölkerung[43] den stark sufisch ausgerichteten Safawiden,[44] nach ihrer roten Kopfbe-

---

[38] Dazu vgl. DANIŞMEND: *op. cit.* II, 255.

[39] Vgl. BIRKEN: *loc. cit.*

[39a] Hierzu vgl. HANS ROBERT ROEMER: *Die Ṣafawiden.* In: Saeculum 4 (1953), 27-44.

[40] Vgl. u.v.a. ERIKA GLASSEN: *Die frühen Safawiden nach Qāẓī Aḥmad Qumī* [= *Islamkundliche Untersuchungen*, Band 5]. Freiburg im Breisgau 1970, 82 ff.; JOSEPH MATUZ: *L'accession au pouvoir des Safavides, vue par un historien ottoman contemporain* In: Iranica (Strasbourg) 4 (1966), 24-44, insbesondere 33.

[41] Eines der Hauptinteressengebiete H. R. ROEMERS.

[42] Vgl. ELKE EBERHARD: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im* 16. *Jahrhundert nach arabischen Handschriften* [= *Islamkundliche Untersuchungen*, Band 3]. Freiburg im Breisgau 1970.

[43] Und zwar nicht nur in den erst vor kurzem in das Osmanenreich einbezogenen Gebieten; vgl. HANNA SOHRWEIDE: *Der Sieg der Ṣafaviden in Persien und seine Rückwirkungen auf die Schiiten Anatoliens im 16. Jahrhundert* In: Der Islam 41(1965), 95-223.

[44] Vgl. u.v.a. ROEMER: *Die Ṣafawiden*; ID.: *Scheich Ṣafī von Ardabil.* In: WILHELM EILERS (Hrsg.): *Festgabe deutscher Iranisten zur* 2500 *Jahrfeier Irans.* Stuttgart 1971, 106-116; ID.: *Problèmes de l'histoire safavide avant la stabilisation de la dynastie sous Šāh ᶜAbbās.* In: *Correspondance d'Orient,* N° 11, *Ve Congrès international d'arabisants et d'islamisants, Bruxelles* 31 *août* — 6 *septembre* 1970, Actes, 399-409; WALTHER HINZ: *Irans Aufstieg zum Nationalstaat.* Berlin und Leipzig 1936; MICHEL M. MAZZAOUI: *The Origins of the Ṣafawids* [= *Freiburger Islamstudien*, Band III]. Wiesbaden 1972; JEAN AUBIN: *La politique religieuse des safavides.* In: *Le Shîᶜisme Imâmite.* Bibliothèque des Centres d'Études Supérieures spécialisés d'Histoire des Religions de Strasbourg. Paris 1970, 235-244; ERIKA GLASSEN: *Schah Ismāᶜīl I. und die Theologen seiner Zeit.* In: Der Islam 48(1972), 254-268.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000431

deckung[45] *qïzïlbaš* ‚Rotköpfe' genannt, zuneigte und von diesen nicht nur das Seelenheil, sondern auch die Befreiung[46] im Diesseits erhoffte. So nimmt uns nicht wunder, wenn der Safawidenschah, zugleich Ordensmeister des Safawidenordens, von den zahlreichen anatolischen *qïzïlbaš* sakral verehrt wurde.[47]

So stellte sich für die Osmanische Pforte nicht nur die Aufgabe, den Safawidenstaat zu bekämpfen, sondern auch die Anhänger innerhalb der eigenen Grenzen, quasi eine „Fünfte Kolonne" des Feindes, zu eliminieren. Wiederholte Kriege[48] gegen die Safawiden sowie zahlreiche blutige Verfolgungen der eigenen *qïzïlbaš* zeihneten die antisafawidischen Anstrengungen aus, die allerdings nur Teilerfolge bescherten: Der Safawidenstaat wurde zwar nicht vernichtet, ihm konnte aber die Expansionsfreudigkeit genommen werden; die anatolischen *qïzïlbaš* wurden ebenfalls nicht ganz ausgerottet, durch gezielte Terrormaßnahmen jedoch weitgehend in den Untergrund verdrängt.[49] Die meisten anatolischen Mitglieder und Sympathisanten des Safawidenordens versuchten dabei, in ihrer heimatlichen Umgebung durchzuhalten; es sind uns indessen Fälle bekannt, daß anatolische *qïzïlbaš* versuchten, sich zu ihrem Ordensmeister, dem Safawidenschah, durchzuschlagen. Sämtliche uns bisher bekannten Fälle[50] stammen erst aus der Zeit nach dem Frieden von Amasya (1555), wobei es unklar bleibt, ob es sich um einen durch die gegenwärtige Quellenlage bedingten bloßen Zufall handelt. Diese Tatsache könnte nämlich auch damit in Zusammenhang gebracht werden, daß die endgültige Festlegung der osmanisch-safawidischen Grenze die Hoffnung für die anatolischen *qïzïlbaš* zerstörte, sich mit dem Safawidenstaat zu vereinigen. Die ungemilderte Verfolgung der *qïzïlbaš*

---

[45] Darauf kommen wir gleich wieder zurück.

[46] Vgl. SOHRWEIDE: *op. cit.*, passim.

[47] Vgl. ROEMER: *Problèmes de l'histoire safavide...*, 401; AUBIN: *La politique religieuse...*; ERIKA GLASSEN: *Schah Ismāʿīl, ein Mahdī der anatolischen Turkmenen?* In: ZDMG 121 (1971), 61-69.

[48] Es handelt sich um den Čaldïran-Feldzug 1514, den „Feldzug nach den beiden Irak" 1534-36 und den Nachitschewan-Feldzug 1553-1555, der mit dem Frieden von Amasya endete.

[49] Vgl. SOHRWEIDE: *Der Sieg der Ṣafaviden...*, passim.

[50] *Ibid.*, 190 f.; BEKİR KÜTÜKOĞLU: *Osmanlı-İran Siyâsî Münâsebetleri.* I, 1578-1590. Istanbul 1962, 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000432

im Osmanenstaat auch nach Amasya[51] könnte gleichzeitig vielen den Anlaß gegeben haben, im Safawidenreich Zuflucht zu suchen.

Möglicherweise stehen die in unserem Ferman erörterten Fluchtfälle rund zweieinhalb Jahre nach dem Friedensschluß mit dem gleichen Umstand in Verbindung. Das Novum dürfte dabei sein, daß es sich hier um als *qul* bezeichnete Personen handelt. Was ist nun darunter zu verstehen? Die Rede kann kaum von beliebigen Untertanen der Pforte sein, in diesem Falle hätte man nämlich zweifellos den allgemeinen Ausdruck *kimesne (ler)*[52] ‚jemand' verwendet, oder aber Bezeichnungen wie *mülḥid ve qïzïlbaš ṭāyfesi*[53] ‚Gottlose und Rotköpfe', *rāfiżī*[54] ‚Häretiker', *ehl-i fesād*[55] ‚Aufrührer' oder *müfsid*[56] ‚id.'.

Der genuintürkische Terminus *qul* ist in den Wörterbüchern in der Regel primär in der Bedeutung von ‚Sklave' angegeben,[57] eine Bedeutung, die indessen höchst ungenau ist. Der Terminus *qul* kommt in osmanischen Texten m.W. nie im Sinne von unfreien Arbeits- bzw. Dienstsklaven vor, Personen, die nach dem islamischen Recht Eigentum ihrer Besitzer bilden, mit denen diese beliebig umgehen konnten.[58] Für solche fand im osmanischen Bereich meistens das arabische Wort *ᶜabd*[59] Verwendung, häufig mit dem Zusatz *memlūk* ‚ausschließliches Besitztum'. Die Bezeichnung *ᶜabd-i memlūk*[60] bedeutet somit ‚ausschließliches Besitztum bil-

---

[51] SOHRWEIDE: *op. cit.*, insbesondere 186 ff.; KÜTÜKOĞLU: *op. cit.*, 7 ff.

[52] REFİK: *Rafızîlik*, passim.

[53] *Ibid.*: 40, Nr. 53.

[54] *Ibid.*: 35, Nr. 47.

[55] *Ibid.*: 13, Nr. 1 f. u.v.a.

[56] *Ibid.*: 34, Nr. 44.

[57] So auch bei PAKALIN: *op. cit.* II, 314, sowie bei H. A. R. GIBB - HAROLD BOWEN: *Islamic society and the West* I. *Islamic Society in the 18th century*, 1. London 1950, 44.

[58] Vgl. HANS MÜLLER: *Zur Erforschung des islamischen Sklavenwesens*. In: *ZDMG*, Supplementa I (1969), 611-622; ID.: Sklaven. In: KLAUS KREISER — WERNER DIEM — HANS GEORG MAJER (Hrsg.): *Lexikon der Islamischen Welt*. III. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1974, 110 ff.; ID.: Sklaven. In: *Handbuch der Orientalistik*. I/6/6. *Wirtschaftsgeschichte des Vorderen Orients in islamischer Zeit*, Teil 1, Leiden/Köln 1977, 53-83.

[59] Vgl. MÜLLER: Sklaven. In: *HO*. — Auch im Plural ist das Wort im osmanischen Gebrauch belegt: *ᶜabīd*; s. KARL JAHN: *Türkische Freilassungserklärungen des 18. Jahrhunderts* (1702-1776). Neapel 1963, 26 f., Nr. II.

[60] S. JAHN: *op. cit.*, 24, Nr. I; 38, Nr. VII; 62, Nr. XIX; 70, Nr. XXIII; 74, Nr. XXV; 102, Nr. XXXV; 114, Nr. XXXVIII; 124, Nr. XLIII; 132, Nr. XLVII; 134, Nr. XLVIII.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000433

dender Sklave'. Auch *ġulām*[61] ‚junger Sklave'[62] ist häufig.[63] Die Bezeichnungen *raqīq*[64] ‚Sklave' bzw. *köle*[65] ‚id.' sind ebenfalls belegt. Der Sklave kann einfach auch als *mülk*[66] ‚Eigentum' oder als *esīr*[67] ‚(Kriegs-) Gefangener, Sklave' bezeichnet werden.

Der Terminus technicus *qul* ist einem ganz anderen Personenkreis vorbehalten, nämlich den Militärsklaven[68] der Hohen Osmanischen Pforte, darunter den Janitscharen und den diesen vergleichbaren sonstigen ‚Pfortensklaven' (*qapuqulu*[69]), weiterhin anderen[70] Bediensteten der Pforte, die aus der Knabenlese (*devširme*) hervorgegangen zu sein scheinen. Die Beziehung zwischen der Pforte und den *qul* war kein Besitz-, sondern ein Dienstverhältnis.[71]

---

[61] Vgl. Müller: Sklaven: In: *HO*, 61.

[62] Im osmanischen Bereich wird das Wort auch für das militärische Hilfspersonal der Timarioten verwendet; vgl. Pakalin: *op. cit.* I, 679. Zu seiner Verwendung im safawidischen Militärwesen vgl. Roemer: *Problèmes*, 404; Klaus-Michael Röhrborn: *Provinzen und Zentralgewalt Persiens im 16. und 17. Jahrhundert*. Berlin 1966, 32.

[63] Jahn: *op. cit.*, 72, Nr. XXIV; 82, Nr. XXVIII; 104, Nr. XXXVI; 108 ff., Nr. XXXVII; 116, Nr. XXXIX; 126, Nr. XLIV; 128, Nr. XLV; 130, Nr. XLVI.

[64] *Ibid.*: 78, Nr. XXVII. Vgl. weiterhin den Ausdruck *rïqqïnï mu^{c}terif olan* ‚einer, der seine Eigenschaft als Sklave bekennt', *ibid.*: 24, Nr. I. — Vgl. außerdem Müller: Sklaven. In: *HO*, 61.

[65] Jahn: *op. cit.*, 86, Nr. XXIX.

[66] *Ibid.*: 44, Nr. X.

[67] *Ibid.*: 34, Nr. V; 36, Nr. VI; 46, Nr. XI; 50, Nr. XIII; 56, Nr. XVI; 58, Nr. XVII; 60, Nr. XVIII; 64, Nr. XX; 68, Nr. XXII; 86, Nr. XXIX; 122, Nr. XLII; 136, Nr. XIX. Auch im Plural als *üserā* wiederholt belegt, s. *ibid.*: 42, Nr. IX; 72, Nr. XXIV; 118, Nr. XL; 120, Nr. XLI; 136, Nr. XLIX. Daß es sich bei den *esīr* in der Tat um Sklaven handelt, geht aus daselbst belegten Ausdrücken hervor, wie: ^{c}*abd-i memlūkum olan... esīrimiz* (52, Nr. XIV); ^{c}*abdī memlūkumdan esīrim olan* (48, Nr. XII); *sefīnemiz üserāsïndan* ^{c}*abd-i memlūkum* (38, Nr. VII); *sefīnemiz üserālarïndan...* ^{c}*abd-i memlūkum* (40, Nr. VIII); *čekdirme sefīnesi üserālarïndan* ^{c}*abd-i memlūkum* ‚ein mein ausschließliches Besitztum bildender Sklave, der zu den Sklaven des [kleinen] Segelschiffs gehört' (54, Nr. XV).

[68] Vgl. Müller: Sklaven. In: *HO*, 76.

[69] Der Terminus bedeutet nicht nur „Janitschar", wie dies häufig angegeben wird. Vgl. İsmaïl Hakkı Uzunçarşılı: *Osmanlı Devleti teşkilâtından Kapukulu Ocakları*. 2 Bde. [= *TTKY*, VIII/12^{1}-12^{2}]. Ankara 1943-44.

[70] Vgl. Nicoară Beldiceanu: *Les actes des premiers sultans conservés dans les manuscrits turcs de la Bibliothèque Nationale à Paris*. I: *Actes de Mehmed II et de Bayezid II du ms. fonds turc ancien* 39. Paris/La Haye 1960, 45-48, 51, 55.

[71] Wie bereits von Karpat richtig erkannt wurde; s. Kemal H. Karpat: *Structural Change, Historical Stages of Modernization, and the Role of Social Groups in Turkish Politics*. In: Kemal H. Karpat and contributors: *Social Change and Politics in Turkey*. A Structural-Historical Analysis. Leiden 1973, 11-92, insbesondere 34. — Ähnlich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000434

Auch bei unserem Ferman ist von flüchtigen *qul*[72] die Rede, wobei es sich aus den erörterten Gründen ohne Zweifel um fahnenflüchtige Truppenangehörige[73] handelt.[74] Die starke Unruhe, die aus dem Großherrlichen Befehl nur so strömt, verstärkt unsere Annahme umso mehr, da die Flucht der Soldaten nicht nur den Effektivbestand minderte — in der unmittelbaren Grenznähe schon an und für sich eine nicht zu unterschätzende Gefahr —, sondern auf eine mehr oder weniger angeschlagene Moral der Truppe hindeutete, was eine weitere Gefährdung der Schlagkraft der Armee nach sich zog.

Für die Safawiden andererseits bedeutete der Übertritt neben einer effektiven Stärkung einen nicht unerheblichen moralischen Sieg; so ist die Nachricht über die freundliche Aufnahme nur allzu gut zu verstehen.

Bei der „Krone", die die Überläufer erhalten haben sollen, handelt es sich um die sogenannte Ḥaidarkappe, eine zwölfzwickelige kronenähnliche rote rituelle Kopfbedeckung,[75] die bereits von Scheich Ḥaidar, dem Vater Schah Ismāʿīls I., für seine Anhänger eingeführt worden

---

dürften die Dinge bereits im Bereich des Alttürkischen liegen. Auch hier wäre für *qul* die Übersetzung ‚Vasall' oder ‚Abhängiger' stichhaltiger als ‚Sklave', wie bereits DOERFER festgestellt hat; s. GERHARD DOERFER: *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen*. III. Wiesbaden 1967, 503 ff., 556.

[72] Die Flucht von Truppenangehörigen ist auch sonst nicht unbekannt, es handelt sich dabei öfter um Ausbildungszöglinge der Janitscharen u. dgl. (*aǧemī oǧlan*), die versuchten, sich in ihre Heimatdörfer abzusetzen; vgl. UZUNÇARŞILI: *Kapukulu*. I, 125 f. Auch von Woinucken wissen wir, daß sie vor der Teilnahme am sultanischen Feldzug flüchteten; vgl. MATUZ: *Herrscherurkunden*. Nr. 853.

[73] Inwiefern die Flucht zu den Safawiden mit dem starken Einfluß des schiitoiden Bektaschi-Ordens auf die Janitscharen in Verbindung steht, soll dahingestellt bleiben. Bekanntlich weigerten sich die Janitscharen schon während des Feldzugs von Čaldīran (1514), gegen Schah Ismāʿīl zu kämpfen. Vgl. STANFORD J. SHAW: *Das Osmanische Reich und die moderne Türkei*. In: G.E. VON GRUNEBAUM (Hrsg.): *Der Islam* II [*Fischer Weltgeschichte*, Band 15]. Frankfurt am Main 1971, 73. — Zu den Beziehungen der Bektaschi zu den Janitscharen einerseits und den Safawiden andererseits vgl. SOHRWEIDE: *op. cit.*, 178, 183; JOHN KINGSLEY BIRGE: *The Bektashi order of dervishes*. Hartford, Conn. 1937, insbes. 58, 64; IRÈNE MÉLIKOFF: Le problème ḳızılbaş. In: *Turcica* 6 (1975), 49-67.

[74] Die Bezeichnung *qul* ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht im Sinne des schiitisch-religiösen Terminus *šāhqulī* verwendet, wie sich Schah Ismāʿīl selbst in seinen unter dem Pseudonym Ḫaṭāyī (und nicht Ḫaṭā'ī!) geschriebenen Gedichten hin und wieder nennt; s. V. MINORSKY: *The Poetry of Shāh Ismāʿīl I Ṣafavī*. In: *BSOAS* 10 (1940-42), 1007-1053a; S. N. ERGUN: *Hatâyi Divanı Şah İsmail Safevî Edebî Hayatı ve Nefesleri*. Ankara 1956[2]; TOURKHAN GANDJEI: *Il Canzoniere di Šāh Ismāʿīl Ḫaṭāʾī*. Neapel 1959. Gegebenenfalls hätte man zweifellos einen anderen Ausdruck gebraucht (vgl. oben, S. 10 f.)

[75] S. Abbildung bei HINZ: *op. cit.*, neben 76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000435

war.[76] Diese Art Kappe ist bekanntlich von den Safawiden selbst als Krone (*tāǧ*) bezeichnet worden.[77] Es handelt sich übrigens um die eingangs erwähnte rote Kopfbedeckung, die den Safawiden die Bezeichnung ‚Rotkopf' (*qïzïlbaš*) eingebracht hatte: Sie wurde nämlich von sämtlichen safawidischen Ordensangehörigen getragen.[78]

Nach alldem stellt sich die Frage, weshalb eigentlich Qubād, der Beglerbeg von Van, gegenüber seinem Amtsbruder, Āyās, dem Beglerbeg von Erzerum, als „Petzer" auftrat. Hat er das Ausmaß der Gefahr erkannt und es als loyaler, betont rechtschaffener[79] Staatsfunktionär für seine Pflicht gehalten, seinen Amtsherrn darüber in Kenntnis zu setzen? Wollte er mit der Denunziation die Gunst des Sultans erheischen? Lag er mit seinem Amtsbruder in Fehde? Spielte die Interessenkollision zwischen der anatolischen Aristokratie und den Knabenlese-Leuten[80] eine Rolle? Lauter Fragen, die lediglich gestellt, jedoch nicht beantwortet werden können.

Soviel steht allerdings fest, daß es Āyās vorerst noch gelungen sein muß, sich selbst zu rechtfertigen;[81] einstweilen behielt er ja sein Amt. Er fiel erst im übernächsten Jahr, 1559, in Ungnade, als er dem Prinzen Bāyezīd, der sich gegen den Vater, Süleymān den Prächtigen, aufgelehnt hatte, behilflich war, sich zu den Safawiden abzusetzen,[82] anstatt ihn zu verhaften und dem Sultan auszuliefern. Auf die Einflüsterung von Lālā Muṣṭafā[83] hin, des späteren Wesirs und fähigen Feldherrn, der zu dieser Zeit Prinz Selīms[84] Erzieher war, wurde Āyās abgesetzt und

---

[76] Vgl. *ibid.*: 75 f.; GLASSEN: *Die frühen Safawiden*, 91; AUBIN: *op. cit.*

[77] So etwa vom safawidischen Historiographen QĀẒĪ AḤMAD QUMĪ; s. GLASSEN: *op. cit.*, 168, 217 bzw. HANS MÜLLER: *Die Chronik Ḫulāṣat at-tawārīḫ des Qāẓī Aḥmad Qumī.* Der Abschnitt über Schah ʿAbbās I. Wiesbaden 1964, 125 und die dort angegebenen Stellen. Vgl. weiterhin HINZ: *loc. cit.*; MAZZAOUI: *op. cit.*, 78, 80.

[78] Vgl. HINZ: *op. cit.*, 76. Zu den Modalitäten der Verleihung in Anatolien vgl. SOHRWEIDE: *op. cit.*, 191.

[79] Hierzu vgl. oben, 6-8.

[80] Dazu vgl. ERNST WERNER: *Die Geburt einer Großmacht. Die Osmanen* (1300-1481). Berlin 1966, 263 ff.

[81] Die Antwort von Āyās ist nicht aufgefunden worden, somit bleibt uns die Nachgeschichte des Fermans unbekannt.

[82] Vgl. DANIŞMEND: *op. cit.* II, 314; Ş. TURAN: *op. cit.*, 123 ff.

[83] Zu seiner Person vgl. BEKİR KÜTÜKOĞLU: Mustafa Paşa. In: *İsl. Ans.* VIII, 732-736.

[84] Des späteren Sultans Selīm II.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000436

nach kurzer Zeit[85] auf Veranlassung des Prinzen Selīm hingerichtet.[86] Daß die in unserem Ferman behandelte Flucht der *qul* von Erzerum dabei eine Rolle spielte, daß Āyās nicht nur abgesetzt, sondern umgebracht wurde, kann nicht nachgewiesen, lediglich vermutet werden.[87]

[85] Vgl. Ş̲ÜREYYĀ: *op. cit.* I, 447; Ş. TURAN: *op. cit.*, 134 f.

[86] Vgl. Ş. TURAN: *loc. cit.*; *İsl. Ans.* X, 670; DANIŞMEND: *op. cit.* II, 314, 377. — Daher der bittere Haß zwischen dem Bruder von Āyās, Qoğa Sinān Pascha und Lālā Muṣṭafā; vgl. *İsl. Ans.* X, 670.

[87] Wie auch die Rolle eines Briefwechsels zwischen dem ebenfalls aufständischen und deshalb 1553 hingerichteten Prinzen Muṣṭafā und Āyās ungeklärt bleiben muß. Zu diesem Briefwechsel vgl. T. GÖKBİLGİN: Rüstem Paşa ve hakkındaki ithamlar. In: *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 8/11-12 (1955), 22 f.; Ş. TURAN: op. cit., 23 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000437

ŠĀH ṬAHMĀSB AND THE DIARIES OF MARINO SANUTO
(1524 - 1533)

BY

MICHEL M. MAZZAOUI

It is generally agreed that the chief sources for the history of Iran during the Ṣafavid period (roughly from A.D. 1500 to A.D. 1722) are to be found among the indigenous writers of the time — Persian, Turkish, and Arab — as well as among the innumerable travellers who visited the country and left descriptions of their journeys.

The Diaries of Marino Sanuto, written in Venice between the years 1496 and 1533, belong neither to the one nor to the other group of sources just mentioned. They do, however, have an affinity to the work of the travellers insofar as they represent — all fifty-eight large volumes of them — the general climate of opinion in Christian Europe at the time. Sanuto himself never traveled outside Venice and her small possessions on the Italian mainland. If it is necessary to classify the Diaries they may be said to fall under the general rubric of contemporary Western observations. Even this classification is not very satisfactory, for, as will readily be seen, there is very little observation made by Sanuto himself in the writing of the Diaries.

In any case, owing to the vital involvement of the Venetian Republic in the affairs of the Middle East during the period covered by the Diaries, it is only natural to find in them a great many references to the contemporary history of the area. This is in fact an understatement, for, to give one example only, large sections of Marino Sanuto's Diaries read almost as though they were an Ottoman history book. The contemporary history of the Ottoman empire will not be complete without the intensive use of the Diaries — at least as far as Ottoman foreign relations are concerned.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000438

As for Iran, Sanuto's Diaries are also useful but to a lesser degree. References to Iranian history exist in almost every volume. These, however, are on the whole sketchy and to a large degree incidental. The reasons for this will become apparent in the course of this paper, which primarily intends to study the references in Sanuto's Diaries to Iranian history during the first ten years of the reign of Šāh Ṭahmāsb, i.e., from the beginning of his reign on 24 May 1524 to the last entry in the Diaries on 28 September 1533.[1] It is also intended to introduce this paper with a brief study of the life and works of the author of the Diaries, as well as the story of the Diaries themselves in order to better appreciate the history of Iran at the end of the fifteenth and the beginning of the sixteenth century on the one hand, and to evaluate the importance of the Diaries as a source for Iranian history during the early years of Šāh Ṭahmāsb on the other.

I

The family of Marino Sanuto traces its descent to the ninth century when it was known as Candiana, of Lombard stock; and it found refuge in Venice following the invasion of the Franks.[2] Early in the thirteenth century, following the conquest of Constantinople by the Crusaders, Marco Sanuto, a nephew of the famous Venetian Doge Enrico Dandolo, established a principality in the Cyclades which later included Naxos, Andros, and Milo. The part of the family which remained in Venice branched out. From one branch descended another famous member of the family, also known by the name of Marino Sanuto, il Vecchio, or Torsello (1270-1343), to differentiate him from the author of the Diaries, Marino Sanuto, il Giovane.[3] The two are sometimes confused, and ideas

[1] This period is covered in the Diaries by 22 volumes (vols. 36-58). The Diaries were published under the title *I Diarii di Marino Sanuto*, edited by Rinaldo Fulin, Federico Stefani, Nicolò Barozzi, Guglielmo Berchet, and Marco Allegri. Venice 1879-1902.

[2] G. Berchet: *Prefazione* (to the Diaries, published in a separate volume. Venice 1903), 10-11.

[3] For short biographies of the two Sanutos, see G.B. Picotti (Un. of Pisa) in the *Enciclopedia Italiana*. Rome 1936, s.v. *Marin Sanudo, il Giovane* and *Marin Sanudo, il Vecchio*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000439

that belong to the elder are sometimes ascribed to the younger Sanuto.[4] Torsello was an extensive traveller in the East during the period immediately following the loss of Acre by the Crusaders, and is said to have made as many as nine journeys to the eastern shores of the Mediterranean. He was a staunch advocate of the resumption of the Crusading wars by the European states.[5]

Sanuto, the Diarist, belongs to the San Giacomo dell'Orio branch of the family.[6] He was born in Venice in 1466, and his father, Leonardo, died in Rome as Venetian ambassador in 1476. His mother, Lucia Venier, descended from a noble family of Verona. Several of his relatives held high positions in the Venetian government.

As a child, we are told that Marino Sanuto "was of such a precocious genius that between his eleventh and fourteenth year he corresponded with the most eminent scholars of the day, and gave the highest hopes of future greatness."[7]

II

Sanuto began his literary career as a writer very early in his life. Before he was fifteen he had written his first work, a Latin composition on ancient mythology.[8] His first major work, however, appeared following a journey he made in 1483, when he accompanied his cousin, a state auditor, throughout the possessions of Venice on the Italian mainland and in Istria.[9]

By the age of thirty, when he launched his political career in the service of the state and began at the same time to record his Diaries,

---

[4] Rawdon Lubbock Brown in: *Ragguagli sulla Vita e sulle Opere di Marin Sanuto*, a work in 3 parts. Venice 1837. Part I, 21-22 and footnote 10, p. 179, discusses this confusion which is ascribed to French writers.

[5] Torsello's most famous work is the *Liber Secretorum Fidelium Crucis* in which he outlines detailed plans for the reconquest of the Holy Land. In another of his works he is said to have called on Venice to occupy Egypt. Another famous member of the family was Livio Sanuto, "il geografo dell'Asia".

[6] G. Berchet: *Prefazione*, 12.

[7] Margaret Oliphant (Wilson): *The Makers of Venice: Doges, Conquerors, Painters, and Men of Letters*. London 1887, 373.

[8] *Memorabilia Deorum Dearumque*, completed in 1481.

[9] Entitled: *Itinerarium Marini Sanuti Leonardo filii patrici Veneti cum Syndicis Terrae Firmae*, completed in 1483.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000440

Sanuto had become established as a writer and primarily as a chronicler. He had written several works dealing with Venetian history in particular and the contemporary history of Italy in general. The history of the expedition of Charles VIII of France into Italy belongs to this early period.[10] Next to the Diaries this is the most important of Sanuto's works. While working on the Diaries, Sanuto also produced two of his major works which deal with the history of his own country.[11]

He was first elected to the Venetian Senate on 1 October 1498, and from this time until his death in 1536 Sanuto continued to play an important part on the Venetian political scene. He served in various capacities and was known to have been a strong opposition member of the Senate.[12]

As a senator Marino Sanuto was known for his daring and almost revolutionary views in foreign politics. At one time when Venice appeared to be completely hemmed in by a coalition of almost all the European states — the League of Cambrai of 1509 — Sanuto strongly proposed that the Republic should immediately make peace with the Ottomans and ask for Ottoman assistance against Christian Europe. If he had had his way he would "have procured five or six thousand Turks and sent a secretary or ambassador to the Sultan".[13] Such views which no doubt were construed as being rather irrational by the Venetian oligarchs were perhaps responsible for Sanuto's inability to secure for himself a position among the Council of Ten, the highest power in the Republic.

During his life Sanuto amassed a large number of books, and his private library became an important sight to see in Venice. "Tanta era la fama della raccolta sanutiana," says Berchet, "che gli stranieri illustri che visitavano in quei tempi Venezia, non ne partivano soddisfatti se non aveano veduto 'la casa dell'Arsenale, le gioie di San Marco, e la libreria

---

[10] *La Spedizione di Carlo VIII in Italia*, completed in 1495, published by RINALDO FULIN. Venice 1873.

[11] For a list and description of Sanuto's works see G. BERCHET: *Prefazione*, 16, 18, 23, 27, 30, 34, and 81; and RAWDON BROWN: *Ragguagli*. I, 19 ff. Both BERCHET and BROWN give the manuscript locations of Sanuto's works.

[12] Sanuto served at various times as Signor di Note, Savio agli Ordini, a member of the Pregadi, of the Zonta, a senator, and avvogadore. BERCHET: *Prefazione*, 45 ff., OLIPHANT: 379 ff.

[13] For Sanuto's so-called pro-Turkish views see BROWN: I, 97, 98, 154, and 196; BERCHET: 52, 69; and OLIPHANT: 380 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000441

del Sanuto'."[14] In his will Sanuto states that his library contained as many as 6,500 books some of which he had sold to pay off certain debts. The inventory of the library has not been located, but a large number of the books has been traced down, and it is interesting to note that several volumes in the collection deal with subjects pertaining to the contemporary history of the Near East.[15]

In his will Sanuto left his Diaries to the state, but stipulated that all his other books be sold at public auction. He had intended to give his books also to the state to be placed in the proposed library of San Marco; but this government project not having been accomplished, Sanuto no longer believed in it, and as a gesture of disapproval he asked that his books be disposed off by sale.[16]

Towards the end of his life Sanuto was keen to secure the appointment of "Storiografo della Repubblica". He considered himself most accomplished to be the historian of the state and the best candidate for the position. Perhaps due to court intrigue, perhaps to Sanuto's constant opposition policies, or to other reasons,[17] he could never secure the office. However, his work was recognized by the Venetian government; and in order to enable him to carry on the recording of his Diaries an

---

[14] BERCHET: 55 ff.; BROWN: II, 65, and OLIPHANT: 388-89. In an entry into the Diaries dated 17 July 1509 Sanuto says, "On my way home I met a man who had a beautiful Hebrew Bible of good paper valued at 20 ducats. He sold it to me as a favor for a *mazello*, and I took it to place in my library."

[15] Among the titles which cover the best part of BERCHET: 60-67, the following show Sanuto's interest in oriental matters:

a. Relazione a obviar non si vadi in le terre del Soldan
b. Itinerario di Pietro Zen oratore a Constantinopoli nel 1523
c. Sommario della Relazione letta al Senato dal bailo a Constantinopoli Tommaso Contarini il 24 Ott. 1523
d. Copia de due lettere di Pietro Aretino a Ibraim bassà, 2 agosto 1521...
e. Narrazione dell'entrata del soldan Gauri in Damasco
f. De bello adversus Turcos
g. De familia Othomanorum
h. Orazioni fra le quali le pronuciate nel concilio di Mantova per la guerra contro il Turc.

BERCHET also gives the manuscript locations of these items.

[16] For Sanuto's will and testament see BERCHET: *Prefazione*, 101-109.

[17] Sanuto does not appear to have been an altogether exemplary citizen. An entry into his Diaries dated 18 Dec. 1516 tells of how he was arrested in public for a debt he owed to someone, and spent that evening in jail.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000442

annual stipend of 150 gold ducats was voted for him with the added provision that he should permit the newly elected court historian, Pietro Bembo, to make use of his Diaries.[18]

III

I Diarii are by all means Marino Sanuto's magnum opus in the full and literal sense of the word. The first thing that strikes one about them is their enormous size.[19] They are not a "diary" in the dictionary sense of the word.[20] There is very little in them of personal experiences and observations. They are by and large a record, in full text and summary, of the Venetian state papers and discussions in the Senate between 1 January 1496 and 28 September 1533. Herein lies their significance and importance. As a personal diary they would have been useful only as far as telling us the views of Marino Sanuto on the political events of his day; but as a record they have preserved the original documents themselves and so allowed the future scholar to make the best use of them.

Sanuto's sources are important and first hand. In modern terminology we may say he tells the "inside story". He tells us that, "...I will let no day pass without writing the news that comes from day to day so that I may the better, accustoming myself to the strict truth, go on with my true history which was begun several years ago. Seeking no eloquence of composition I will thus note down everything as it happens."[21]

As a member of the government Sanuto took part in the discussions and made notes of everything that was said or read in the Council, which he later entered in his Diaries. Often his curiosity was not satisfied with what was said officially, and so he sought direct personal information from the person concerned. On 9 June 1526 for example, he records a summary of a "relazione" of Piero Bragadin who had recently returned from

---

[18] For the correspondence between Sanuto, the Doge, and Pietro Bembo on the issue of State Historian and the use of the Diaries see BERCHET: *Prefazione*, 94 ff.

[19] "... a mass of minute and inexhaustible information, from the first aspect of which I confess to have shrunk appalled". OLIPHANT: 377. Incidentally, Mrs. Oliphant is herself a voluminous writer; the Princeton library catalog lists more than one hundred of her volumes!

[20] *Webster's Collegiate Dictionary* defines "diary" as, "a daily record, especially of personal experiences and observations."

[21] SANUTO: *Diarii*, entry made on 1 April 1503.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000443

Istanbul where he served as his country's bailo to the Porte. Following the summary he adds, "Qui saranno notadi alcuni avisi che'l ditto sier Piero Bragadin mi disse; ma non referì in Pregadi", [22] and goes on to record the additional information thus obtained.

Furthermore, Sanuto had access to state documents which he consulted and made use of for his works. We are told that, "Marino Sanudo, when compiling his history of the descent of Charles VIII upon Italy, asked for access to state documents. The [Council of] Ten granted the request as regards all state papers two years old and upwards, but with the proviso that Sanudo should not publish his work without submitting it to the Chiefs of the Ten". [23] This early permission which Sanuto seems to have been able to secure was subsequently confirmed in an official decree dated 26 September 1531, in which it is stated,

> "... che dobbiate mostrare al detto ser Marin Sanuto quelle lettere che sono di avisi di nuove occorrenti in diverse parti del Mondo, siccome di giorno in giorno veniranno da oratori over rettori nostri, dappoichè saranno lette in Pregadi, e quelle non siano comandate particolarmente che siano tenute secrete, a ciò possa comporre dicto diario fondatamente." [24]

Thus, fortified by his government's permission to use the state documents, Sanuto continued his daily work patiently, laboriously, indefatigably, until a year or two before his death. [25]

Perhaps the best evaluation of Sanuto's Diaries is that given by GUGLIEMO BERCHET, the leading editor among the group of distinguished Italian scholars who undertook the great task of editing and publishing

---

[22] *Ibid.* vol. 41, column 534. Among the additional information which Sanuto was seeking was an item on the Ṣafavids. (NOTE: No attempt has been made to make the Italian spelling of the passages quoted uniform. These have been left exactly as they occurred in the sources.)

[23] HORATIO F. BROWN: *Studies in the History of Venice*. II. London 1907, 45. (HORATIO BROWN is not to be confused with RAWDON LUBBOCK BROWN the Venetio-phile whose work, the *Ragguagli*, already mentioned in the notes, was the first attempt at publishing an extensive summary of the main highlights of the Diaries.)

[24] For the text of the decree see BERCHET: *Prefazione*, 99.

[25] On several occasions Sanuto was on the verge of giving up the whole idea of the Diaries due to illness or fatigue. "I had some thought", he tells us in the Preface to the year 1523, vol. 34, column 7, "of now giving up this laborious work, but some of my countrymen who love me say to me: Marin, make no mistake; follow the way you have begun; remember 'moglie e magistrato dal ciel è destinato' ". On another occasion he was persuaded by the son of the Doge himself to continue writing the Diaries.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000444

the Diaries during a period of almost a quarter of a century, from 1879 to 1902. (In 1903 BERCHET also published a *Prefazione* on Sanuto and his Diaries). Sanuto's Diaries, says BERCHET, are:

> "una miniera inesauribile di notizie importanti, raccolte quotidianamente con ogni minuta cura e con grande acume, per la storia dei costumi, delle arti, della letteratura, del commercio, dell'economia politica, di tutte insomma quelle manifestazioni che rivelano la vita intima dell' epoca, così necessaria a conoscere e pure così difficile a cogliere e rappresentare con verità. Essi offrono risposta a tutte le domande, soddisfazione a tutte le curiosità storiche di qualunque grande o piccolo avvenimento e di ogni personaggio dell'importante periodo cui si riferiscono." [26]

The best tribute paid to Sanuto for his work came from his adversary, Pietro Bembo, who after being elected as Historian of the state wrote to the Doge asking him to use his good offices with Sanuto to allow him (Bembo) to use Sanuto's Diaries in his work, and added that without them "quella fatica sarà cosa impossibile a me." [27]

The style and language of the Diaries have been the subject of some criticism as being never so elevated as the writer's culture, very disjointed, entirely unstudied. [28] The present writer is not fully equipped to judge and evaluate late medieval Italian language and style; but it does appear sometimes that Sanuto has allowed himself certain liberties which are probably peculiar to the Italian vernacular of the fifteenth century. In any case, the Diaries read briskly and to the point; after all, they are a record of events and facts, and this certainly adds to their usefulness and importance.

IV

Since the discovery of Sanuto's Diaries in Vienna early in the nineteenth century — where they had found their way owing to the vicissitudes of later Venetian history — they have been made use of

---

[26] BERCHET: *Prefazione*, 10. RAWDON BROWN, in: *Ragguagli*, 31, has the following appraisal: „Di questo lavoro (che senza iattanza si puô dire unico, e per la sua mole, e per la simplicità e verità ingenua che vi traluce a ogni passo, e che tratta d'un'epoca forse la più interessante della Storia moderna)..."

[27] For the text of the letter see BERCHET: 95.

[28] OLIPHANT: 377 and 387.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000445

quite extensively by scholars of various fields.[29] As a source for Persian history they have not yet been fully utilized.[30] The early volumes contain many references to Uzūn Ḥasan and his period,[31] and subsequent volumes carry extensive information on the rise of Ṣafavid power in Iran, on Šāh Ismāᶜīl, and on Ottoman-Ṣafavid relations during his times.[32]

As for the first ten years of the reign of Šāh Ṭahmāsb it has already been remarked that the references in Sanuto's Diaries are only a few, and are not generally of an important character. This may be explained by the general disinterestedness of Venice in the affairs of Iran at the time. A short examination of this statement will not be out of place.

The last Venetian ambassadors to represent the Republic in Iran came during the 1470's. These were Caterino Zeno, Josefo Barbaro, and Ambrogio Contarini, who arrived at the court of Uzūn Ḥasan to solicit his aid and persuade him to attack the Ottoman empire which had just driven the Venetians from their important position at Negroponte. The next accredited Venetian ambassador to the Iranian court came almost exactly one hundred years later. This was Vincenzio d'Alessandri who arrived at the court of Šāh Ṭahmāsb in 1571 to solicit aid against the Turks. That same year the Ottomans had driven the Venetians from Cyprus.

In other words, it was not the fall of Constantinople in 1453 but

---

[29] J. von Hammer in his *Geschichte des osmanischen Reiches* (1827-35) must have used Sanuto's Diaries when they were still in Vienna. The Diaries were brought back to Venice in accordance with a special stipulation in the Treaty of 1866 between Italy and Austria when Venice joined the Italian union. The Diaries have also been used for works on German, Swiss, and Slavic history. See Berchet: *Prefazione*, 122.

[30] G. Berchet in his work *La Repubblica di Venezia e la Persia*. Turin 1865, has utilized the Diaries chiefly in the documentary section of the book.

[31] W. Hinz in his *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*. Berlin and Leipzig 1936, lists in his bibliography only volumes 4 and 6 of Sanuto's Diaries.

[32] Mention should be made of Franz Babinger's article: *Marino Sanuto's Tagebücher als Quelle zur Geschichte der Safawijja*. In: A Volume of Oriental Studies presented to E. G. Browne. Cambridge 1922, 28-50, in which he uses Sanuto's Diaries to study the rise of the Ṣafavid movement; and of his article: *Schejch Bedr ed-Dīn, der Sohn des Richters von Simaw*. In: Der Islam 11(1921), 1-106, in which he makes use of Sanuto. It may perhaps be pointed out here that Jean Aubin's remark about Babinger's former article (in his *Etudes Safavides. I: Šāh Ismā'īl et les notables de l'Iraq Persan*. In: Journal of the Economic and Social History of the Orient. II. 1959, 37, n. 2) that „Malgré son titre, l'article de F. Babinger... n'utilise qu'une partie des données des volumes IV-VII de la collection [de Marino Sanuto]" is not fully justified.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000446

rather the fall of Negroponte in 1470 that made Venice move; and similarly, it was not the seige of Vienna by Sulṭān Sulaymān in 1530 but rather the fall of Cyprus in 1570-71 that led Venice to attempt another rapproachement with the masters in Iran. In the meantime, and during the century referred to, Venetian relations with the Ottomans were more or less peaceful, and Venice did not wish to involve herself in an active East-West alliance against the Turks.[33] This should explain partly why Venice had no ambassador in Tabriz, and why the Venetian state papers contain little that is direct information about Iran, and the secondary importance of Sanuto's references. On the other hand, Šāh Ṭahmāsb has been accused of passiveness in his foreign relations. This passiveness was "a major characteristic all through the Shāh's long reign."[34]

In any case, whether it was lack of interest on the part of Venice in Iranian affairs, or passivity of Šāh Ṭahmāsb in foreign relations, there was no direct representation between the two countries for almost a century. For information on Iran during this period the Venetian Republic appears to have depended primarily on the reports she received from her bailo in Istanbul. From an examination of these reports for the ten years under study in this paper, one may safely conclude that it was part of the "job description" of the Venetian bailo in Istanbul to "cover" the affairs of Iran in addition to his main job as representative to the Ottoman government. In fact, it seems that even when there was no news to report on Iran the Venetian government wished to be informed. For this reason we often read in the Venetian bailo's reports statements like this: "Del Sophì non c'è cosa di substantia", or "Dil Soffi non si intende altro", or "Di le bande dil Sophì nulla se intende".[35]

The sources of information on Iran available to the Venetian bailo were varied. Often the information came directly from an Ottoman

---

[33] In his impressive collection of documents, eighty-five in all, pp. 97-294, of G. BERCHET's *La Repubblica di Venezia e la Persia*, there is a marked gap between the period of Uzūn Ḥasan and that of d'Alessandri. Only five documents of secondary importance are mentioned for the century in between.

[34] M.B. DICKSON: *Sháh Ṭahmásb and the Úzbeks*. Princeton University thesis, May 1958, unpublished. However the statement ought to be qualified for the latter part of Šāh Ṭahmāsb's reign when Jenkinson arrived in 1561, d'Alessandri in 1571, and "a Portuguese mission from Don Sebastian" in 1574-75.

[35] From Piero Zen, "orator et vicebailo", dated respectively, 12 October 1531, 31 Dec. 1532, and 27 February 1533. SANUTO: *Diarii*, 55:182, 56:501, and 58:40. (For spelling differences in the texts quoted see NOTE following footnote 22 above).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000447

government source — in many cases the Grand Vizir himself, Ibrāhīm Pāšā:

> "... e li [Ibrāhīm Pāšā] disse il Sophì [Šāh Ismāʿīl] esser morto, et successo un suo fiol." [36]

And on another occasion:

> "Imbrain li disse... al presente non dubitemo di mancarli perchè il Sophì nè il Soldan non ne pol dar più Molestia..." [37]

Often things were heard from persons coming back from the frontiers, in one case from a Janissary who had been on the Iranian border:

> "... ma intesa certe la morte dil Sophì, et come havia lassà do fioli, uno di anni 12, l'altro di anni 8..." [38]

Sometimes, it was the personal knowledge of the bailo himself. Thus when Piero Zen, the Venetian orator and vice-bailo in Istanbul, once encountered a Ṣafavid envoy at the Sublime Porte itself, he reported the incident to his government as follows:

> "L'orator dil Sophì, sabato a dì 20 [April 1532] fo a la Porta, dove io mi atrovai, la qual fo ben ad ordine... (After describing the presents which the Ṣafavid envoy had brought with him, Zen goes on to say) Et l'orator vestito d'oro entrò al Signor; stete meza hora; homo di anni 65 di una bella faza di homo..." [39]

It will be borne in mind that in addition to the bailo in Istanbul Venice had other representatives — of consular or commercial attaché rank — in Cairo, Aleppo, and Damascus. These were appointed by the bailo himself and were responsible directly to him.[40] Their reports during the period under consideration do not appear to have gone directly to Venice, nor does the bailo in his own reports give these minor representatives any credit for whatever information they must necessarily have supplied to him. However, and particularly in the case of the representative in Aleppo, the movements and deployment of the Ottoman

---

[36] SANUTO: *Diarii*. 36:485, a communication dated 22 June 1524, almost exactly one month after the death of Ismāʿīl on 23 May 1524.

[37] *Ibid.* 40:698, communication dated 28 November 1526.

[38] *Ibid.* 36:537, dated Constantinople 22 July 1524.

[39] *Ibid.* 56:269-71, communications dated 17 and 22 April 1532.

[40] H. BROWN: *Studies*, 24, and BABINGER: *M. Sanuto's Tagebücher*, 35.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000448

armies in their plans against Iran — often referred to in the bailo's reports — most probably came originally from them.[41]

In addition to the bailo's official reports from Istanbul, information poured into Venice from a variety of other sources. These ranged from Cyprus, Zante, Chios, Corfu, Smyrna, and Adana, to Rome, Spain, Milan, and Ferrara, and were usually sent by Venetian representatives in these places.[42] Other reports were received from such varied sources as "Persons coming to Venice from Istanbul", "A young Venetian who had left Vienna ten days before", and even a "Report by Juan de Sevilia, Patron of a brigand in Messina".[43]

This variety of sources containing information originating always in places outside Iran resulted in giving a confused and often inaccurate picture of the situation in Iran on the whole. And one cannot help concluding that it must have been a difficult proposition for a Venitian senator, sitting in the Council and listening daily to these reports, to come to grips with the situation on the "confini" of the Ottoman empire and formulate a coherent and consistent policy. Instead, there was inaction; and as long as Venice did not lose any of her vital possessions to the Ottomans, no ambassadors were sent to Iran and no representatives were exchanged.

V

The information gathered from Sanuto's entries on Iranian history during the first ten years of Šāh Ṭahmāsb's reign deals with a variety of topics beginning with reports on the death of Šāh Ismāʿīl and events accompanying Ṭahmāsb's succession to the throne, and ending — towards the end of the period in question — with news on the defeat of the Ottoman army during the first major campaign undertaken by Sulṭān Sulaymān and his Grand Vizir against the western borders of Iran and against Iraq. In between, there are various reports on such subjects as unrest in Anatolia and movements of Ottoman troops in that area and towards the Iranian borders, interception of Ṣafavid letters supposedly

---

[41] See for example entry dated 8 May 1527 in the Diaries. 45:291.

[42] For the period under study as many as 25 entries are recorded in the Diaries originating from these places and dealing with the Ṣafavids.

[43] SANUTO: *Diarii*. 55:171, 43:222, and 58:595, respectively.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000449

being carried to certain European heads of state, peace talks between the Ṣafavids and Ottomans and the arrival of a Ṣafavid envoy in Istanbul, the defection of the Ṣafavid "rebello" Ulāmeh, activities in Europe based on the idea of coming to a workable understanding with the Šāh against the Ottoman armies in Europe, and other topics of minor importance.

Grouping these rather disjointed events under such general titles as has just been mentioned is not easy to do. Often there is no way of telling exactly to what specific incident a short item might be referring, or what its reporter has definitely in mind. But an attempt will be made below to analyse each group of seemingly related events by itself and try to obtain from it as much intelligible information as can be done.

A. The news of the death of Šāh Ismāᶜīl was reported from Istanbul almost exactly one month after the event.[44] This was confirmed by the bailo a month afterwards,[45] and from Cyprus at the same time.[46] The question of the succession, however, seemed to puzzle the Venetian bailo, Piero Bragadin at the time, whose report from Istanbul dated 22 July 1524 ran as follows:

> "... ma intesa certa la morte dil Sophì et come havia lassà do fioli, uno di anni 12, l'altro di anni 8, et qual di anni 8 era sublevado dai popoli e fatto sentar per Signor di quel paese, per il che il mazor fratello con parte di le zente era in arme; sichè tra loro era guerra, per il che il Signor era restato e potria esser mandasse exercito a quella volta."[47]

The report from Cyprus two days later (dated 24 July 1524) settles the question of succession on one son only:

> "... et che'l Sophì era morto e intrato in Signoria uno suo fiol, ma non pazifico. Et che'l signor di Aleppo [who is always Ibrāhīm Pāšā, the Grand Vizir] havia fatto comandamento tutte le zente a li confini stesseno in ordine."[48]

Two years later, the new Venetian orator and vice-bailo, Piero Zen, who had in the meantime taken over from Bragadin and to whom we owe almost all the reports of these ten years from Istanbul, was still reporting on the succession question:

---

[44] SANUTO: *Diarii*. 36:485.
[45] *Ibid.* 36:537.
[46] *Ibid.* 37:75.
[47] *Ibid.* 36:537.
[48] *Ibid.* 37:75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000450

"Si ha avisi del Sophì, che di tre fradelli erano sono sulevadi tra loro, et il secondo ha tolto il dominio et è stà vincitor et ha mazà il altri do." [49]

Perhaps the most balanced and useful of these reports is a copy of a letter from Cyprus which Sanuto has preserved for us in volume forty of his Diaries. The letter, dated Nicosia 24 September 1525, was originally sent by Donado da Leze, who lived in Cyprus, to his brother Marin da Leze (probably in Venice). [50]

The letter is based on information received by the said Donado from two Armenians (not otherwise identified) who had left Tabriz three months before (i.e., July 1525) and whom Donado subjects to what amounts to an intelligent cross-examination. He asks them specific questions and follows up their answers with more questions of clarification, which reflects on his acumen. Their answers are very informative.

They begin by telling him that in Tabriz "dominava il primogenito del signor Sophis, el qual ha nome Tambram, el qual pol haver anni 15.[51] Et che el ditto Tambram haveva dui altri fratelli, uno che era signor al Chorasam, l'altro che era signor in Bagadat." [52] Donado was apparently not satisfied with this "partition" of the Ṣafavid domains and asks, "How come these two brothers rule over these two countries?" And the Armenian informers contribute the following answer which, though not completely correct, does show some understanding of the relations between Šāh Ṭahmāsb and his brothers. They said, "It is more than a year since the signor Sophi died, but before his death he called the three brothers together and divided the land among them on condition the two brothers recognize the hegemony of the first-born, who is master of Tauris.

---

[49] *Ibid.* 42:581; communication dated 3 August 1526.

[50] For the full text of this letter see SANUTO: *Diarii.* 40: 199-200.

[51] DICKSON: *loc. cit.* 51, says, "... the new Shāh was still a child (three months past his tenth solar birthday)". According to this calculation, the correct age of Ṭahmāsb at the time the two Armenians were in Tabrīz would be 11 years and 5 months.

[52] SPANDUGINO in: *Vita di Sach Ismael e Tamas...*, written in 1538, says, "Lasciò [Šāh Ismāʿīl] quattro figliuoli cioè Sach Tamas... Algas... Beleran e Scan", p. 131a. ḤASAN-I RŪMLŪ: *Aḥsan at-tavārīḫ.* I, 183, says, "Awlād-i ẓukur-i ān-ḥażrat (i.e. Šāh Ismāʿīl) čihār-and: avval navvāb-i kāmyāb Šāh Ṭahmāsb, duvvum Sām Mīrzā, sivvum Alqās Mīrzā..., čihārum Abū al-Fatḥ Bahrām Mīrzā."

« أولاد ذكور آنحضرت چهارند ، أول نواب كامياب شاه طهماسب ، دويم سام ميرزا ، سيم القاس ميرزا كه برهنمونى قايد ضلال قدم جرأت در وادى مخالفت نهاد ، چهارم أبو الفتح بهرام ميرزا . »

For this reason they send every year certain gifts to their brother Tambram."[53]

Upon asking what kind of person this Tambram was, Donado is told that his father delighted in drinking, but

> "costui se deleta de arme et ha la sua militia in ordine, et si ritrova da 400 carete de artelarie, qual loro hanno viste, hanno gran numero de schiopettieri, li quali hanno imparato da ianizari che sono scampati dal Turco, et a cadauno ianizaro li danno... a tutti che li insegnano a trazer, per modo che tutto el paese usa sciopi."[54]

A little later in the letter, the question of Ṣafavid arms is resumed and the following information is obtained:

> "Dimandato come hanno fatto tante artelarie, diceno che quelli spagnoli che hanno preso la insula de Ormus sono venuti in Tauris et hanno fatto le artelarie, et quelli de la Persia hanno imparato."[55]

Theodoro Spandugino, writing a short work on the reigns of Šāh Ismāᶜīl and Šāh Ṭahmāsb about thirteen years after the date of this letter,[56] also has something to say about the use of firearms by the Ṣafavids:

> "Questi duoi (referring to two army commanders) hanno... due mila pedoni per uno, sono schiopettieri, e hanno cominciato da poco tempo in quà a usarli..."[57]

This information on the use of the new firearms by the Ṣafavids early in the reign of Šāh Ṭahmāsb (as recorded by both Sanuto and Spandugino) is a significant addition to the little information we have on this subject from other sources; and it goes a long way in refuting Samuel Purchas' assertion that the Persians "learned sulphurian arts of war" from the Sherley brothers during the reign of Šāh ᶜAbbās early in the seventeenth century.[58]

---

[53] A slight liberty has been taken in rendering this passage into English, the meaning remaining essentially unchanged.

[54] The dots are in the original text; Sanuto sometimes abbreviated his material.

[55] An important early reference to firearms reaching Iran by way of the Portuguese/Spanish colonies on the Persian Gulf.

[56] Theodoro Spandugino: *Vita di Sach Ismael et Tamas Re di Persia chiamati Soffi*, written in 1538 and included in Francesco Sansovino's *Historia Universale dell'Origine et Impero de' Turchi*. Venice 1564.

[57] Spandugino: *op. cit.* 131b.

[58] On this question in general see V. Minorsky: *Tadhkirat al-Mulūk*, 31, and his summary translation of Ḫunǧī's *Tārīḫ-i ᶜĀlam-ārā-yi Amīnī*. Annex II, 115-116.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000452

But to return to Donado's letter. We find information in it regarding hostilities between the Ṣafavids and the Ūzbeks (called Zagatai by the well-informed Armenians) on the eastern frontiers of Iran. In a recent war between them, according to this source, the Ūzbeks were defeated because they did not have firearms to meet the Iranians:

> "Et fra le altre disse come le gente del Corasan havea rotto uno exercito del signor de Zacatai, et morto da 30 milia. La rota di le qual gente è stà per la schiopetaria, che quelli del Zacatai non ne hanno." [59]

As for the western front, the two Armenians had something very apt to say:

> "Dimandati come fanno questi due signori (i.e., the Sulṭān and the Šāh), dicono che temporizano cum l'uno et con l'altro". [60]

The use of the word "temporizano" perhaps describes best the situation between the Ṣafavids and the Ottomans during the first few years of Šāh Ṭahmāsb's reign. The two parties were in fact "temporizing" before the first major war breaks out between them in the early 1530's.

A passing reference is then made in the letter to "uno capitanio famosissimo", one of Šāh Ṭahmāsb's generals, who is further identified thus: "qual si chiamava Devolef, qual è molto temudo in Turchia. El cognome suo del ditto capitano è in franco Gran Diavolo" ! [61]

Finally, at the end of the letter, Donado asks his brother to show it to Caroldo — "Giovanni Giacomo Caroldo, segretario ducale veneziano" [62] — and to tell him that if other news is obtained it will be communicated in due course.

On the other hand, the question of the sons of Šāh Ismāᶜīl is handled more correctly by Spandugino, who writes:

> "Lasciò quattro figliuoli cioè Sach Tamas, che si ritrova al presente Re di Persia... e un'altro figliuolo nominato Algas, ... due altri figliuoli lasciò, cioè Beleran e

---

[59] Cf. DICKSON: *op. cit.* 62 and 129, on the inability of the Ūzbeks "to attempt to defeat in the field a major Qizilbāsh army equipped with the new type fighting methods imported by the Ṣafavids from their Ottoman neighbors, and the new weapons brought in by the Portuguese at Hormuz on the Persian Gulf."

[60] SANUTO: *Diarii*. 40:200.

[61] This is Dīv Sulṭān Šāmlū, on whom see ḤASAN-I RŪMLŪ: *Aḥsan at-tavārīḫ*, 205 and passim. (NOTE: the two spellings *capitanio* and *capitano* both occur in the quoted text!)

[62] SANUTO: *Diarii*. Index to vol. 40: 963.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000453

Scan ... Sultan Algas stà appresso alla persona di Sach Tamas,[63] gli altri due fratelli stanno a Corassan all'incontro de Tartari, detti volgarmente quelli dalle berrette verdi".[64]

He adds the following information on the so-called advisers of the young Šāh:

"Lasciò Sach Ismael tre Signori, di cui si fidava grandemente, a questi raccomandò lo stato e i figliuoli: l'uno si chiamava Bev Sultan, l'altro Chieper Sultan, il terzo Zocea Sultan..."[65]

It is difficult to tell whether Spandugino, who was writing in Venice towards the end of Marino Sanuto's life, was indebted to the same sources of information that were made available to Sanuto. However, he himself tells us, in the course of his short work, that he collected his information from many persons, "and among others, a Mola [Persian *mullā*] whom I found in Venice, and who was born in Ardabil, the country of these Sophis — a very wise man — who had left Persia in 1533".[66]

Be that as it may, it can be said that both Donado's letter from Cyprus preserved in Sanuto, and Spandugino's account in his short treatise on Šāh Ismāᶜīl and Šāh Ṭahmāsb, contain a considerable amount of information which tallies favorably with information found in other sources. A more thorough examination of the two accounts, and a more complete comparison with other material on the same subject, may not be an altogether fruitless exercise. (The full text of these two accounts is given in an Appendix to this paper).

B. The reports on troop movements in Anatolia, of general unrest there and along the Ottoman-Ṣafavid frontiers, and sometimes of actual

---

[63] Keeping Alqās next to him may be taken as an indication, that at this early time, Šāh Ṭahmāsb knew of his brother's rebellious nature. Alqās rose in open revolt in 1548 and defected to the Ottoman side. See E. G. Browne: *Literary History of Persia.* IV, 89.

[64] Spandugino: *op. cit.* 131a-131b.

[65] These advisers, no doubt, are the Rūmlū Dīv Sulṭān, and the Ustāǧlū Kapak (or Muṣṭafā) Sulṭān, the two members of the council of regency established when Taḥmāsb was enthroned on 24 May 1524. The third person, „Zocea Sultan", could very well be Šāh Ismāᶜīl's *wakīl* (or *amīr al-umarā°*), the Ustāǧlū Čāyān Sulṭān, who died a few months before the new Šāh's accession. He was Kapak's brother. See Dickson: *op. cit.* 52.

[66] Spandugino: *op. cit.* 131b. What a Persian *mullā* was doing in Venice in 1533 is another matter altogether!

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000454

border fighting, are by far the largest number of entries made by Sanuto in his Diaries during the ten-year period under study. However, the picture one gets from reading them is very confused and often not easy to understand. It appears that whenever the Venetian bailo had nothing to say on the Sophì he was sure to add in his periodic reports something to the effect that "all was not well in Anatolia and the 'confini' ".

But in spite of the hodge-podgeness of these reports, one thing at least remains true, and this is that the Ottoman-Ṣafavid encounter at Čāldirān in 1514 did not in any way solve the border problems between the two countries, and that large areas supposedly under Ottoman domination still felt great attachment to the Ṣafavid cause. The Ottoman invasion of 1534-36 seemed inevitable.

In the Donado letter, already dealt with above, this last point is expressed quite clearly as follows:

> "Dimandato de li popoli che solevano esser sotto al Sophis, come si comportavano con turchi, disse, male, e che i desiderava de tornar sotto el signor de Tauris". [67]

In a report from Istanbul, dated 8 May 1527, we are told that "Ibrāhim Pāšā... has gone to camp in Anatolia because certain people have risen against the Sulṭān's authority, and one of their chiefs has already proceeded to the Ṣafavid frontier thinking he will have assistance from the Sophi". [68] Another report from Rome, dated 16 November 1531, quotes the "Gran Maestro di Rhodi, da Malta" as saying that "el Turco faceva certa preparatione di armata per terra per contra del Sophì, qual dicono esser ussito con exercito grande..." [69] And yet another report from Cyprus, dated 5 December 1531, says,

> "... grosissima armata... altri dicono per Soria contro il Sophi, il qual, si dice, ha mandato a dir al Gran Signor che'l vol venir a trovarlo". [70]

On one occasion we are told that the Ottomans are making great preparations for the Hungarian expedition, but the Sulṭān "stava con qualche suspetto dil Sophì", [71] who was reported to be making movements

---

[67] SANUTO: *Diarii*. 40:200.

[68] *Ibid*. 45:291.

[69] SANUTO: *Diarii*. 55:194.

[70] *Ibid*. 55:531. The reference here could be to correspondence between Sulṭān Sulaymān and Šāh Ṭahmāsb.

[71] *Ibid*. 56:91, dated 16 April 1532 from Rome.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000455

along the frontiers. On another occasion, the Sulṭān sent instructions to Ibrāhīm Pāšā not to come and join him in Coron, and directed him to lead his men "verso l'Anatolia per causa del Sofi che aveva fatto apparati di farli guerra".[72] And a young Venetian who had left Vienna ten days before reported that he had come to "sapere *de auditu*" that the Turks were withdrawing back to the forts in Hungary, and that "lo grande Turco si è ritornato nella Turchia, imperochè lo Sophì li ha mosso guerra".[73]

A man from Adana (unidentified, but perhaps best described as a "free lancer") sends the following information:

> "A dì 6 del presente [September 1526] son zonto in Adna, in el qual luogo ho trovato molte tribulation per esser tutto questo paese sottosopra, per essersi levato uno certo signor di la parte del Soffi nominato Tud Zarzardich [who would be very difficult to identify from this spelling of his name] el qual ha fato testa, et sì se atrova de haver da zerca 50 milia persone a cavallo, et ben in ordine".[74]

These seemingly haphazard reports begin to take a more definite shape towards the end of the ten-year period under discussion, when reports begin to flow in about the Ṣafavid rebel Ulāmeh Tekkelū, governor of Āẕarbāyğān, and his peregrinations in Anatolia (more on him below), leading finally to open fighting between the Ottomans and the Ṣafavids.

In the meantime, however, mention is made in the reports of the arrival in Istanbul of a Ṣafavid envoy.[75] This envoy was even once encountered by the Venetian bailo himself as he (the envoy) was on his way to the audience with the Sulṭān.[76] Unfortunately, we are not told why the envoy was coming, or what mission he was hoping to accomplish (there are limits to the information even a Venetian bailo in Istanbul could obtain!).

In Europe at the same time, reports on Ṣafavid-Ottoman relations seem to be contradictory. The Venetian orator in Spain sent the following report on 10 September 1533:

---

[72] *Ibid.* 58:433, datelined Corfu, 11 June 1533.

[73] *Ibid.* 43:222, communication dated 9 August 1526.

[74] SANUTO: *Diarii.* 43:543-4.

[75] *Ibid.* 56:189, 191, 229, 269, 271, 312, 367, and 389.

[76] *Ibid.* 56:269.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000456

"... Li lexi le nove el Turco zercava non romperse con el Sofì. Soa Maestà [Holy Roman Emperor Charles V] disse: 'intendo che il Sofì li fa guerra.' "[77]

This report about the impending war between the Ottomans and the Ṣafavids was mentioned in another communication from Spain: "... questi hanno avisi che'l Sofì farà guerra al Turco."[78]

The Pope, Clement VII, however, did not seem to have been as well informed about the situation as the Holy Roman Emperor. For in a letter to King Henry VIII of England, dated 4 January 1531, he talks of peace between the two parties:

"...quibus illud etiam adiectum est in ipsum turcum cum Sophi persarum regi nova amicitia ita esse connexum,..."

and that, having thus secured his rear, the Turk was making land and sea preparations to invade Europe.[79]

On the other hand, one report from Istanbul tells that the Turkish authorities in Aleppo have intercepted communications between the Emperor and the Sophi, and that an ambassador from the Emperor going to Iran was captured.[80]

These reports, without attempting to verify their ultimate authenticity, may be taken as examples of the general overall picture in Europe at the time. They show, one, the general fear the European countries had regarding the Ottomans who had just laid siege to Vienna (1529-30); and, two, a faint hope that this indeterminate power to the east of the Ottomans will one day be strong enough and will attack the Ottomans from the rear and so relieve the pressure being exerted against Europe. But neither could the European powers pool their resources to meet the Ottoman danger as one united group, nor could a workable and effective "alliance" be concluded with the Ṣafavids against the common enemy.

C. The "Ulāmeh incident", as it may be conveniently referred to here, appears to have occupied the time and attention of the Venetian bailo in Istanbul the better parts of the years 1532 and 1533 (till the end

---

[77] *Ibid.* 58:722.

[78] *Ibid.* 58:701, communication dated 27 August 1533.

[79] SANUTO: *Diarii.* 55:640.

[80] *Ibid.* 54:413-414.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000457

of the Diaries). It must be said at the outset that nothing in the bailo's reports indicates the least knowledge that Ulāmeh's desertion and escape to the Ottoman side was part of the Qizilbāš-oymāq factionalism which was rending Iran at the time.[81] Nor could the bailo see in it the beginnings of the imminent breakdown of hostilities between Iran and the Ottoman empire. To the bailo, the whole affair appeared to be one of those that continuously (to him) plagued the eastern frontiers of the Ottoman empire. The only difference perhaps was that, while previously border unrest was reported generally and almost on principle, now there was a leader to mention and a name to be sent to Venice.

The first reference to the revolt (at first Ulāmeh was referred to as "il rebello"; soon, however, he becomes "Oloman beì") came almost at the close of the year 1531:

> "... uno capitanio del Sophì, qual ha rebelado al suo Signor et è homo di reputation. È stato con il Signor et Imbrain in audientia."[82]

A few days later, we are told that:

> "A questo capitano il Signor [turco] li darà un sanzacado a li confini verso la Trabesunda, dove el starà con aspri 400 milia di provision."[83]

A month later, the bailo reports that it had been deliberated in Istanbul to send "Oloman beì" to the troops in Diyārbakr with a hundred thousand ducats of provisions.[84]

Events move fast, and the bailo less than a month afterwards writes:

> "Oloman beì, capitanio fu dil Soffi rebello, è favorito da queste parte de quì. A dì 8 l'instante [March 1532] ... passò sopra Anatolia, va a la volta de Diarbech, con animo de voler intrar in la signoria che tien Scresbei... Hanno comadato al sanzaco di Aleppo, al bilarbeì di la Caramania, a quel dil Maraso, et al bilarbeì

---

[81] For a discussion of Ulāmeh Sulṭān Tekkelū and his revolt, see DICKSON: op cit. 202 ff., and 266 ff. For an evaluation of inter-oymāq rivalries and the effect this had on Ottoman-Ṣafavid relations, see *Ibid.*, Chapter 5, entitled: *The Ottoman Invasion and the 'Grand Sedition'*, 253-292. See also *Aḥsan at-tavārīḫ*, Persian ed'n, 237 ff., and 279 ff., and the English summarized translation, 109 ff., and n. 4, pp. 262-3. Cf. VON HAMMER: *op. cit.*, French translation. V, 203.

[82] SANUTO: *Diarii*. 55:504, dated 29 December 1531. *Aḥsan* mentions the "departure" of Ulāmeh to Turkey under the events of the year A.H. 937 (25 Aug. 1530-14 Aug. 1531).

[83] SANUTO: *Diarii*. 55:538-39, dated 9 January 1532.

[84] *Ibid.* 55:694; dated 28 February 1532.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000458

de Diarbech, et a tutti quelli sanzachi, s'he tutti vadino a darli aiuto, et li danno 500 janizari..." [85]

The movements on the Iranian side of the border are reported early in the following year (15 January 1533) by the bailo Piero Zen, based on information received from "uno ianizario, za bon tempo andò di là":

"Referisse che'l signor Sophì havea per rota la pace per causa che si ha voluto prender Betulis ad instantia di uno suo rebello chiamato Olemum bey... che l'haveria cavalli 50 milia eletti et 12 milia schiopetieri, parte franchi, et che molti iudei lavorano di schioppo." [86]

While another entry in June confirms the despatch of Ulāmeh against Bitlis, and a final entry (from Spain) dated 26 August concludes the Ulāmeh chapter in Sanuto's Diaries. [87]

However, in the last month or two of Sanuto's Diaries, a number of "despatches" carry information about Ṣafavid victories. Although no specific reference to Ulāmeh is made in these despatches, it does appear that they refer to his repulse from Bitlis and the temporary reestablishment of the Ṣafavid lines there. One of these despatches (undated but most probably referring to late July or early August of 1533) says that the Sophi with 10,000 men had defeated the "bassà de la Natalia" and a Turkish force of 15,000, and "haveva preso 6 cità et terre". The "bassà" had retreated to "una terra nominata Ufa, dove si era fato forte." [88]

This initial victory of the Ṣafavids, which was reported to Venice with apparent vicious glee by her representatives in Istanbul, Zante, Mesina, Rome, Milan, and Spain [89] — not without the usual trimmings of exaggerating the Ottoman losses — is the last entry in Sanuto's Diaries for our purposes here. "Les deux souverains [Sulṭān Sulaymān et Šāh Ṭahmāsb] avaient été trahis (says VON HAMMER) chacun par son gouverneur sur une des frontières: Scherifbeg, khan de Bidlis,... et le gouverneur de l'Azereudjan, Oulama...." [90] Large-scale fighting, however, did not

---

[85] *Ibid.* 56:106-107. Cf. SPANDUGINO: *op. cit.* 133a-134a on "Zilama" (as he calls him).

[86] *Ibid.* 57:542. Note the reference to Ṣafavid firearms, the presence of "franchi" in the Ṣafavid lines, and "iudei" working in the armament factories.

[87] *Ibid.* 58:505 and 701.

[88] SANUTO: *Diarii.* 58:595. Cf. DICKSON: *op. cit.* 203.

[89] *Ibid.* 58:574, 595, 331, 631, 657, and 527; dated respectively, 10 July, 27 June, undated (Jul.-Aug.), 21 Aug., 29 Aug., and 6 July 1533.

[90] VON HAMMER: *op. cit.* 203.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000459

begin yet, and "Sulaymān himself was still fully engaged in Europe at this time, and the beginning of his full-scale Iranian invasion was still some two years away." [91]

But although Sanuto lived on through that invasion and died in 1536, his Diaries fall short of describing it, the last entry in them having been made at the end of September 1533.

VI

As far as Ṣafavid history during the first ten years of Šāh Ṭahmāsb's long reign (of more than 50 years; he ruled from 1524 to 1576), the Diaries of Marino Sanuto have not yielded much that is of real importance to our understanding of the history of Iran during this period. Here and there in the various entries we have come across certain reports which have corroborated the information already known from other sources. We have noted such references as the Ṣafavid use of firearms at this early period, the description of the state of unrest in Anatolia and along the Ṣafavid-Ottoman frontiers, and others. If Sanuto kept up the writing of the Diaries during the last two or three years of his life, we would no doubt have learned something more about the Ottoman invasion of 1535-36.

This early period of Šāh Ṭahmāsb's reign appears to have been fully occupied with the various Ūzbek invasions along the eastern frontiers. There is almost nothing in Sanuto's entries that indicates any knowledge of the existence of such a conflict.[92] Ḫurāsān was too far for the Venetian bailo to report on; and we remain as ignorant as we were on the possibilities of Ottoman-Ūzbek "collusion" when the Ottomans finally struck against the Ṣafavid borders.

To say that Sanuto's Diaries for this period are useless as an independent source would not be true either. The picture they give of Iran and the conditions along the frontiers at the time is by and large correct. If this picture is not very clear at times, or if it appears to be confused, it is mainly due to the fact that no Venetian envoy resided in Tabriz during this period, and the reports we possess are necessarily second hand.

---

[91] Dickson: *op. cit.* 203.

[92] One exception has been noted above: the reference to the "Zacatai" in Donado's letter; Sanuto: *Diarii.* 40:199.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000460

The value of the Diaries, however, lies in the fact that they contain the "official" picture as it was transmitted by the Venetian envoys to their mother country. This picture is not always true, but, whatever it represented, it was bound to affect Venetian international politics, as well as the general European political scene, in which the Venetian ambassadors played a very important role inasmuch as they were often the chief, if not the only, sources of information.

In this way, we may place the Diaries in an intermediate position of importance between the indigenous sources available for this period and the accounts furnished by the travellers. They, the Diaries, containing the "official" reports, were not out to make bestsellers, which is the unfortunate shortcoming of the unrealistic and often inaccurate accounts of the travellers. Nor could the Diaries give the "real" picture preserved in the local chronicles. To this latter sources of information, therefore, the scholar is best advised to turn first if he wants to have closer and more realistic information on Ṣafavid history of the time.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000461

APPENDIX

A. *I Diarii di Marino Sanuto*. XL. Venice 1894, Columns 199-200.

Copia di una lettera particular di sier Donado da Leze luogotenente di Cipri, data a Nicosia a dì 24 Settembrio 1525, scritta a sier Marin da Leze suo fratello:

Essendo venuti doi armeni, quali hanno portato l'aqua de la cavaleta (*sic*) me ha parso, essendo novi del paese de Tauris, de interrogarli quanto è che sono partiti da Tauris. Dicono esser tre mexi et che in dito loco dominava il primogenito del signor Sophis, el qual ha nome Tambram, el qual pol haver anni 15. Et che el ditto Tambram haveva dui altri fratelli, uno che era signor al Chorasam, l'altro che era signor in Bagadat.

Dimandato come cusì questi dui fratelli hanno ditti stadi, dice che l' è poco più de uno anno che 'l signor Sophis morite, et avanti la morte el ditto Sophis chiamò questi tre fioli e partì el Stado, tuttavolta che i ditti do fratelli recognossino ditti lochi dal primogenito, che è signor di Tauris, et per questo ogni anno mandano certi doni a Tambram suo fradello. El nome di quel del Corasan è sultan Embrain, et quel del Bagatat sultan Murat.

Dimandato: questo Tambram signor de Tauris che homo ello et che natura è la sua? disse, el signor Sophis suo padre se deletava de bever et de star in tanfaruzi (*sic*); costui se deleta de arme et ha al sua militia in ordine et se ritrova da 400 carete de artelarie, qual loro hanno viste, hanno gran numero de schiopettieri, li quali hanno imparato da ianizari che sono scampati dal Turco, et a cadauno ianizaro li danno... a tutti chi li insegnano a trazer, per modo che tutto el paese usa schiopi.

Et fra le altre disse come le gente del Corasan havea rotto uno exercito del signor de Zacatai, et morto da 30 milia. La rota di le qual gente è stà per la schiopetaria, che quelli del Zacatai non ne hanno.

Interrogato che paese tiene il Signor turco de quel del Sophis, disse, comenzando dal Tocat et Trabesonda, el Turco tien el paese de Arsengan, el paexe de Baiburt, Cimiscasach, e tien quasi el tutto del Diarbech, che son queste città Cartibiet, Argau, Amit, Rocas, et Meridin; et che li curdi tien Arsanchief, Bitis, Chisam, Mux et Gisic, i qual curdi vien ad

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000462

esser in mezo del paese del signor Sophis e del Signor turco. Dimandati come fanno con questi dui signori, dicono che temporizano cum l'uno et con l'altro.

Item, che tutti li signori, com è Sammachi, Leagran, Reste, Gilan, Steri et Strava et altri signori prestano obedientia al ditto signor Tambram signor de Tauris.

Dimandato come hanno fatto tante artelarie, diceno che quelli spagnoli che hanno preso la insula de Ormus sono venuti in Tauris et hanno fatto le artelarie, et quelli de la Persia hanno imparato.

Dimandati; el signor de Tauris come stalo con li signori de Zorgiania? disse che loro havea inteso in Tauris che li erano in bona amicitia, et se ritrovava in ditto loco de Tauris ambassadori de Iveria, over Sorgania, loro chiama Sargisan.

Dimandato de li popoli che solevano esser sotto al Sophis come si comportavano con turchi, disse, male, e che i desiderava de tornar sotto el signor de Tauris, et che essendo loro in Meridin che è una de le prime città del Diarbec, puol esser 50 zorni vene nova come el veniva alcune gente del Bagadat per meter a saco Meridin et scampavano, et che li turchi erano in gran fuga,et si feva gran guarde.

Interrogati se 'l ne veniva caramani con sede et altre merze de lì e da Tauris in Alepo, disse de sì, e che loro erano venuti con una caravana fino a Rocas, poi tolseno la via a passar l'Eufrate et veneno in Tantali.

Item, che 'l signor de Tauris faceva gente, non sa dove volesse andar, et che el ditto Signor havea uno capitanio famosissimo, qual si chiamava Devolef, qual è molto temudo in Turchia. El cognome suo del ditto capitano è in franco Gran Diavolo.

Sichè questo è quanto ho possuto haver da ditti armeni. Mostrala questa al Caroldo, et digli che se 'l vegnirà altro continuamente li farò intender.

In Cipro a dì 27 Settembrio 1525.

NOTE: The two *sic*'s and the dotted blank are in the original published text of the Diaries. Also the different spellings of the same word or name were kept as in the original text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000463

B. THEODORO SPANDUGINO: *Vita di Sach Ismael et Tamas Re di Persia, chiamati Soffi*, written in 1538; in FRANCESCO SANSOVINO's *Historia Universale dell' Origine et Impero de' Turchi* (roccolta, e in diversi luoghi di nuovo ampliata). Venice, Rampazetto 1564, 131a - 133b.

E al fine si morì [Šāh Ismāᶜīl] essendo di età d'anni quarant'uno, perochè di anni sedici incominciò a guerreggiare, e regnò anni venticinque, Lasciò quattro figliuoli cioè Sach Tamas, che ritrova al presente Re di Persia, ... e un'altro figliuolo nominato Algas, ... due altri figliuoli lasciò, cioè Beleran e Scan, ... Sultan Algas stà appresso alla persona di Sach Tamas, gli altri due fratelli stanno a Corassan all' incontro de Tartari detti volgarmente quelli dalle berrette verdi.

Lasciò Sach Ismael tre signori, di cui si fidava grandemente, a questi raccomandò lo stato e i figliuoli, l'uno si chiamava Bev Sultan, l'altro Chieper Sultan, il terzo Zocea Sultan...

Sach Tamas soccesse adunque al padre nel regno, era di età di anni XI, quando gli morì il padre, al presente è di anni XXVII, del Millesimo di Christo MDXXXVIII...

I sopranominati Beleran, e Scan suoi fratelli nati d'altra madre stanno con i campi a Corassan, e fanno guerra contra il gran Can per esser quelli discrepanti di legge e di costumi da loro, e per quanto mi dissero molte persone, e tra gli altri un Mola, ch'io trovai a Venetia, e ch'era nato in Ardveli patria di questi Soffi, huomo dottissimo, e che si partì di Persia l'anno MDXXXIII, trovò Ibraim Bassà in Aleppo, che andava col campo contra Persi, onde havendo io contratto amicitia con lui mi ha informato si dell'ordinanza, come dei costumi e de progressi del paese, havendone confermatione dadiversi altri che sono stati, e hanno praticato in quei luoghi.

Dice adunque che questo Sach Tamas haveva nella sua Corte duoi gran Consiglieri nominati l'uno Coscizacan e l'altro Alimeates Huomini eccelentissimi in arme che sono come a dir Bassà appresso al Turco. Questi sono Capitani Generali del Soffi, e hanno ventiduoi altri Capitani e Signori sottoposti a loro, questi duoi hanno due mila cavalli e due mila pedoni per uno, sono schiopettieri, e hanno cominciato da poco tempo in quà a usarli,... Et è da sapere, che essi sono pagati al modo che pagano i Christiani di tre mesi in tre mesi. Gli scoppettieri hanno la metà più di provisione che gl'altri pedoni.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000464

[Then follows a list of 22 generals and the numbers of their cavalries and foot soldiers, totaling in all 26,000 horsemen and 18,650 infantry]...

E il Re Sach Tamas non vuole per modo alcuno donne ne persone inutili in campo, come erano soliti i Persiani, ch'a tempi passati menavano le mogli e le concubine armate...

I Persiani sono Gentil'huomini veri e si allevano più virtuosamente ch'i Turchi e son più accostumati. Quelli che son dediti all'arme sono astutissimi e valorosissimi... I mercanti di Persia sono huomini d'una sola parola e non rompono la fede per tutto l'oro del mondo. I plebei sono molto più hospitali de Turchi...

Si trovano nel venir di Corassan a Tauris venti gran giornate, e lontano da Corassan due giornate son certi diserti, uno lungo sei giornate, l'altro sette, e l'altro sei, ... Con grandi esserciti è impossibile a passar questi tre diserti, perche quelli del Soffi stanno su i passi, e gli ammazzano, e per questo ne il gran Can, patron di quelli dalle berrette verdi può passar per venir in Persia, ne il gran Turco può passar per andar a Corassan in due mesi... Il gran Can vuole haver più presto il Soffi per vicino che il Turco: e similmente il Turco vuol haver più presto il Soffi per vicino, che il gran Can: e cosi il Soffi regna di mezzo...

In Persia soccesse poi a Sach Ismael Sach Tamas suo figliuolo, che è al presente Re di Persiani, ilquale confermò i capitoli con Solimano. Restò a Soliman medesimamente Carmemit con gli altri luoghi sopradetti. Serefbei signoreggiava Bitilis come vassallo del Turco, avenne che uno chiamato Zilama nato di un luogo Turchesco nominato Techiouli, huomo grandissimo nelle armi havendo fatto grandissime cose per il Soffi gli fu donato in feudo un bellissimo luogo nominato Ziam.

Costui signoreggiando Ziam gli parse di ribellarsi dal Soffi, e d'accostarsi al Turco. Era a quei tempi tregua tra il Turco e il Soffi. Il Turco scrisse a Serefbei che facesse accompagnar Zilama fin alla corte acciò ch'il Soffi non lo impedisse per camino. Zilama si partì da Ziam, e andò a Bitilis, che è distante un luogo dall'altro quattro giornate. Serefbei fece pigliar Zilama, e legato lo mandò al Turco. Il Soffi intesa la partita di Zilama prese Ziam, con la moglie e con i figliuoli di Zilama. Questo fu il principio della guerra fra Soliman e Sach Tamas...

NOTE: The dots in this selection represent deletions that have no direct bearing on the topics discussed in the paper. Also, the spelling of certain words and names, sometimes different from that of Sanuto, has been kept as in the original text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000465

BIBLIOGRAPHY OF THE PRINCIPAL REFERENCES

BERCHET, G: *Prefazione* (see below under SANUTO) *La Repubblica di Venezia e la Persia.* Turin 1865.

BROWN, HORATIO F.: *Studies in the History of Venice.* London 1907. (Section entitled: "Venetian Diplomacy at the Sublime Porte during the Sixteenth Century").

BROWN, RAWDON L.: *Ragguagli sulla vita e sulle opere di Marin Sanuto,* in 3 parts. Venice 1837.

DICKSON, M.B.: *Sháh Ṭahmásb and the Úzbeks.* Princeton University thesis. May 1958.

HAMMER, J. VON: *Histoire de l'Empire Ottoman.* V, 1520-1547. Trans. J.J. HELLERT. Paris 1836.

OLIPHANT, M.: *The Makers of Venice: Doges, Conquerors, Painters and Men of Letters.* London 1887 (biography of Marino Sanuto, pp. 427-461).

RŪMLŪ, ḤASAN: *Aḥsan at-tavārīḫ.* Persian text, Baroda 1931; and C. N. SEDDON's summary translation, Baroda, 1934.

SANUTO, MARINO: *I Diarii di Marino Sanuto,* ed. FULIN, STEFANI, BAROZZI, BERCHET, and ALLEGRI, 58 volumes. Venice 1879-1902. (Only volumes 36-58 were used for this paper).

Prefazione, (being a preface to the Diaries, written by G. BERCHET). Venice 1903.

SPANDUGINO, TH.: *Vita di Sach Ismael et Tamas Re di Persia chiamati Soffi,* pp. 126a - 134b in FRANCESCO SANSOVINO's *Historia Universale dell'origine et imperio de' Turchi.* Venice 1564.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000466

DIE *ṢUMĀDIYYA*, EIN ZWEIGORDEN DER *QĀDIRIYYA* IN DAMASKUS

VON

FRITZ MEIER

I

Nach dem tod des grossen predigers und mystikers, des ḥanbalitischen gelehrten ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānī 561/1166 blieben seine söhne nicht alle in Bagdad. Einer wanderte nach Ägypten, einer nach Damaskus, einer nach Sinǧār, einer nach Wāsiṭ aus. Diese ableger und die in Bagdad verbliebenen angehörigen der familie verzweigten sich, wechselten zum teil ihre aufenthaltsorte aus und fanden weitere heimstätten. Erwähnenswert ist das syrische Ḥamāh. Zweimal verstärkten sich verschiebungen nach Ägypten: aus Sinǧār 836/1433 im zusammenhang mit dem rückzug des sultan Barsbay von Āmid, das er im krieg gegen einen aq-qoyunlu belagert hatte, aus Bagdad 914/1508-9, nachdem schah Ismāᶜīl die stadt erobert und den grabkonvent ᶜAbdalqādirs zerstört hatte. Aber nach der osmanischen eroberung Bagdads, und zwar noch vor 950/1543, baute Süleyman der Prächtige den konvent wieder auf, und mitglieder der familie kehrten nach Bagdad zurück. Vielerorts brachten es einzelne nachkommen ᶜAbdalqādirs zu hohen ämtern und geachteten stellungen, manche waren für ihre öffentliche mensa (*simāṭ*) berühmt, einige werden schlechtweg als scheiche der *sāda qādiriyya* ihres wohnsitzes und anderer orte bezeichnet. Aber eine eigentliche amtsbefugnis über einen teil oder das ganze des qādirīordens besass keiner, auch kein mitglied der familie in Bagdad, obwohl dort ab und zu bestallungsurkunden eingeholt wurden. Der grabkonvent ihres ahnherrn in Bagdad stand natürlich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000467

im geruch besonderer heiligkeit und wurde vielfach von leuten des ordens besucht.[1]

Von diesen sāda qādiriyya, der marabutfamilie ᶜAbdalqādirs, sind die qādirīscheiche zu unterscheiden, die nicht zu seiner nachkommenschaft gehörten, aber gleich wie diese den qādirīflickenrock (*al-ḫirqa al-qādiriyya*) verliehen und neue anhänger in den orden aufnahmen. Ihre affiliation kann sich schon bei ᶜAbdalqādir und über schüler und schülerschüler oder erst bei nachkommen ᶜAbdalqādirs und wieder über deren schüler und schülerschüler von der sāda-familie entfernt haben. Eine beziehung zu ᶜAbdalqādir muss naturgemäss bestehen, aber querverbindungen zu seinen kindern, eine unterordnung unter die sāda, sind bei schülerschülern nicht mehr gegeben. Diese mögen den sāda wegen des blauen blutes, das in ihren adern rollte, eine gewisse verehrung entgegengebracht haben, aber sie handelten selbständig.

Wie nun der eine oder andere der sāda sich profilierte und eigene wege ging, so schlug auch der oder jener nicht zur adligen heiligenfamilie zählende qādirīscheich eine besondere richtung ein und schuf sich, durch glückliche umstände bedingt, eine besondere macht. Er brauchte dadurch mit dem übergeordneten dachverband der „grands Cadiriens“ [1a] nicht zu brechen. Es ist ein sonderfall und eine ausnahme, wenn sich im algerischen freiheitskrieg von 1832 ff ein zugereister aus dieser familie gegen den revolutionären qādirī ᶜAbdalqādir huldigen lässt.[2] Der dachverband bildete für den emporkömmling sonst eher die nation,

---

[1] Muḥammad b. Yaḥyā at-Tādirī: *Qalāᵓid al-ǧawāhir* (verfasst 950/1543). Kairo 1356, 42-56. D.S. Margoliouth *EI* (beide auflagen) Ḳādirīya/Ḳādiriyya.

[1a] Garcin de Tassy: *L'islamisme d'après le Coran, l'enseignement doctrinal et la pratique*. Paris 1874, 306.

[2] Muḥammad b. ᶜAbdalqādir: *Tuḥfat az-zāᵓir fī tārīḫ al-Ǧazāᵓir wa-l-amīr ᶜAbdalqādir*. 2. auflage von Mamdūḥ Ḥaqqī. Beirut 1964, 228-291. B.G. Martin: *Muslim Brotherhoods in 19th-Century Africa*. Cambridge Univ. Press 1976, 63-64. Über den *šayḫ as-saǧǧāda al-qādiriyya* as-sayyid Muḥammad Efendi al-Azharī, den muftī von Ḥamāh, und andere nachkommen ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānīs in Ḥamāh, bei denen der algerische held später (1278/1861-62) freundliche aufnahme gefunden hat, stehen mir im augenblick keine näheren angaben zu gebote; *Tuḥfat az-zāᵓir*, 668. Nach ᶜAbdalqādirs tod 1300/1883 übermittelte der *šayḫ as-saǧǧāda al-qādiriyya* von Bagdad as-sayyid Salmān Efendi den hinterbliebenen in Damaskus sein beileid; *ib.*, 864. Emir ᶜAbdalqādirs grossvater Muṣṭafā (gest. 1212/1797-98) hatte sich zwischen zwei pilgerfahrten von Ǧīlānīs nachkommen in Bagdad ᶜAbdarraḥmān b. ᶜAlī den qādirīflickenrock geben lassen (*ib.*, 929), ebenso sein vater Muḥyī d-dīn von sayyid Maḥmūd in Bagdad (*ib.*, 932). Beide waren aber schon vorher in die ṣūfik eingeführt worden.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000468

deren er sich gern rühmte, und seine kleinere genossenschaft erhielt nur etwa einen zusatznamen, der dann allerdings nicht selten, schon um der kürze willen, weggelassen wurde. Solche vorgänge spielten sich auch in andern grossen orden ab. Es kam zu unterorden auch in der ḫalwatiyya,[3] in der naqšbandiyya,[4] in der šāḏiliyya.[5] Manche dieser schösslinge blühten und erstarben, andere haben überlebt bis heute. Die letzte ausgliederung der šāḏiliyya, die ḥāmidiyya šāḏiliyya in Ägypten, fand ihre amtliche beglaubigung durch den šayḫ bakrī 1906.[6]

Die sich halb oder ganz verselbständigenden scheiche, die wir ins auge gefasst haben, zeigen die begreifliche neigung, die leitung ihrer gesellschaft in ihrer familie zu behalten, den nachfolger aus ihren familienangehörigen zu wählen. Das kann ein bruder, sohn oder schwiegersohn sein. In Indien und Pakistan, wo das scheichtum sogleich eine neue, kleine marabutfamilie schafft, wird die nachfolge des verstorbenen familien- und gesellschaftsoberhauptes in der feierlichen zeremonie der sogenannten „turbanwicklung" (*dastārbandī*) auf den ältesten sohn über-

---

[3] Hans Joachim Kissling: *Aus der Geschichte des Chalvetijje-Ordens.* In: ZDMG 103 (1953), 233-289. B.G. Martin: *A Short History of the Khalwati Order of Dervishes.* In: Nikki R. Keddie: *Scholars, Saints, and Sufis.* University of California Press 1972, 275-305. Einiges weitere bei H.T. Norris: *The Tuaregs.* Warminster 1975.

[4] Hamid Algar: *The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of its History and Significance.* In: Studia Islamica 44 (1976), 123-152.

[5] Louis Rinn: *Marabouts et Khouan.* Algier 1884. 265-282. Josef van Ess: *Libanesische Miszellen,* 6: *Die Yašruṭīya.* In: Die Welt des Islams 16 (1975), 1-103.

[6] F. de Jong: *Ṭuruq and Ṭuruq-Linked Institutions in Nineteenth Century Egypt.* Leiden 1978, 176. Anders, nämlich 1926, Michael Gilsenan: *Saint and Sufi in Modern Egypt.* Oxford 1973, 36. Al-Ḥasan b. al-ḥāǧǧ Muḥammad al-Kawhan (Kūhan) al-Fāsī aš-Šāḏilī: *Ṭabaqāt aš-šāḏiliyya al-kubrā al-musammāh Ǧāmiᶜ al-karāmāt al-ᶜaliyya.* Kairo 1347/1928-9, 247, unten. — Zu den orden und ihren verzweigungen J. Spencer Trimingham: *The Sufi Orders in Islam.* Oxford 1971. Richard Gramlich: *Die schiitischen Derwischorden Persiens.* Abh. K.M. 36, Teil 1, 1965; Teil 2, 1976. — In šīᶜitischen derwischorden müssen wegen ihres monarchischen aufbaus selbständigkeitsbewegungen eher zum bruch führen. Schon der ṣafawidenorden war zur ṣafawidenzeit monarchisch auf die firstlinie der schahe hingeordnet. In den ernennungsurkunden der örtlichen gruppenleiter, die wesentlich das šīᶜitische gedankengut und die liebe zu den šīᶜitischen imamen zu verbreiten hatten, stand am rand eine *ṭuġrā,* in der vom regierenden schah rückwärts seine vorgänger bis in die vordynastische zeit zu Ṣafī ad-dīn al-Ardabīlī aufgezählt waren. Diese urkunden wurden vom geistlichen stellvertreter (*ḫalīfat ul-ḫulafā*) des schahs ausgefertigt und gesiegelt. Der petent trat einer verzweigten organisation bei, die im schah gipfelte und für die nur die affiliation dieser höchsten oberhäupter massgebend war und überhaupt in erscheinung trat. Vgl. Klaus Röhrborn: *Staatskanzlei und Absolutismus im safawidischen Persien.* In: ZDMG 127 (1977), 325-332.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000469

tragen.[7] In Damaskus dagegen hatte der qādirīscheich Aḥmad b. Sulaymān ad-Dimašqī al-Ḥanafī 1005/1596-97 einen Muḥammad al-Marzanātī aṣ-Ṣāliḥī zu seinem nachfolger bestimmt, und sein eigentlicher sohn ᶜAbdalqādir kam erst nach heftigen auseinandersetzungen an die spitze.[8] Sein zweig scheint nie einen besonderen namen getragen zu haben und wird daher auch in keiner liste aufgeführt.

Anders die ṣumādiyya, die ebenfalls zur qādiriyya gehörte und ebenfalls in Damaskus sass. Das gentilicium ṣumādī ist abgeleitet von dem ortsnamen Ṣumād. Das dorf Ṣumād liegt südöstlich von Buṣrā in Syrien und erscheint auf allen von mir eingesehenen karten mit a in der ersten silbe: Ṣamād. Doch verlangen Muḥibbī: *Ḫulāṣat al-aṯar fī aᶜyān al-qarn al-ḥādī ᶜašar*. Kairo 1284. I, 49 und nach ihm Murādī: *Silk ad-durar fī aᶜyān al-qarn aṯ-ṯānī ᶜašar*. Būlāq 1291-1301. I, 174, beides syrer, Ṣumād mit u. Die vokalisierung wird wegen des emfatischen ṣ geschwankt haben.[9]

In diesem dorf lebte um 800/1400 ein *Ṣāliḥ* b. ᶜĪsā b. Muḥammad b. ᶜĪsā b. Dāwūd b. Sālim. So nach Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī: *Inbāʾ al-ġumr bi-anbāʾ al-ᶜumr*. Ed. Ḥasan Ḥabašī. Kairo 1969-1972. III, 287, nr 11, und Saḫāwī: *Aḍ-ḍawʾ al-lāmiᶜ li-ahl al-qarn at-tāsiᶜ*. Kairo 1353-1355. III, 314, nr 1202. Muḥibbī I, 48 und IV, 430 gibt die ahnenreihe in der form Ṣāliḥ b. Ḫamīs b. Muḥammad b. ᶜĪsā b. Dāwūd b. Muslim, und Muslim nennt den urahn auch Ibn al-Ḥanbalī: *Durr al-ḥabab fī tārīḫ aᶜyān Ḥalab*. Ed. Fāḫūrī et ᶜAbbāra. Damaskus 1972-1974. II, 1, 168, ult. Dieser Sālim oder Muslim, oder auch Musallam soll schüler des ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānī (gest. 561/1166) gewesen sein. Ṣāliḥs vorfahren war in Ṣumād ein konvent (*zāwiya*) erbaut worden. Schon sie hatten sich in diesem dorf also als ṣūfiyya betätigt. Aber erst Ṣāliḥ trat mit einer grösseren anhängerschar hervor. Er besass saatfelder und vieh und nahm durchreisende als gäste auf. Man kann sich vorstellen, dass sein konvent

---

[7] Garcin de Tassy: *L'islamisme*, 313. Die feier ist ausführlich beschrieben bei Muḥammad Ḥusayn-i Tasbīḥī: *Rasm-i qul u dastārbandī dar Pākistān*. In: Hunar u mardum 171 (2535/1977), 28-39.

[8] Muḥibbī II, 435-436.

[9] Danach kann mein *Abū Saᶜīd-i Abū l-Ḫayr*, Acta Iranica 11 (1976), 440, anm. 8, verbessert werden. Trimingham: *Sufi Orders*, 273, verzeichnet den orden in der form Ṣamādiyya. Louis Massignon *EI* Ṭarīḳa führt ihn nicht an.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000470

der unterweisung und als unterkunftshaus diente. Ṣāliḥ starb 825/1422 mit etwa 70 jahren. Gerade die behauptung, dass Sālim/Muslim ein unmittelbarer schüler ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānīs gewesen sei — ob sie nun wahr oder falsch ist — unterstreicht, dass der zweig sich in Ṣumād ziemlich selbständig fühlte und keine querverbindungen zu ᶜAbdalqādirs nachkommen in Bagdad brauchte. Die behauptete längsverbindung zurück zu ᶜAbdalqādir war mehr.

Wie um diesen faden noch stärker zu knüpfen, behauptet IBN AL-ḤANBALĪ II, 1, 169,1-2, der sohn Sālims/Muslims, also der zweitälteste der linie, Dāwūd, habe die tochter ᶜAbdalqādirs geheiratet. Eine recht alte quelle, das *Tuffāḥ al-arwāḥ* des KAMĀL AD-DĪN MUḤAMMAD B. ABĪ L-ḤASAN ᶜALĪ B. ᶜABDARRAḤMĀN (B.) AS-SARRĀǦ AR-RIFĀᶜĪ AL-QURAŠĪ AD-DIMAŠQĪ AŠ-ŠĀFIᶜĪ aus der ersten hälfte des 8./14.jh., schreibt ihm allerlei wunder zu[10] und weiss auch eines von Dāwūds sonst unbekannter tochter Ruqayya zu erzählen,[11] gibt aber keine daten.

Von den nachkommen Ṣāliḥs, des gastfreundlichen konventinhabers in Ṣumād, sind uns aus der ahnentafel jüngerer generationen sein direkter sohn Aḥmad sowie dessen sohn ᶜĪsā und ᶜĪsās sohn ᶜAlī wenigstens mit namen bekannt. Lebensdaten fehlen. Doch weiss man, dass bereits ᶜAlī in Damaskus lebte und hier mit dem grossvater Naǧm ad-dīn al-Ġazzīs Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad (862-935/1458-1529)[12] in freundschaftlichem verkehr stand.[13] Die linie ᶜAlīs, vielleicht erst er selbst, war also jedenfalls im 9./15.jh. von Ṣumād in die stadt übergesiedelt, vielleicht ohne das heimatliche dorf ganz aufzugeben.

Festeren boden unter den füssen hat man mit ᶜAlīs sohn *Ḫalīl* (b. ᶜAlī b. ᶜĪsā b. Aḥmad b. Ṣāliḥ), der 885/1480 als teilnehmer einer versammlung hoher richterlicher und geistlicher würdenträger in der umayyadenmoschee zu Damaskus verzeichnet wird.[14] Die männer waren zusam-

---

[10] NABHĀNĪ: *Ǧāmiᶜ karāmāt al-awliyāᵓ*. Kairo 1329. II, 7-8. Das gentilicium Baṭrāwī ist wohl in Buṣrāwī zu verbessern. Baṭrā ist ein dorf am Nilarm von Dimyāṭ (*Ḍawᵓ lāmiᶜ* XI, 191, und die karten).

[11] NABHĀNĪ II, 14.

[12] NAǦM AD-DĪN AL-ĠAZZĪ: *Al-kawākib as-sāᵓira bi-aᶜyān al-miᵓa al-ᶜāšira*. Ed. Ǧabbūr. Beirut 1945 ff. II, 3-6.

[13] ĠAZZĪ II, 32, 12-13.

[14] IBN ṬŪLŪN: *Mufākahat al-ḫillān fī ḥawādiṯ az-zamān*. Ed. Muḥammad Muṣṭafā. Kairo 1962-1964. I, 25, 19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000471

mengekommen, um das amt des ᶜalidischen adelsmarschalls und die stelle des marktvogts umzubesetzen.[15] Auch Ḫalīl gehörte zum engeren bekanntenkreis von Naǧm ad-dīn al-Ġazzīs grossvater.[16] Sein todesjahr liegt im dunkeln.

Ins volle licht der geschichte tritt die familie mit Ḫalīls sohn *Muḥammad* b. Ḫalīl b. ᶜAlī b. ᶜĪsā b. Aḥmad b. Ṣāliḥ b. ᶜĪsā b. Muḥammad b. ᶜĪsā b. Dāwūd b. Sālim/Muslim, Šams ad-dīn aṣ-Ṣumādī ad-Dimašqī aš-Šāfiᶜī al-Qādirī, der nun als scheich der aṭ-ṭāᵓifa aṣ-ṣumādiyya bezeichnet wird. Damit wird deutlich ein eigentlicher suborden der qādiriyya mit unterscheidendem zunamen, der den übergeordneten namen der qādiriyya sogar ersetzt, aus der taufe gehoben. Der geschichtsschreiber Ibn Ṭūlūn (gest. 953/1546) soll Muḥammad aṣ-Ṣumādī mit rotem turban (ᶜ*imāma*) und rotem gürtungstuch (*šadd*) geschildert haben. Im späteren 10./16. jh. war bei den ṣumādiyya der turban weiss. Muḥammad las jedes jahr einen *mawlid* (des profeten Mohammed), lud dazu die vornehmen, gelehrten und frommen von Damaskus ein und bewirtete sie grossartig.[17] Geburtstagsfeste Mohammeds, zu denen fromme einluden, lassen sich bis ins 6./12. jh. zurückverfolgen.[18] Ġazzīs

---

[15] Ein Ḫalīl Ibn Qadīm aṣ-Ṣumādī war nach 910/1504 in Damaskus noch am leben; Ġazzī I, 62, 5. Es wird ein anderer sein.

[16] Ġazzī II, 32, 12-13.

[17] Ġazzī II, 31, 14-26.

[18] Ins 6./12. jh., unter den zangiden Nūr ad-dīn Maḥmūd (gest. 569/1174), gehört der fromme Muᶜīn ad-dawla ᶜUmar b. Muḥammad al-Mallāᵓ in Mawṣil. Zu seiner einladung erschienen der herr von Mawṣil und die grossen; Ibn Qāḍī Šuhba: *Al-kawākib ad-durriyya fī s-sīra an-nūriyya*. Beirut 1971, 36. N. Siouffi: *Notes historiques et explicatives sur les inscriptions de la ville de Mossoul* (arab.). Bagdad 1953-56, 158-159, anm. 1, und Muḥammad Amīn al-ᶜUmarī: *Manhal al-awliyāᵓ*. Mawṣil 1967-68. II, 141, anm. 2, beide herausgegeben von Saᶜīd ad-Dīwaǧī, verweisen auf weitere literatur. — Bei Kairo lud im 7./13. jh. der für eine gesellschaft von *fuqarāᵓ* sorgende Muḥammad b. Aḥmad b. Manẓūr b. ᶜAbdallāh (597-676/1201-1277) jedes jahr zum geburtstag des profeten ein; Yūnīnī: *Ḏayl Mirᵓāt az-zamān*. Hyderabad-Deccan 1954-61. III, 280-281. — In Ceuta veranstaltete im 7./13. jh. Abū l-Abbās al-ᶜAzafī geburtstagsfeste für den profeten. Sein sohn Abū l-Qāsim Muḥammad wurde 647/1250 herr der stadt; Maqqarī: *Azhār ar-riyāḍ fī aḫbār ᶜIyāḍ*. Ed. Saqqā-Ibyārī-Šalabī. Kairo 1939-43. I, 39; II, 374-376. — In Ceuta und Guadix gab im 7./13. jh. auch Abū Marwān ᶜAbdalmalik al-Yuḥānisī (gest. 667/1268-69) solche geburtstagseinladungen; für Ceuta *El-Maqṣad* (*Vies des saints du Rîf*) *de* ᶜ*Abd el-Ḥaqq el-Bâdisî*, traduction annotée de G.S. Colin. In: Archives Marocaines 26, Paris 1926, 90, und anm. 288; für Guadix Aḥmad al-Qaštālī: *Tuḥfat al-muġtarib bi-bilād al-maġrib*. Ed. Fernando de la Granja. In: Rev. Instit. Egipcio de Estudios Islámicos 17, Madrid 1972-73, 76-78. — Die auf höchster ebene durchgeführten geburtstagsfeste des profeten (Kökbüri, zayyāniden, marīniden usw.) stehen hier nicht zur erörterung.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000472

vater Badr ad-dīn Muḥammad (gest. 984/1577) setzte mit ihm die herkömmliche freundschaft zwischen den beiden familien fort.[19]

Muḥammad b. Ḫalīl konnte sich dem verkehr mit den behörden nicht entziehen. 917/1511, nachdem sein vater das zeitliche wohl schon gesegnet hatte, geleitete er mit seinen „ṣumādischen trommeln" den sohn des oft bedrohlichen und unbotmässigen araberfürsten des Barr, Ḥawrān und ᶜAğlūn, Muḥammad b. Sāᶜid, nach Damaskus, wo er seinen gehorsam gegen den mamlukischen gouverneur bekunden wollte.[20] Er wird ihn in behördlichem auftrag auf diese weise eingeholt haben. Nach dem machtwechsel von den mamluken zu den osmanen 922/1516 fand Muḥammad b. Ḫalīl rasch das wohlwollen der türken. Er reiste in die Türkei und erhielt von sultan Selim I (918-926/1512-1520) das dorf Katībat Raᵓs al-Maᵓ, dann in Aleppo von Süleyman I (926-974/1520-1566) das dorf Kanākir bei Damaskus, Kanākir in der weise, dass ihm daraus jedes jahr 80 sack weizen zugeteilt wurden, von denen 40 seinem konvent (*zāwiya*) und dessen insassen und besuchern, die andern 40 ihm und seiner nachkommenschaft gehören sollten.[21] Dieser konvent, dessen gründung ihm zugeschrieben wird,[22] befand sich in dem aussenviertel aš-Šāġūr.[23] Muḥammad b. Ḫalīl starb 948/1541 und hinterliess achtzehn kinder, söhne und töchter.[24]

Sein nachfolger wurde sein sohn Šams ad-dīn Abū Muslim *Muḥammad* b. Muḥammad (911-994/1505-1586), auch er ein angesehener und für höhere übersinnliche gaben und für seine wirksamen amulette berühmter scheich, auch er ein freund des hauses Ġazzī, von Naǧm ad-dīns vater Badr ad-dīn Muḥammad geschätzt und sowohl von den regierenden in Damaskus als auch von anreisenden funktionären gern aufgesucht. Wie Ġazzīs vater hatte auch er den mut, dem nicht besonders beliebten osmanischen gouverneur Muṣṭafā Bāšā kein führungszeugnis zu

---

[19] Ġazzī II, 32, 12.

[20] Ibn Ṭūlūn: *Iᶜlām al-warā bi-man wulliya nāᵓiban min al-atrāk bi-Dimašq aš-Šām al-kubrā*. Ed. Muḥammad Aḥmad Duhmān. Damaskus 1964, 197, 5-8; *Mufākahat al-ḫillān*. I, 355, 7-10.

[21] Ġazzī II, 31, 21-24. III, 19, 24-20, 3.

[22] Muḥammad Kurd ᶜAlī: *Ḫiṭaṭ aš-Šām*. Beirut 1969-1972. VI, 140. Das jahr 1053/1643 passt nicht zu Muḥammad b. Ḫalīl aṣ-Ṣumādī, ist zu spät.

[23] Ġazzī II, 31, 24.

[24] Ġazzī II, 32, 17-18.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000473

unterschreiben, aus dem einfachen grund, weil er ihn nicht genügend kannte, und gerade das mag Muṣṭafā Bāšā nach seiner rückkehr in die Türkei mit bewogen haben, eben diese beiden als die einzigen männer von Damaskus zu bezeichnen. Abū Muslim Muḥammad wusste viel über die geschichte seiner vorfahren und stellte fest, dass sein ahn Sālim/Muslim seinen stammbaum auf den korangelehrten und traditionarier Saᶜīd b. Ǧubayr b. Hišām al-Asadī al-Wālibī[25] zurückführte, den Ḥaǧǧāǧ 95/714 umgebracht hatte.[26] Abū Muslim Muḥammad wird daher auch als as-Saᶜīdī al-Ǧubayrī vorgestellt.[27] In Jerusalem kam er mit dem ägypter Muḥammad b. ᶜAlī al-Bakrī aṣ-Ṣiddīqī zusammen, der ihn aufs ehrenvollste behandelte und dann im gleichen jahr wie er, 994/1586, gestorben ist.[28]

Um so mehr erstaunt es, dass ausgerechnet in den tagen Abū Muslim Muḥammads, nämlich 985/1577, herausgekommen sein soll, dass seine familie väterlicherseits ᶜalidischen ursprungs sei. Die urkunde, die dies bewies, soll sich bei einer base in Nābulus befunden haben, ohne dass man etwas davon gewusst habe. Nach dem tode der base liessen sich die angehörigen der familie ihre ᶜalidische abstammung durch einen kadi in Damaskus bescheinigen, setzten sich das grüne abzeichen der sayyid-schaft aufs haupt, und einige wanden sich grüne turbane.[29] Zur zeit Ġazzīs (gest. 1061/1651) war grün ihre gewöhnliche kopftracht.[30] Den widerspruch zwischen den beiden angaben über ihre herkunft sucht Ġazzī dadurch zu beseitigen, dass er ihre abstammung von Saᶜīd b. Ǧubayr auf die mutterseite setzt, also den alten Sālim/Muslim über eine weibliche linie von Saᶜīd ableitet. Jedenfalls sieht er darin einen ausweg.[31] Muḥibbī (gest. 1111/1699) I,50,1 folgt ihm ohne vorbehalt und erwähnt I, 49, unten, dass kurz vorher, 982/1574-75, auch die banū d-Dasūqī (in

---

[25] Ibn al-Ḥanbalī II, 1, 169, 3. Ġazzī III, 19, 19.

[26] Ibn Ḥaǧar al-ᶜAsqalānī: *Tahḏīb at-tahḏīb*. Hyderabad-Deccan 1325-1327, IV, 11-13. ᶜAbdalḥayy b. al-ᶜImād: *Šaḏarāt aḏ-ḏahab*. Kairo 1350-1351. I, 108-110.

[27] Ibn al-Ḥanbalī II, 1, 168, 8.

[28] Zu Abū Muslim Muḥammad aṣ-Ṣumādī s. Ġazzī III, 16-20. Zu Bakrī s. Ġazzī III, 67-72.

[29] Muḥibbī I, 49, unten. Murādī I, 174, unten.

[30] Ġazzī II, 31, 20.

[31] Ġazzī III, 19, 21-23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000474

Damaskus)[32] ᶜalidische abstammung vorzuweisen imstande gewesen seien.[33] Man ist gewiss berechtigt, diese stammbaumkorrektionen in den grösseren zusammenhang der im 10./16.jh. aufkommenden welle der ᶜalidenverehrung zu rücken, die das islamische gebiet vom ᶜalidischen scherifismus im fernsten westen bis zur ᶜalidisierung der ṣafawiden in Persien überspülte. Aber beweisen lässt sich vorläufig nicht, dass die familie ṣumādī im 10./16. ihren stammbaum gefälscht hat. Auffälligerweise spielt Ibn al-Ḥanbalī, der II, 1, 169,1-2 die heirat von Dāwūd b. Sālim/Muslim mit ᶜAbdalqādirs tochter berichtet, mit keinem wort auf ᶜalidische abkunft der ṣumādīs an, obwohl ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānī als nachfahre ᶜAlīs betrachtet wird. Hielten sich die ṣumādīs für abkömmlinge nicht dieser tochter ᶜAbdalqādirs, sondern einer andern frau Dāwūds? Ibn al-Ḥanbalī starb 971/1563, also bevor jenes schriftstück von Nābulus auftauchte.

Als Abū Muslim Muḥammad 994/1586 in Damaskus verschied, wartete man mit seiner beerdigung, bis sein sohn *Muslim* aus der Biqāᶜ, wo er sich aufhielt, eingetroffen war. Naǧm ad-dīn al-Ġazzī kannte Muslim und hatte im traum während einer fieberkrankheit den profeten, links von diesem den scheich Muḥammad, links daneben dessen sohn Muslim und links neben Muslim die „unterführer" (*nuqabāᵓ*) der ṣumādiyya erblickt, wodurch Muslims nachfolge schon vorgezeichnet war. Muslim trat an die stelle seines vaters und starb 1015/1606, nachdem erī noch in seinem letzten jahr eine reise nach Jerusalem unternommen hatte.[34]

Ihm folgte sein sohn ᶜ*Īsā* b. Muslim (969-1021/1562-1613), der zu lebzeiten seines vaters ein ziemlich verschwenderisches vergnügungsleben geführt hatte, nun aber die mašyaḫa aufs trefflichste geleitet haben soll.[35] Er besass einfluss beim volk, stand aber auch bei der osmanischen provinz-

---

[32] Nachkommen des Ibrāhīm b. Muḥammad ad-Dasūqī (gest. 919/1513); Ġazz I, 101.

[33] Aus aš-Šams Muḥammad b. Ṣalāḥ ad-dīn Dāwūd ad-Dāwūdī al-Maqdisī ad-Dimašqī aš-Šāfiᶜī (942-1006/1535-1598); Muḥibbī IV, 151, unten. Es gab ᶜaliden, die ihre abstammung aus furcht und aus sicherheitsgründen verheimlichten, so ein urenkel Ḥusayns in Kūfa; Abū l-Faraǧ al-Iṣfahānī: *Maqātil aṭ-ṭālibiyyīn*. Ed. Ṣaqr. Kairo 1949, 410. Andere aus bescheidenheit, so Yūnīnīs vater; Yūnīnī: *Ḏayl* II, 56-57.

[34] Muḥibbī IV, 363. Nabhānī I, 186, unten-187, oben.

[35] Muḥibbī III, 244.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000475

regierung, der er eifrig diente, in gunst. Er nahm partei gegen die unabhängigkeits- und machtgelüste der einheimischen kleinfürsten, des drusen Faḫr ad-dīn und des kurden ᶜAlī b. Ǧānbūlāḍ, und fand sich 1016/1606 unter deren anklägern beim osmanischen grosswesir Murād Bāšā in Aleppo.[36] Später, 1020/1611,[37] schickte ihn der osmanische statthalter von Damaskus Aḥmad Bāšā al-Ḥāfiẓ, zu dem gleichen Murād Bāšā nach Diyārbakr, um diesem die einquartierung auf seinem feldzug gegen Šāh ᶜAbbās zu erleichtern.[38]

Nach ᶜĪsā übernahm sein bruder *Ibrāhīm* b. Muslim al-Qādirī aš-Šāfiᶜī aṣ-Ṣumādī al-Ḥawrānī ad-Dimašqī den vorsitz der gesellschaft. Die lehrerlaubnis seiner ṭarīqa hatte er noch von seinem vater Muslim. Er baute den konvent innerhalb des bāb aš-Šāġūr in Damaskus schön aus, begab sich einmal in die Türkei und 1046/1637 nach Mekka, einmal mit andern damaszener scheichen nach Aleppo[39] und befand sich unter den begleitern Naǧm ad-dīn al-Ġazzīs, als dieser wie sein vater kurz vor seinem tod 1061/1651 zum letzten mal nach Jerusalem reiste.[40] Er lebte 998-1073/1590-1662-63 und hinterliess vier söhne, von denen, wie er sich in einem gebet gewünscht hatte, jeder einer andern der vier sunnitischen rechtsschulen angehörte: Muslim der mālikitischen, ᶜAbdallāh der ḥanbalitischen, Mūsā der (in der familie herkömmlichen) šāfiᶜitischen und Muḥammad der ḥanafitischen.[41]

Der šāfiᶜitische *Mūsā* folgte seinem vater als oberhaupt. Er hatte von ihm 1070/1659-60 eine besondere urkunde erhalten, die auch von etlichen gelehrten der stadt Damaskus, darunter auch von Muḥibbīs vater Faḍlallāh (1031-1082/1621-1671) unterzeichnet war. Er starb 1081/1670 und wurde auf dem friedhof des bāb aṣ-Ṣaġīr begraben.[42]

Seinen gebetsteppich (*saǧǧāda*) besetzte nach ihm sein sohn *ᶜAbdalqādir* b. Mūsā aš-Šāfiᶜī. Er hielt in dem angestammten konvent das

---

[36] Muḥibbī III, 244 und 439. Ferdinand Wüstenfeld: *Fachr ed-dîn der Drusenfürst und seine Zeitgenossen.* Abh. kgl. Ges. Wiss. Göttingen 33 (1886), 122. Vgl. Muḥibbī IV, 357. Salibi *EI*² Fakhr al-Dīn.

[37] Muḥibbī IV, 357-358.

[38] Muḥibbī III, 244. Wüstenfeld: *Fachr ed-dîn*, 73.

[39] Muḥibbī IV, 198.

[40] Muḥibbī IV, 200, 6.

[41] Muḥibbī I, 48-49. Wüstenfeld: *Fachr ed-dîn*, 73. Nabhānī I, 249-250.

[42] Muḥibbī IV, 430-431.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000476

gottesgedenken seiner vorgänger ab und war nur an den freitagen, an den beiden festen, bei leichenbegängnissen und bei behördlichen empfängen ausser hauses. Sein tod fällt ins jahr 1114/1703. Sein grab liegt am bāb aṣ-Ṣaġīr bei Bilāl al-Ḥabašī.[43]

Zum nachfolger hatte er seinen kleinen sohn ernannt, dessen name verschwiegen wird. Die tonangebenden leute brachten jedoch ᶜAbdalqādirs alten bruder *Ṣāliḥ* b. Mūsā ans ruder.[44] Die daten dieses Ṣāliḥ sind unbekannt.

So weit die vorsteher des familienunternehmens bis in die zeit nach 1114/1703. Die familie war jedoch verzweigt, und Muḥibbī I, 49 legt wert darauf, einen Ibrāhīm b. Aḥmad b. Dāwūd b. Muslim b. Muḥammad aṣ-Ṣumādī al-Wāᶜiẓ aš-Šāfiᶜī, vorbeter an der umayyadenmoschee in der abschrankung (*maqṣūra*) und wirkungsvollen prediger, von dem genannten Ibrāhīm b. Muslim (gest. 1073/1662-63) zu trennen. Da dieser andere Ibrāhīm al-Wāᶜiẓ schüler des Šams ad-dīn Muḥammad b. Muḥammad al-Ḥamawī ad-Dimašqī al-Maydānī aš-Šāfiᶜī, der 1033/1624 gestorben ist,[45] war, kann er kaum ein urenkel des Muslim b. Muḥammad unserer firstlinie sein. Muslim starb 1015/1606 und Ibrāhīm al-Wāᶜiẓ 1054/1644. Vielleicht ist sein ururgrossvater Muḥammad der urgrossvater Ibrāhīm b. Muslims, der von uns schon behandelte Muḥammad b. Ḫalīl (gest. 948/1541).

Ibrāhīm al-Wāᶜiẓens sohn ᶜAbdarrazzāq oder ᶜAbdarrāziq (gest. 1112/1700-01) hatte das talent seines vaters, den leuten zu herzen zu sprechen, geerbt und in der weise weiterentwickelt, dass er als witziger unterhalter überall eingeladen wurde. Er war eng befreundet mit dem militärischen befehlshaber von Damaskus, Muḥammad Aġā b. Sulaymān at-Tarǧumān. ᶜAbdarrazzāqs mutter Zulayḫā war die tochter eines Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Marzanātī aṣ-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī (gest. 1014/1605-06),[46] schwester eines ᶜAbdalḥaqq b. Muḥammad b. Muḥammad b. Aḥmad al-Marzanātī (991-1070/1583-1660),[47] und der stammbaum dieser marzanātīs wurzelte, nach den

[43] Murādī III, 60.
[44] Murādī III, 60.
[45] Muḥibbī IV, 173, 4-5.
[46] Murādī I, 173-174. Muḥibbī IV, 158-159.
[47] Muḥibbī II, 316-318.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000477

berichten, in keinem geringeren als Ibrāhīm b. Adham, der 161-162/777-79 in „Syrien" gestorben ist. Muḥammad b. Muḥammad al-Marzanātī hatte dem qādirī-orden angehört, aber 1005/1597, als sein scheich Aḥmad b. Sulaymān al-Qādirī starb, vergebens versucht, sein nachfolger zu werden und sich so seinen familienbetrieb anzueignen.[48] Sein enkel ᶜAbdarrazzāq erbte aber dank jener grossmutter pfründen einer stiftung des „sultan Ibrāhīm b. Adham" in Ǧabala, wo dessen grab liegt. ᶜAbdarrazzāq hatte einen bruder und zwei söhne, Muḥammad und ᶜAlī. ᶜAlī fabrizierte und liebte zoten, verkehrte mit dem ebenfalls ᶜAlī genannten sohn des Muḥammad Aġā und starb in der Türkei.

Muḥammad, mit dem beinamen ᶜAzrāʾīl, sohn ᶜAbdarrazzāqs, hatte seinerseits einen sohn *Aḥmad* (b. Muḥammad b. ᶜAbdarrazzāq b. Ibrāhīm al-Wāᶜiẓ) aṣ-Ṣumādī al-Ḥanafī. Dieser Aḥmad war 1107/1696 geboren und erbte die pfründen der stiftung des „sultan Ibrāhīm b. Adham". Um nicht die gleichen schlimmen erfahrungen, wie sie sein vater Muḥammad mit dem gouverneur von Ṭarābulus hatte machen müssen, wieder zu machen, versuchte er, sich an höchster stelle abzusichern, und es gelang ihm, über den grosswesir Muḥammad Rāġib Bāšā, von sultan Muṣṭafā III (1171-1187/1757-1773) die verwaltung (*tawliya*) der stiftungsgüter zugesprochen zu bekommen. In der folge brachte er es zu grossem reichtum. Er versah mehrere ämter zugleich, war professor in Damaskus, reiste zwischen Ǧabala und Damaskus hin und her und wurde auf einer solchen reise im dorf al-Quṭayyifa, als er über 90 jahre alt war, 1195/1781 vom tode ereilt.[49]

Mit diesem mächtigen und vielseitigen mann und gewiegten taktiker kam die zweite linie der ṣumādiyya, die vielleicht bei Muḥammad b. Ḫalīl von der ersten abzweigt, zur mitsprache auch in der ordensleitung zu Damaskus. Aḥmad soll gemeinsam mit einem verwandten, dessen name nicht genannt wird, auf dem „gebetsteppich des scheichtums" (*saǧǧādat al-mašyaḫa*) gewirkt haben.[50] Dass der name des andern teilhabers nicht erwähnt wird, deutet auf eine erfolgte schwächung der ersten linie und die doppelte besetzung des obersten postens auf einen zerfall der alten einheit. Man kann vermuten, obwohl der beweis dafür noch zu

[48] Muḥibbī I, 207-208. II, 435-436 (hiervorn p. [4]).
[49] Murādī I, 173-175.
[50] Murādī I, 173, 21-22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000478

erbringen wäre, dass von dieser zeit, um 1200/1800, an die ṣumādiyya als qādirī-unternehmen von Damaskus der auflösung entgegenging. Auch Sadık Vicdani: *Tomar-ı turuk-ı ᶜaliyye.* Istanbul 1338-40/1919-22. II, 65, kann mit ausnahme eines mir unklaren Ḥasan Üsküdari keine weiteren scheiche mehr aufzählen.[51]

Zur familie unserer ṣumādīs gehörte noch der literat und angesehene beamte in osmanischen diensten zu Damaskus as-sayyid Muṣṭafā b. Ḥasan b. Muḥammad aṣ-Ṣumādī al-Ḥanafī ad-Dimašqī (gest. 1137/1725),[52] von dem Murādī in mehreren seiner artikel verse einstreut.[53] Schon der titel sayyid spricht für seine zugehörigkeit zu der familie. Murādī nennt aber zudem den ᶜAbdalqādir (gest.1114/1701) der ersten linie und den Aḥmad b. Muḥammad (gest. 1195/1781) der zweiten linie seine „verwandten".[54] Vielleicht ist Kamāl ad-dīn Abū l-Ḥasan Aḥmad b. Muḥammad b. Muḥammad b. Muṣṭafā aṣ-Ṣumādī al-Ğarrāḥī al-Ḥasanī ad-Dimašqī, der um 1209/1794 ein plagiat von Qaramānīs *Aḫbār ad-duwal* schrieb,[55] sein urenkel (?).

Nicht nachweisbar ist die zugehörigkeit zu unserer familie bei mehreren andern ṣumādīs. Ein scheich Musallam aṣ-Ṣumādī/Ṣamādī liegt in Nābulus begraben, zusammen mit seinem sohn und seinen zwei töchtern. Über einem kleinen fenster seines grabgebäudes steht die jahreszahl 624/1227, und von seinen nachkommen lebten 1923 noch etwa dreissig personen in Nābulus.[56] Ein Yūsuf b. ᶜAbdalqādir b. Muḥammad b. al-ᶜAzāᵓim Ğamāl ad-dīn aṣ-Ṣumādī al-Ḥawrānī al-Ḥamawī aš-Šāfiᶜī war in Mekka in der al-madrasa al-bāsiṭiyya ansässig und hörte in Mekka 886/1461-62 bei Saḫāwī.[57] Šams ad-dīn Muḥammad aṣ-Ṣumādī al-Qaṭṭān (gest. 939/1533) war ḫalīfa des Muḥammad b. Ḫalīl aṣ-Ṣumādī (gest. 948/1541) im jüdischen stadtviertel von Damaskus al-Qiṭṭ, wo

---

[51] Wo Vicdani bei den früheren scheichen von unserer liste abweicht, ist er zu verbessern.

[52] MURĀDĪ IV, 179-183. BROCKELMANN: *GAL* II, 280.

[53] Zum beispiel MURĀDĪ I, 257 f. II, 10, 132, 204. III, 282 f., 286.

[54] MURĀDĪ I, 175, 1-2.

[55] BROCKELMANN: *GAL* II, 302.

[56] J.-A. JAUSSEN: *Inscriptions arabes de Naplouse.* In: BIFAO 27 (1926), 94, nr 5. JAUSSEN: *Naplouse et son district.* Paris 1927, 162-163 (wo fälschlicherweise das datum 623 steht).

[57] *Ḍawᵓ lāmiᶜ* X, 322.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000479

ihm ein konvent (*zāwiya*) erbaut wurde oder worden war.[58] Aufschlussreich ist hier die erwähnung einer zweigstelle des ordens in Damaskus mit einem leiter, aber wir wissen nicht, ob bei ihm Ṣumādī familien- oder ordensname ist. Auch in Jerusalem bestand ein konvent der ṣumādiyya.[59] Ein Mūsā aṣ-Ṣumādī, der ᶜAlī aṭ-Ṭayyān an-Naḥlāwī aš-Šāfiᶜī ad-Dimašqī (1070-1150/1659-60-1738) mit dem flickenrock bekleidete,[60] ist vielleicht von unserm Mūsā b. Ibrāhīm aṣ-Ṣumādī zu trennen, weil dieser schon 1081/1670 starb, als Ṭayyān erst 11/10 jahre alt war. Auf die fragwürdigkeit, einen Ḫalīl Ibn Qadīm aṣ-Ṣumādī in die reihe und familie unserer ṣumādiyya einzuordnen, habe ich in einer anmerkung (hier [6, anm. 15) hingewiesen.

ZUSAMMENFASSUNG:

1. LINIE:

Sālim/Muslim/Musallam
Dāwūd
ᶜĪsā
Muḥammad
ᶜĪsā/Ḫamīs
Ṣāliḥ (gest. 825/1422 in Ṣumād)
Aḥmad
ᶜĪsā
ᶜAlī (in Damaskus)
Ḫalīl
Muḥammad (gest. 948/1541)
Muḥammad (911-994/1505-1586)
Muslim/Musallam(?) (gest. 1015/1606)

ᶜĪsā (gest. 1021/1613) — Ibrāhīm (998-1073/1590-1662-63)
Mūsā (gest. 1081/1670)
ᶜAbdalqādir (gest. 1114/1703) — Ṣāliḥ

[58] Ġazzī II, 69, 18-21.
[59] Muḥammad Kurd ᶜAlī: *Ḫiṭaṭ aš-Šām*. VI, 150.
[60] Murādī III, 258.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000480

2. LINIE:

Muḥammad (möglicherweise = Muḥammad b. Ḫalīl der 1. linie, der 948/1541 gestorben ist)
Muslim/Musallam(?)
Dāwūd
Aḥmad
Ibrāhīm al-Wāᶜiẓ (gest. 1054/1644)
ᶜAbdarrazzāq (gest. 1112/1700-01)
Muḥammad
Aḥmad (1107-1195/1696-1781)

II

Die ṣumādiyya hielten versammlungen, die bald als „gottesgedenken" (*ḏikr*),[61] bald als „musikhören" (*samāᶜ*),[62] bald als „nu" (*waqt*),[63] bald neutral als „zirkel" (*ḥalqa*) oder „versammlung" (*maǧlis*) bezeichnet werden. Dass *samāᶜ* durchaus passt, ergibt sich daraus, dass poetisch-musikalische vorträge (*inšād*) dabei stattfanden oder stattfinden konnten.[64] Es kann sich um veranstaltungen gehandelt haben, in denen gottesgedenken und liedvorträge abwechselten oder einander begleiteten und durchmischten, wie es öfters überliefert wird und auch heute noch beobachtet werden kann.[65]

Musikinstrumente waren in solchen versammlungen nur beschränkt zugelassen oder überhaupt verboten. Die theorien und die orden gehen hierin auseinander. Das tamburin wird öfters erwähnt und manchmal, unter einschränkungen, erlaubt. Seltener ist von der trommel (*ṭabl*) die rede. Nach einer überlieferung des Abū Naṣr Ismāᶜīl b. Muḥammad ar-Runānī aṣ-Ṣayrafī (gest. 531/1137) in Isfahan soll sich ᶜAbdallāh b. ᶜUmar (gest. um 73/692) beim hören einer trommel (*ṭabl*) zwei- bis dreimal die ohren zugehalten und das schon beim profeten beobachtet

---

[61] Ġazzī II, 32, 1; 32, 10. III, 18, 6-7, usw. Muḥibbī IV, 363, 7-10. Ibn al-Ḥanbalī II, 1, 169, 7.

[62] Ġazzī III, 17, 2. Muḥibbī I, 50, 3.

[63] Ġazzī III, 11, 18.

[64] Ġazzī II, 32, 11.

[65] *Abū Saᶜīd-i Abū l-Ḫayr*. Acta Iranica 11, 240-243. Der erste satz von anm. 295 ist zu modifizieren.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000481

haben.[66] Ibn Qayyim al-Ğawziyya (gest. 751/1350) in Damaskus zählt die trommel (*ṭabl*) zu den instrumenten, die eigentlich verboten seien und nur durch kunstgriffe der auslegung für erlaubt ausgegeben würden.[67]

Bei den ṣumādiyya steht die trommel (*ṭabl*) im mittelpunkt, ja bildet ihr ordensmerkmal.

Dabei handelt es sich zunächst um eine besondere trommel, die in der familie der ṣumādiyya oder banū ṣ-Ṣumādī als reliquie ihres vorvaters aufbewahrt wurde. Es war eine trommel aus messing (gelbem kupfer, *nuḥās aṣfar*), die ihr ahnherr Sālim oder Muslim bei der eroberung Akkos geschlagen haben soll.[68] Es stehen zwei eroberungen Akkos zur wahl: die erste durch Saladin 583/1187, die zweite durch den mamluken al-Malik al-Ašraf 690/1291, beide gegen die kreuzfahrer. Nur die erste würde passen, wenn Sālim/Muslim wirklich ein unmittelbarer schüler ᶜAbdalqādir al-Ğīlānīs (gest. 561/1166) gewesen wäre, wie mehr oder weniger deutlich schon ᶜAsqalānī: *Inbāᵓ al-ġumr*. III, 287, zu erkennen gibt. Eine übersicht über die generationen der ṣumādiyya lehrt, dass ihre sterbedaten im durchschnitt 31-32 sonnenjahre auseinanderliegen. Von Ṣāliḥ (gest. 825/1422) bis auf Sālim/Muslim zurück sind es fünf generationen, das ergibt 165 sonnenjahre. Damit kommen wir (durch die subtraktion 1422-165) auf 1257 als mögliches todesdatum für Sālim/Muslim, 70 jahre nach der ersten eroberung Akkos von 583/1187. Das ist nicht unmöglich, da Sālim/Muslim als junger mann dabeigewesen sein kann. Aber dann kann er nicht auch noch unmittelbarer schüler des schon 561/1166 verstorbenen ᶜAbdalqādir gewesen sein, sonst müsste er das ungewöhnliche alter von über 100 jahren erreicht haben. Zieht man aber in betracht, dass die erste einnahme Akkos von 583/1187 sozusagen kampflos erfolgte, so vermindert sich die wahrscheinlichkeit, dass diese gemeint ist. Viel verständlicher und glanzvoller nimmt sich die trommel aus, wenn man sie sich im heer des mamluken al-Malik al-Ašraf vorstellt, das mit der erstürmung Akkos 690/1291 den schlussstrich unter die kreuzzüge zog und tatsächlich unter dem masslosen schall von pauken, die auf dreihundert kamele verladen waren, und der trommelkapelle der emire,

---

[66] Samᶜānī: *Muntaḫab*, hs. Topkapı Sarayı 2953 (Berlin ms. sim. or. 80/Teheran kitābḫāna-i markazī), 46b, 1-6.

[67] Ibn Qayyim al-Ğawziyya: *Madāriğ as-sālikīn*. Kairo 1331-34. II, 31, 17.

[68] Ibn al-Ḥanbalī II, 1, 169. Ġazzī III, 19-20-21. Muḥibbī I, 50, 1-3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000482

unter dem klang von ğamālī-trompeten, dem geschrei der helden, dem wiehern der pferde und dem geklirr der waffen gegen das letzte bollwerk der kreuzfahrer vorrückte.[69] Die herausgeber des Ibn al-Ḥanbalī II, 1, 169, anm. 8, stellen das kostbare erbstück in diesen zusammenhang. Das würde natürlich bedeuten, dass Sālim/Muslim nicht vor 690/1291 gestorben und nicht unmittelbarer schüler ᶜAbdalqādir al-Ğīlānīs gewesen sein könnte.

Indes auch Sālims/Muslims sohn Dāwūd wird als eine art teilnehmer an der rückeroberung Akkos verherrlicht. Als die kämpfe um Akko entbrannten, soll er in Ṣumād von seinen jüngern eine kriegsrüstung verlangt und dann sich im samāᶜ gedreht haben. Die anwesenden hörten, wie es heisst, lärm und waffengeklirr und fanden nach der vorführung die kleider Dāwūds von den hieben der schlacht zerfetzt. Nach einer andern fassung liess sich Dāwūd an dem tage unvermittelt von seinem diener die blutigen hände abwaschen und erklärte ihm auf seine erstaunte frage: Eben haben wir Akko erobert.[70] In der ersten geschichte klingt das motiv vom fernwirkenden scheinfechten an. Abū Isḥāq-i Kāzarūnī (gest. 426/1035) schlug nach einer legende auf dem dach in Kāzarūn mit dem stock um sich und damit ein christliches heer, das in Kleinasien im kampf mit einem islamischen stand, in die flucht.[71] Der zweiten geschichte liegt das motiv des aus der ferne empfangenen stigmas zugrunde. Aḥmad-i Ğām (gest. 536/1141) sah sich, obwohl in Ostpersien, bei der einnahme Jerusalems durch die kreuzfahrer 492/1099 mitten im kampf und trug blutende füsse und blutige schuhe davon, die einer seiner novizen dann wusch.[72] Der chronist rückt auch Dāwūd in die

---

[69] IBN AD-DAWĀDĀRĪ (8./14. jh.): *Ad-durra az-zakiyya fī aḫbār ad-dawla at-turkiyya*, VIII. Ed. Ulrich Haarmann. Freiburg im Breisgau 1971, 309-310. REINHOLD RÖHRICHT: *Geschichte des Königreichs Jerusalem.* Innsbruck 1898, 1015, 1018. Die ohrenbetäubende kriegsmusik, die islamische heere bei ihrem angriff erschallen liessen, haben da und dort auch christliche geschichtsschreiber verzeichnet; für die schlacht am Rio Salado 741/1340 im *Nobiliário da Ajuda*, französische übersetzung von ROBERT RICARD in: Hespéris 43 (1956), 16; für die osmanische belagerung von Asow 1641 bei HELMUT GRASSHOFF, KLAUS MÜLLER, GOTTFRIED STURM: *O Bojan, du Nachtigall der alten Zeit.* Berlin 1965, 323, 324, 334, 335.

[70] NABHĀNĪ II, 7, unten, aus *Tuffāḥ al-arwāḥ* des MUḤAMMAD (B.) AS-SARRĀĞ (8./14. jh.).

[71] *Firdaws ul-muršidiyya = Die Vita des Scheich Abū Isḥāq al-Kāzarūnī in der persischen Bearbeitung von Maḥmūd b. ᶜUṯmān.* Bibl. Isl. XIV, pers. 199 (kap. 23).

[72] SADĪD UD-DĪN MUḤAMMAD-I ĠAZNAWĪ: *Maqāmāt-i Žanda-pīl.* Ed. Ḥišmatullāh-i Muᵓayyad. Teheran 1960, 142-143. ZDMG 97 (1943), 54. In einer zeitlich wirren

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000483

nähe ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānīs: Er soll ᶜAbdalqādirs tochter geheiratet haben.[73] Also müsste auch bei Dāwūd die eroberung Akkos von 583/1187 gemeint sein, was bei ihm noch ernsteren bedenken unterläge als bei seinem vater Sālim/Muslim. Der frühere zeitansatz liesse sich bei beiden vielleicht halten, wenn man in der mitgeteilten generationenfolge entweder lücken oder — ganz natürlich — längere lebensspannen annehmen dürfte. Eine weitere schwierigkeit liegt in der dublette, dass vater und sohn, beide in ihrer art, an der eroberung Akkos beteiligt gewesen sein sollen, der vater in fleisch und blut mit der trommel, der sohn als schamanenhafter mithelfer von ferne.

Die genannten unstimmigkeiten und schwierigkeiten legen zunächst die vermutung nahe, dass hier dunkle anfänge einer ahnengeschichte nachträglich durch spekulationen hätten aufgehellt werden sollen. Dieser aufhellung wären zwei leitgedanken zu gevatter gestanden: das bestreben, die ahnen an ᶜAbdalqādir anzuschliessen und sie an der entscheidung bei Akko mitwirken zu lassen, beides leicht verständliche hagiografische propaganda, das zweite noch durch besondere geschichtliche umstände und anscheinend einen antiquarischen gegenstand bedingt: die trommel. Doch könnten die geschichten von Dāwūds fernwirkender beteiligung an der eroberung Akkos trotzdem älter sein als die geschichte von Sālims/Muslims trommel. Das wäre sogar wahrscheinlich, da falls es sich wirklich um die eroberung Akkos von 690/1291 handeln sollte, der schriftsteller, der davon spricht, Kamāl ad-dīn (b.) as-Sarrāǧ aus der ersten hälfte des 8./14. jh. fast noch ein zeitgenosse Dāwūds gewesen wäre.

Die zeitlichen schwierigkeiten würden jedoch mit einem schlag behoben und die würfel würden eindeutig zu gunsten der eroberung Akkos von 583/1187 fallen, wenn man unsern Sālim/Muslim mit dem in Nābulus bestatteten scheich *Musallam* aṣ-Ṣumādī/Ṣamādī identifizieren dürfte, an dessen grabgebäude die jahreszahl 624/1227 steht (hier p. [13).

---

legende in *Evliyā Çelebi Seyāḥatnāmesi*. Istanbul 1314. III, 106, übersendet ein heiliger aus Aleppo, ᶜĀbidīn Efendi, dem muslimischen belagerer Akkos Ṭāhir Bibars (= Ẓāhir Baybars) eines seiner augen, das für Akko gleichsam den märtyrertod erlitten hat, und schleudert seine holzpantine nach Akko, wodurch es nach siebenjähriger belagerung vernichtet wird. ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānī hat einmal mit seinen beiden hölzernen stelzschuhen von Bagdad aus zwei räuberhäuptlinge, die eine karawane geplündert hatten, tödlich getroffen, und die dankbaren kaufleute brachten sie ihm aus der wüste wieder zurück; Tādifī: *Qalāʾid al-ǧawāhir*. Kairo 1356, 68-69.

[73] Ibn al-Ḥanbalī II, 1, 169, 1-2.

Wir wissen zwar nicht, ob diese zahl das jahr seines todes oder das jahr der errichtung seines grabbaus bezeichnet, aber es wäre ein sicherer terminus ad quem, der es auch erlaubte, seine persönliche verbindung mit ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānī als geschichtlich möglich anzuerkennen. Die spätere legende kann allerdings trotzdem — anachronistisch — an das Akko von 690/1291 gedacht haben. Die ortsüberlieferung denkt an Nābulus (583/1187). Falls Musallam die richtige aussprache des namens ist, kann ohne weiteres bei den historikern Musallam statt Muslim gelesen werden, und das könnte auch auf die zwei bekannten Muslime seiner nachkommenschaft übertragen werden. Manches spricht für diese lösung.

Die sagenhafte muttertrommel, die Sālim/Muslim/Musallam bei Akko geschlagen haben soll und die in der familie gehütet wurde, erklang nun in den erwähnten ekstatischen versammlungen der folgenden generationen und wurde gelegentlich noch im 10./16. jh. vorgezeigt.[74] Wunderdinge wurden von ihr erzählt: Als ein mamlukischer gouverneur von Damaskus einmal einem vorfahren des Muḥammad b. Ḫalīl aṣ-Ṣumādī verbieten wollte, die trommel am freitag nach dem ritualgebet in der umayyadenmoschee zu rühren, und sie aus der moschee entfernen liess, kehrte sie, von einer unsichtbaren hand getragen und geschlagen, von selbst wieder in die moschee zurück und schwebte lange im luftraum von westen nach osten durch das gewölbe, bis sie an einen pfeiler stiess.[75] Nach ihrer bezeichnung als *ṭablabāz* bei Ibn al-Ḥanbalī II, 1, 169, 4 zu schliessen, war sie eher klein, da das persische vorbild *ṭabl-i bāz* „falkentrommel", auch *ṭablak-i bāz* „falkentrömmelchen", am sattel des falkners festgemacht und dann geschlagen zu werden pflegte, wenn der falke auffliegen sollte.[76] Ganz anders die legendäre trommel des almohaden ᶜAbdalmuᵓmin b. ᶜAlī (gest. 558/1163), des oberbefehlshabers und nachfolgers des mahdī Ibn Tūmart, die 15 ellen umfang hatte und die

---

[74] Ibn al-Ḥanbalī II, 1, 169, 3-4. Ġazzī III, 19, 20.

[75] Ġazzī II, 32, 6-9. *Šaḏarāt* VIII, 275. Nabhānī I, 181.

[76] Niẓāmī: *Ḫusraw u Šīrīn*. Ed. Waḥīd-i Dastgirdī. Teheran 1313, 299, 2, anm. 1. Dastgirdī: *Ganǧīna-i Ganǧawī*. Teheran 1317, 104: ṭablak-i bāz. Dihḫudā: *Luġatnāma*, s.v. ṭabl (166b, unten): *ṭabl-i bāz* „man schlägt auf diese trommel, wenn man den falken auf wasservögel abschickt. Die vögel fliegen bei dem ton auf, und der falke jagt dann einen", hier also etwas anders. Mit stellen für *ṭabl-i bāz*. Auch unter *ṭablak*. In Ägypten heisst diese kleine trommel kurz *al-bāz* oder auch *ṭablat al-musaḥḥir*, weil sie im ramaḍān der ausrufer der letzten mahlzeit (*saḥūr*) nachts schlägt; Edward W. Lane: *Manners*, kap. 25/übers. Zenker 3, 102. Maḥmūd Aḥmad al-Ḥanafī: *Ālāt al-musīqī aš-šaᶜbiyya al-miṣriyya*. In: Folk-Lore I, Kairo 1959, 36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000485

man auf eine entfernung von einer halben tagereise gehört haben soll, wenn sie das signal zum aufbruch gab.[77]

Spätestens im 10./16. jh. ist aber bei den ṣumādiyya auch von trommeln in der mehrzahl (*ṭubūl*) die rede. Soweit das trommeln zu der gesellschaft gehörte und die gesellschaft zweigniederlassungen errichtete, musste die trommel notwendigerweise vermehrt werden. Die muttertrommel dürfte mit der zeit auch schonungsbedürftig geworden und nur noch bei besonderen gelegenheiten zur verwendung gekommen sein. Eine legende aus dem 8./14. jh. bei KAMĀL AD-DĪN (B.) AS-SARRĀǦ bewahrt möglicherweise eine erinnerung daran auf, dass schon zur lebenszeit des zweitältesten ahnherrn, des problematischen Dāwūd, auch an zweigstellen getrommelt wurde. Ein „sänger" (*muġannī*), den er nach Buṣrā gesandt habe, sei „trommler" (*ṭabbāl*) genannt worden.[78] Er wird in Buṣrā seine eigene trommel gerührt haben. 917/1511 geleitete Muḥammad b. Ḫalīl den araberfürsten „mit den ṣumādischen trommeln", im plural, nach Damaskus. Das herz, heisst es, demütigte sich vor dem hören „ihrer trommeln" und musikalischen vorträge.[79] Die ṣumādiyya schlugen nächtlicherweile in der umayyadenmoschee „die trommeln".[80] Die reliquie war wohl überhaupt nie allein, war wohl von allem anfang an nur eine primadonna neben andern trommeln.

Das trommeln, zumal in der moschee, erregte natürlich anstoss, und an der einstellung für oder gegen das trommeln schieden sich freund und feind der ṣumādiyya. Schon 860/1456, vielleicht noch unter ᶜAlī, vielleicht erst unter Ḫalīl, jedenfalls als die ṣumādiyya ihren sitz noch nicht lange von Ṣumād nach Damaskus verlegt hatten, schrieb ein IBRĀHĪM B. ᶜALĪ B. AḤMAD B. BURAYD AD-DAYRĪ AL-ḤALABĪ AL-QĀHIRĪ AD-DIMAŠQĪ AŠ-ŠĀFIᶜĪ AL-QĀDIRĪ (816-880/1413-1475), verfasser auch einer biografie ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānīs, eine abhandlung gegen das trommeln und den

---

[77] JUSTINARD: *La Rihla du marabout de Tasaft Sidi Mohammed ben el Haj Brahim ez Zerhouni*. Paris 1940, 196 (aus *al-Ḥulal al-mawšiyya*, 126). Ebenso E. LÉVI-PROVENÇAL: *Documents inédits d'histoire almohade*. Paris 1928. I, traduction 129, anm. 2. In Tīnmallal hatte schon Ibn Tūmart eine trommel unter der aufsicht eines besonderen mannes in einem wachtturm aufbewahren lassen; *Documents* I, arab. 80/franz. 129. Genaueres ᶜABBĀDĪ in: *Maǧallat Tiṭwān* 1960, 156 (vgl. auch 153).

[78] NABHĀNĪ II, 7, unten.

[79] ĠAZZĪ II, 32, 11.

[80] ĠAZZĪ III, 17, 3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000486

tanz der ṣumādiyya unter dem titel *an-Naṣīḥa li-dafᶜ al-faḍīḥa.*[81] Es setzt sich also ein qādirī von einer gepflogenheit anderer qādiriyya ab. Etwas später verteidigten die beiden šāfiᶜiten Šams ad-Dīn Ibn Ḥāmid aṣ-Ṣafadī und Taqī ad-dīn Ibn Qādī ᶜAğlūn (gest. 928/1522)[82] in einem gutachten das trommeln der ṣumādiyya dadurch, dass sie es in die gleiche reihe wie das trommeln der Mekkapilger und der soldaten einordneten,[83] es also aus der gedankenverbindung mit verlockungen zu untersagten genüssen, zum sündigen und zum trinken, lösten und als mittel erkannten, das herz des menschen auf den mystischen pfad zu treiben. Am singen und trommeln der Mekkapilger und der soldaten hatte schon Ġazzālī (gest. 505/1111) gezeigt, dass musik auch erlaubt, ja gut sein kann.[84] Der beweisführung des Šams ad-Dīn und des Taqī ad-Dīn zu gunsten des trommelns in der moschee schloss sich dann in einem gutachten auch der šāfiᶜit Badr ad-dīn Muḥammad al-Ġazzī (gest. 984/1577), der vater Naǧm ad-dīns, an.[85]

Wann und wie regelmässig die ṣumādiyya ihre ḏikr- und samāᶜ-veranstaltung mit den trommeln abhielten, ist nicht überliefert. Dass der scheich die trommel jeweils am freitag mittag nach dem gottesdienst in dem anschliessenden zirkel in der moschee schlagen liess, liegt schon für Muḥammad b. Ḫalīl (gest. 948/1541) in der vergangenheit.[86] Doch braucht man keinen vollständigen bruch mit dieser alten gewohnheit anzunehmen. Nach den sitten in anderen orden zu schliessen, können die ṣumādiyya einen oder zwei feste tage oder nächte in der woche für ihre versammlungen anberaumt haben. Unter Abū Muslim Muḥammad (gest. 994/1586) trommelte man nächtlicherweile in der moschee; ein wochentag wird nicht angegeben.[87] Man veranstaltete versammlungen aber auch ausser der reihe, wobei allerdings vom trommeln nicht eigens

---

[81] *Ḍawᵓ lāmiᶜ* I, 80, 20-21. Der autor findet sich bei Brockelmann: *GAL* II, 122, das werk aber nur im index.

[82] Ġazzī I, 117, 25. *Šaḏarāt* VIII, 157-158.

[83] Ġazzī II, 32, 3. III, 17, 4-6. Muḥibbī I, 50, 3-6.

[84] *Iḥyāᵓ ᶜulūm ad-dīn.* Kairo 1957. II, 273-274. Duncan B. Macdonald: *Ghazzali on Listening to Music.* In: JRAS 1901, 220-221.

[85] Ġazzī II, 32, 3-4. III, 17, 3-6. Muḥibbī I, 50, 3-4. *Šaḏarāt* VIII, 275, 435. Nabhānī I, 181.

[86] Ġazzī II, 32, 5-6.

[87] Ġazzī III, 17, 2-3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000487

die rede ist. Der eben erwähnte Abū Muslim Muḥammad machte einmal in Hebron am grabe Abrahams ḏikr mit Muḥammad al-Bakrī und Muḥammad b. Abī l-Luṭf. Ibn Abī l-Luṭf sah das geistwesen Abrahams aus dem grabe steigen und in den zirkel treten. Abū Muslim zog sich den verzückten in die arme, um ihn vor der gefahr, dem irrsinn zu verfallen, zu bewahren und wieder auf den boden der nüchternheit zu stellen.[88] Badr ad-dīn al-Ġazzī (gest. 984/1577) lud denselben Abū Muslim Muḥammad mit seiner schar jedes jahr mindestens einmal in sein haus,[89] wahrscheinlich mit den trommeln.

Welche arbeit war den trommeln in den versammlungen zugewiesen? Wendungen bei Ibn al-Ḥanbalī II, 1, 169, 7 und Ġazzī II, 32, 1 ist zu entnehmen, dass man „zum (oder beim) gottesgedenken" (*maᶜa ḏ-ḏikr*), „zu (oder bei) heftigem gottesgedenken" (*ᶜinda ...štidād aḏ-ḏikr*), „beim leidenschaftlichen verzücktsein der gottesgedenkenden" (*hayamān aḏ-ḏākirīn*) trommelte. Das wäre strenggenommen zum oder im rausch der gemeinsamen rezitation einer formel. Aber bei Muḥibbī I, 50, 2-3, steht dafür „bei ihrem musikhören und verzücktwerden" (*ᶜinda samāᶜihim wawağdihim*). Das wären liedvorträge, die man sich anhörte, um in einen gefühlsüberschwang zu geraten. Wahrscheinlich waren die begriffe vertauschbar und war beides auch sachlich in einer und derselben zusammenkunft vereinigt. Man wird aber auch mit solodarbietungen der trommeln zu rechnen haben. Im geleit jenes araberprinzen 917/1511 werden die „ṣumādischen trommeln" allein ertönt haben. Die streitschrift des Ibn Burayd von 860/1456 ging, nach den worten Saḫāwīs, gegen „das trommeln (*ṭabl*) und den tanz (*raqṣ*)". Dass in den sitzungen der ṣumādiyya noch andere musikinstrumente gespielt und diese von den trommeln begleitet worden wären, wird nirgends erwähnt.

III

Es ist möglich, dass die theologische anfechtung des trommelns in der ḏikr- und samāᶜversammlung der ṣumādiyya im 9./15. jh. und die verteidigung dieses brauchs mit dem trommeln bei der pilgerfahrt und

---

[88] Ġazzī III, 11, 16-12, 2.

[89] Ġazzī III, 17, 1-2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000488

im krieg überhaupt erst zur erfindung der ursprungslegende von dem trommeln Sālims/Muslims/Musallams bei der eroberung Akkos geführt haben. Die in der familie gehegte muttertrommel kann sogar jünger sein als ihre kinder. Aber das muss nicht sein. Es kann auch das bedürfnis aufgekommen sein, der wortlosen trommelsprache einen sinn zu unterlegen. War dieser sinn der heilige krieg, so standen beide wege offen: an einen gewesenen heiligen krieg zu erinnern und zu einem innern, dem „grösseren heiligen krieg" aufzufordern. Auch auf aussenstehende wirkten ihre versammlungen ehrfurchtgebietend oder aufrufend (*muhība*), verbreiteten eine würde und ein nähegefühl (*waqār, uns*[90]) und ihr trommeln erweckte aufbruchsstimmung, eine bereitschaft, den innern pfad zu beschreiten.[91] So erzeugte diese militärmusik hochgefühle im dienste einer heiligen sache, religiöse begeisterung und religiöse verzückung.

Militärmusik verwendeten auch die kāzarūniyya. Der verband der kāzarūniyya trägt spätestens seit 620/1223 unzweideutig ordenscharakter. Damals liess Muḥammad(-i) Abū l-Muḫtār-i Nawbandağānī in Kāzarūn beim vorsteher ḫaṭīb ul-ḫuṭabā ḫalīfat ul-ḫulafā Ğamāl ud-dīn Abū Ḥāmid Aḥmad b. Muḥammad sich aufnehmen, die haare schneiden und mit dem flickenrock bekleiden.[92] Im gleichen 7./13. jh., jedenfalls vor 728/1327-28, dem abfassungsdatum des *Firdaws ul-muršidiyya*, gab sich das mutterhaus in Kāzarūn als fürstensitz. Es hatte eine wachtmusik, die immer von donnerstag nachmittag auf den freitag dreimal spielte, zuerst das „stück der ankunft und des feldgeschreis" (*nawbat-i qudūm u gulbāng*), dann das „stück der grenzwacht und des sultans" (*nawbat-i ṭaġrī u sulṭānī*), dann das „stück des sieges und der frohen botschaft" (*nawbat-i fatḥ u bašārat*). Wie aus der weiteren beschreibung hervorgeht, war es ein trommeln, aber das mittlere stück bestand nur aus einem schnellen, wirren, untaktierten hämmern, wie wenn jemand dauernd mit einem holz auf etwas einschlägt. Das ganze sollte an einen angeblichen kriegszug der kāzarūner unter der führung des ordensleiters und in gemeinschaft mit dem „kalifen von Bagdad" gegen die christen erinnern und das ordnungslose mittlere getrommel den höllenspektakel wiedergeben, den die soldaten damals in der nacht vor einer belagerten stadt verführt

[90] Ġazzī II, 32, 10-11.

[91] Ġazzī III, 17, 5-6.

[92] *Firdaws ul-muršid iyya*, kap. 36, 453, 5 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000489

hatten, indem sie befehlsgemäss auf ein trommelzeichen des ordensleiters wild auf zinnerne, kupferne, eiserne gefässe losschlugen und tamburine und trommeln ertönen liessen, um den mönchen in der feindlichen stadt das beten zu verunmöglichen.[93] Diese ursprungslegende ist sicher erfunden, kann aber die musikalische gestaltung und die benennung der abschnitte dieser nachtmusik beeinflusst haben. Das konzert diente einerseits der ehrenbezeugung gegen den toten heiligen Abū Isḥāq-i Kāzarūnī (gest. 426/1035) und seine nachfolger, andererseits der erinnerung an die pflicht zum heiligen krieg, die wenigstens in der vergangenheit die kāzarūner und die kāzarūniyya wahrgenommen haben sollen. Es hat nichts zu tun mit einer ḏikr- und samāᶜveranstaltung. Auch das tägliche trommeln, das morgens und abends an seinem grab stattfand,[94] entsprach den sitten an einem hofstaat.

Die gründungssage des ṣumādiyyatrommelns und die gründungssage des freitagskonzertes von Kāzarūn haben jedoch zweierlei gemeinsam: Einmal die vorstellung von der demoralisierenden wirkung des lärmens auf den feind, vom einsatz des lärms, um den feind in schrecken zu versetzen und wehrlos zu machen, bei den ṣumādiyya unausgesprochen, bei den kāzarūniyya weitläufig ausgemalt. Da das feld dieses themas aber von den trompeten Jerichos bis zur befreiung der sonne aus der verfinsterung mit hilfe von lärminstrumenten reicht, kann es hier nicht abgeschritten werden. Sodann die vorstellung von der aufmunternden wirkung der musik auf mensch und tier in den eigenen reihen, bei den kāzarūniyya unausgesprochen, bei den ṣumādiyya für die versammlungen bezeugt. Den langen marsch durch die ṣūfischen nachrichten über diese wirkung der musik anzutreten, ist hier ebenfalls nicht der ort. Nur beiläufig sei wenigstens die versicherung des französischen offiziers C. Trumelet der vergessenheit entrissen, dass die arabischen oboen und trommeln die

---

[93] *Firdaws*, kap. 23, 200-203. Freudenbotschaften (des sieges) wurden durchaus „getrommelt"; *ḍuribat/duqqat al-bašāᵓir*, Dozy *bišāra*, Yūnīnī: *Ḏayl Mirᵓāt az-zamān*. Hyderabad-Deccan 1954-61. I, 165, 17; IV, 95, 1 und 213; Ibn ad-Dawādārī VIII, 282, 14 (freundliche mitteilung U. Haarmanns). Das häufige trommeln zum aufbruch fehlt in *Firdaws*. Überfälle in der morgenfrühe mit geschrei und getöse, unter verwendung von schlag- und blasinstrumenten, sind oft bezeugt; ein beispiel aus Timbuktu bei O. Houdas: *Tedzkiret en-nisiān fī akhbār molouk es-Soudān*. Neudruck Paris 1966, arab. 121/franz. 197.

[94] *Firdaws*, ende kap. 5, 37, 22-23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000490

pferde tatsächlich lebendig machen, wie er des öftern selbst festzustellen gelegenheit hatte.[95]

Verwandt mit den trommelkonzerten von Kāzarūn, aber doch wieder davon verschieden, ist die hofkapelle des imams ᶜAlī ar-Riḍā (gest. 203/818) an seinem grab in Mašhad. Sie spielt in normalen zeiten zweimal am tag, vor sonnenaufgang und vor sonnenuntergang, an festtagen zusätzlich noch zwei- oder dreimal, im ramaḍān vor sonnenaufgang und nach einbruch der nacht, in den šīᶜitischen trauermonaten muḥarram und ṣafar und an andern trauertagen überhaupt nicht. Die instrumente sind heute fünf lochlose trompeten (*karranā*) von 1 m länge und vier trommeln von verschiedener grösse, von denen eine fortdauernd, die andern zusätzlich und abwechselnd geschlagen werden. Das trommeln selbst dient nur zur begleitung der trompeten, die trompeten dagegen wollen etwas aussagen, blasen sozusagen einen text. Diesen text unterlegen die spieler ihren trompetenstössen selbst und vererben ihn auch mündlich ihren söhnen, die den vätern in dem orchester nachrücken. Er besteht aus anrufungen an den toten imam. Das spiel wird als vorankündigung des morgen- und des abendgebets, aber auch als ehrenzeichen für den imam Riḍā aufgefasst. Früher konnten die bewohner dem spiel auch entnehmen, dass jetzt die stadttore auf- oder zugemacht wurden.[96] Zweifellos wird diese musik in erster linie zu ehren des imams gespielt. Im unterschied zu den freitagskonzerten von Kāzarūn (die heute nicht mehr aufgeführt werden) enthält sie keine erinnerung an krieg und kriegsgeschrei.

Die drei genannten gruppen spielen also alle militärmusik, verwenden und deuten sie aber immer wieder etwas anders. Nur die ṣumādiyya haben sie in ihre versammlungen übernommen und in den dienst der erzeugung ekstatischer zustände gestellt. Sie sind durch ihre trommeln berühmt und berüchtigt geworden.[97] Sie entfernen sich damit aber

---

[95] C. TRUMELET: *Les Français dans le désert*. Paris 1886, 105. Ähnlich die pferde im heer des algerischen freiheitskämpfers ᶜAbdalqādir 1833 ff; MUḤAMMAD B. ᶜABDALQĀDIR: *Tuḥfat az-zāᵓir fī tārīḫ al-Ǧazāᵓir wa-l-amīr ᶜAbdalqādir*. 2. auflage von Mamdūḥ Ḥaqqī. Beirut 1964, 212, 6-7.

[96] ᶜALĪ AṢĠAR-I ŠARĪᶜATZĀDA: *Naqqāraḫāna-i Āstān-i quds-i raḍawī*. In: Hunar u mardum 165-166 (1976), 83-88. Weiteres zur *naqqāraḫāna* in H.G. FARMERS artikel *Ṭabl Khāna* im Ergänzungsband zur alten *EI*.

[97] Eine gewisse ähnlichkeit mit den ṣumādiyya zeigen die maġribinischen

auch beträchtlich von ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānī, zu dessen schülern sie sich zählen. ᶜAbdalqādir hatte zwar regeln auch für den samāᶜ gegeben, unter diesem aber zuerst das gemeinsame hinhören auf koranvortrag verstanden und schon das verlangen nach liedern als schwäche ausgelegt.[98] Seine maǧālis aḏ-ḏikr[99] waren busspredigten.

älteren ᶜīsāwa (oder ᶜīsawiyya), so geheissen nach Muḥammad b. ᶜĪsā (gest. um 930/1523-24). Am mawlid al-Ḥusayn in Kairo in den jahren um 1213/1798 bildeten sie bei ihrem ḏikr in der moschee zwei reihen. Die einen sprachen laut die formeln und schlugen im takt dazu trommeln (*ṭubūl*) und tamburine (*dufūf*), die andern verdrehten, erhoben, senkten sich, schulter an schulter, und stampften im takt auf die erde; Ǧabartī: *ᶜAǧāᵓib al-āṯār fī t-tarāǧim wa-l-aḫbār*. Kairo 1322. III, 41; Tawfīq aṭ-Ṭawīl: *At-taṣawwuf fī Miṣr*. Kairo 1946, 82-83. Aber nach neueren schilderungen benutzen sie heute in Marokko neben trommeln und grossen tamburinen auch holzblasinstrumente (*ġayṭa, qaṣaba*); auf dem lande kann sogar beides fehlen; René Brunel: *Essai sur la Confrérie Religieuse des Aïssâoûa au Maroc*. Paris 1926, 92-122; Émile Dermenghem: *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris 1954. 312-318. Zu vergleichen wären noch die marokkanischen ᶜammāriyya, die sich nur durch hören der musik grosser tamburinen ohne schellen und von flöten, ohne eigentlichen ḏikr, in trance steigern; einige wenige formeln gehen voran; Willy Haas: *Eine Ordensübung der Ammaria*. In: Der neue Orient 2 (1917), sonderdruck 12 ff. In formeln des ḏikr und musik mit trommeln und oboen zweigeteilt ist auch die ekstatische versammlung der marokkanischen ḥamādiša; Vincent Crapanzano: *The Ḥamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. University of California Press 1973, 185-211.

[98] ᶜAbdalqādir al-Ǧīlānī: *Al-ġunya li-ṭālibī ṭarīq al-ḥaqq*. Kairo 1331. II, 114, 13-20; 122-123. ᶜAbdalqādir kennt die vorübergehende entmachtung der vernunft durch ein überstarkes erlebnis: die mutter schreit, wenn sie den tod ihres kindes erfährt, und so der mystiker in der verzückung beim samāᶜ. Um unter solchen einwirkungen nicht in verbotene zonen zu geraten, verzichtet der asket auch auf erlaubtes; *Al-fatḥ ar-rabbānī wa-l-fayḍ ar-raḥmānī*. Kairo 1960, 255.

[99] *Al-fatḥ ar-rabbānī*, 23.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000492

MIT OLEARIUS IN PERSIEN: PAUL FLEMING

VON

HANS MÜLLER

Der Persienreisende Engelbert Kaempfer (1651-1716), ein Pfarrerssohn aus Lemgo, mit dessen Forschungsergebnissen in Gestalt der „Amoenitates exoticae" sich der Jubilar, dem diese Zeilen gewidmet sind, schon in jungen Jahren wissenschaftlich beschäftigte,[1] war bekanntlich nicht der erste, der über Moskau, die Wolga abwärts, über das Kaspische Meer und weiter auf dem Landwege ins Innere Persiens gelangte. Unter seinen Vorgängern ist vor allem Olearius bekannt, der ebenfalls im Dienste einer Gesandtschaft auf dieser Route nach Persien gekommen war und dem wir eine ausführliche Reisebeschreibung[2] verdanken. Daß auch schon an dieser Reise ein deutscher Pfarrerssohn teilgenommen hatte, der, bereits als junger Dichter hochgerühmt, ein Reisetagebuch ganz eigener Art hinterlassen hat, wurde von der orientalistischen Forschung bis heute offensichtlich noch nicht beachtet. Deshalb sei dies hier kurz nachgeholt.

Manchem evangelischen Gottesdienstbesucher unserer Tage, der des Sonntags aus seinem Gesangbuch die ersten Strophen des beliebten Liedes „In allen meinen Taten" singt, wird aufgefallen sein, daß sich nach der neunten Strophe, ganz unüblich, eine Zwischenüberschrift „Auf der Reise" findet, der die Verse zehn bis fünfzehn folgen, die wohl dazu dienen sollen, den Gläubigen auf Reisen im Gottvertrauen zu bestärken und ihm Trost zu spenden. Der im Gesangbuch vermerkte Dichter Paul Fleming (1609-40) hat aber an eine solche, von Späteren durch Um-

---

[1] ENGELBERT KAEMPFER: *Am Hofe des persischen Großkönigs (1684-85). Das erste Buch der Amoenitates exoticae in deutscher Bearbeitung.* Ed. WALTHER HINZ. Leipzig 1940.

[2] Benutzt wird hier die mit einem instruktiven Nachwort versehene Ausgabe: ADAM OLEARIUS: *Vermehrte Newe Beschreibung der Muscowitischen und Persischen Reyse.* Schleswig 1656. Ed. DIETER LOHMEIER. Tübingen 1971. (Deutsche Nachdrucke. Reihe: Barock. Bd. 21).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000493

gruppierung der Verse herbeigeführte, Zweiteilung seines Gedichtes in Verse allgemeiner Art und solche, die sich speziell auf das Reisen beziehen, nicht gedacht, als er es im November 1633, mitten im Dreißigjährigen Krieg, verfaßte. Bei ihm lautete die Reihenfolge der Verse, nimmt man die Zahlen des Gesangbuches: 1 - 5, 10 - 13, 6 - 8, 14, 15, 9. Auch war die letzte Zeile jeder Strophe jeweils um zwei Silben kürzer als im Gesangbuch. (Die Erweiterung wurde erforderlich, als man das Gedicht auf eine Bearbeitung der beliebten Melodie „Innsbruck, ich muß dich lassen" aus dem 15. Jahrhundert, die dann für zahlreiche geistliche Gesänge herhalten mußte, zu singen begann.) Und schließlich bezogen sich die Verse auch nicht auf das Reisen im allgemeinen, sondern auf ein ganz konkretes Unternehmen: Der Dichter vertraute seine Seele dem „Vater in der Höhe" zum Schutze an, als er im November 1633 mit der Gesandtschaft Herzog Friedrichs III. von Schleswig-Holstein zu jener sich über sechs Jahre hinziehenden Reise nach Russland und Persien aufbrach, die der Orientalist kurz als die Olearius-Reise zu bezeichnen pflegt.

Wie es zu der Teilnahme Flemings an der Reise kam, was er unterwegs erlebte und dichtete, was die Reise für sein Dichten bedeutete und welchen Beitrag der Dichter zur deutschen Literatur leistete — dies alles und noch mehr ist von der deutschen Literaturwissenschaft untersucht und beschrieben worden, und seine Werke sind, soweit erhalten, längst veröffentlicht. In der orientalistischen Literatur hingegen sucht man vergebens nach einer Beschäftigung mit Fleming, obwohl der Dichter, ein treuer Freund und Gefährte des Olearius,[3] hunderte von Gedichten hinterlassen hat, die auf jener denkwürdigen Reise entstanden sind, sich teilweise auch auf Erlebnisse und Begebenheiten dieser Reise beziehen und von denen Olearius selbst an nicht weniger als fünfzehn Stellen seines Reisebuches mit Namensnennung Proben bietet.[4] Gewiß, was Fleming als Lyriker der Barockzeit zu verkünden hat, kann für den Orientalisten bei weitem nicht so interessant und wichtig sein wie die berühmte Reiseschilderung des Olearius. Doch während die Germanistik

---

[3] Alfons Gabriel: *Die Erforschung Persiens.* Wien 1952, behandelt S. 88-92 die Reisen Olearius' und von Mandelslos ohne Fleming auch nur dem Namen nach zu erwähnen. Hingegen finden sich einige Bemerkungen über Fleming als Reiseteilnehmer bei Friedrich Kochwasser im Iran-Heft der Mitteilungen des Instituts für Auslandsbeziehungen 10 (1960), 246 ff.

[4] Eine entsprechende Liste gibt Lohmeier in seinem Nachwort a.a.O. 98.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000494

ausführlichen Gebrauch von Olearius machte, um Flemings Gedichte zu datieren und zu interpretieren, wäre es Aufgabe eines auch germanistisch geschulten Orientalisten, Flemings Werk daraufhin zu prüfen, inwieweit es in sachlicher Hinsicht Olearius' Ausführungen, vor allem über Persien, ergänzt, erläutert, bestätigt oder ihnen widerspricht, kurz: was es dem Orientalisten zu sagen hat, — wobei man sich natürlich von vornherein darüber im klaren sein wird, daß ein Lyriker, zumal einer des Barock, kein wissenschaftlicher Reiseberichterstatter ist und Anspruch darauf hat, auch nicht als solcher eingeschätzt zu werden. Diese Aufgabe, deren Ergebnis gewiß nicht sehr üppig ausfallen wird, soll hier nicht erfüllt werden; sie sei lediglich als Anregung gegeben, etwa für einen germanistisch und islamkundlich ausgebildeten Studenten als Magister- oder vielleicht sogar kleine Promotionsarbeit. Hier seien nur einige Bemerkungen angebracht, die bei der Vorbereitung einer solchen Arbeit dienlich sein können.

Paul Fleming, am 5. 10. 1609 in Hartenstein im Vogtlande geboren, kam nach dem Besuch der Stadtschule in Mittweida mit vierzehn Jahren an die Thomasschule nach Leipzig, an der der Kantor Johann Hermann Schein einen großen Einfluß auf ihn ausübte. Im Herbst 1628 begann er an der dortigen Universität Dialektik, Rhetorik, Poetik und Medizin zu studieren. Am 2. Mai 1633 wurde er zum Magister der Künste und Doktor der Philosophie promoviert. Neben seinem Studium pflegte er eifrig die Dichtkunst, stark beeinflußt durch den Schlesier Martin Opitz und früh verehrt von einem Kreis von Freunden und Anhängern. Es muß etwa zu Beginn des Jahres 1632 gewesen sein, als er den zehn Jahre älteren Adam Olearius näher kennenlernte, der seit 1620 an der gleichen Universität Theologie, Geistes- und Naturwissenschaften studiert hatte und nun zu diesem Zeitpunkt Konrektor der Nikolaischule war. Die beiden jungen Männer wurden schnell zu Freunden.

Im gleichen Jahr 1632 ging der Hamburger Kaufmann Otto Brüggemann (1600 - 40), der einen neuen Handelsweg von Persien über Rußland nach Schleswig-Holstein eröffnen wollte, besonders für den Seidenhandel, im Auftrag Herzog Friedrichs III. nach Moskau, um vorbereitende Verhandlungen zu führen. Nach erfolgreichem Ergebnis, das allerdings auch eine Beteiligung Schwedens vorsah, wurde schließlich 1633 eine größere Gesandtschaft zusammengestellt, die offizielle Verhandlungen mit dem Zaren in Moskau und mit dem Schah in Isfahan führen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000495

sollte. Die Leitung hatte nach dem Protokoll der Lizentiat der Rechte Philipp Crusius (Kruse) (1597-1676) aus Eisleben, und der zweite Gesandte — und wie sich bald zeigte, der eigentliche Tonangeber — war Otto Brüggemann. Crusius holte sich aus Leipzig den gelehrten Adam Olearius, der sich vermutlich selbst beworben hatte, als Gesandtschaftssekretär, und dieser wiederum empfahl seinen Freund Paul Fleming, der dann auch eine Anstellung als einer der vier Hofjunker und Truchsessen der Gesandtschaft erhielt. Von den übrigen Angehörigen des Gefolges seien lediglich noch zwei genannt, die Olearius und Fleming besonders nahe standen: der Gesandtschaftsarzt Hartmann Gramann aus Thüringen und der dem Orientalisten durch seine späteren Reiseberichte bekannte, hier als jugendlicher Stallmeister der Gesandtschaft fungierende Johann Albrecht von Mandelslo(h) (1616 - 44) aus Schönberg. Der Verlauf des Unternehmens braucht hier nicht im Detail geschildert zu werden, er ist bekannt. Nur ein paar Hinweise, die für unser Thema nützlich sind, seien gegeben.

Die Gesandtschaft schiffte sich am 9.9.1633 in Travemünde ein, gelangte am 14. nach Riga und zog von dort einen Monat später mit Schlitten über Dorpat nach Narwa (3.1.1634). Während sie dort auf die schwedischen Gesandten warten mußte, wurde Fleming mit einem Teil des Trosses nach Nowgorod vorausgeschickt. Die Gesandtschaft (mit Olearius) kam erst fünf Monate später nach (Juli 1634) und alle gelangten am 14. August nach Moskau. Da der Zar verlangte, daß das Verhandlungsergebnis durch den Herzog beglaubigt würde, mußte die Gesandtschaft wohl oder übel noch einmal nach Schloß Gottorf in Schleswig-Holstein zurück. Zu diesem Zweck zog man bis Reval (10.1.1635), wo der größte Teil des Gefolges, darunter Fleming, zurückgelassen wurde, während die Gesandten (mit Olearius) auf dem Landwege über Riga nach Gottorf zurückkehrten (6.4.1635). Somit blieb es Fleming erspart, die bitteren Geschehnisse, die Olearius in den folgenden Monaten erleiden mußte — schwierige Verhandlungen, Krankheit, Schiffbruch — mitzuerleben. Er wartete in Reval auf die Rückkehr der Gesandten, die dort mit Olearius wieder am 2.12.1635 eintrafen. Da bei dem vorangegangenen Schiffbruch die Beglaubigungsschreiben verdorben worden waren, mußte die Gesandtschaft bis zum Eintreffen neuausgestellter Schreiben weitere drei Monate in Reval verbringen. In dieser Zeit verlobten sich der Gesandte Crusius und Olearius mit den Töchtern Marie bzw. Katha-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000496

rina der dort ansässigen Familie Johann Müller, die als Verwandte Brüggemanns die Gesandtschaft freundlich empfangen hatte. Fleming hingegen interessierte sich mehr für Elsabe, auch Elsgen genannt, die zweite Tochter einer mit den Müllers befreundeten, aus Hamburg stammenden Kaufmannsfamilie Niehusen, doch kam es trotzgegenseitiger Zuneigung nicht zu einer Verlobung.

Von nun an blieben Olearius und Fleming bis fast zum Ende der großen Reise zusammen und erlebten gemeinsam die Geschicke der Gesandtschaft mit. Von Reval (2.3.1636) ging es nach Moskau, von dort mit Booten auf der Moskwa und der Okka hinab bis Nischni-Nowgorod. Hier bestieg man das eigens für die Gesandtschaft gebaute Schiff „Friedrich", das den Weg die Wolga hinab nahm bis nach Astrachan (15.9. 1636). Von hier ging die Fahrt auf dem Kaspischen Meer nach Terki, aber danach geriet das Schiff in einen Sturm, der es vernichtete. Die Gesandtschaft konnte sich jedoch hinter Derbent an Land retten. Sie setzte ihre Reise nunmehr zu Lande mit Kamelen und Pferden fort und gelangte unter widrigen Umständen über Ardebil, Kaswin, Kum und Kaschan schließlich am 3.8.1637 nach Isfahan. Trotz prächtiger Audienz beim Schah erreichte die Gesandtschaft in den Verhandlungen ihr Ziel nicht. J.A. von Mandelslo nahm seinen Abschied und reiste nach Indien weiter, die Gesandtschaft selbst machte sich am 21.12.1637 auf die Rückreise, die zu Lande an der Westküste des Kaspischen Meeres entlang erfolgte, noch wesentlich strapaziöser und gefahrvoller war als die Hinreise und die Teilnehmer schließlich erschöpft und krank am 13.6.1638 in Astrachan eintreffen ließ. Von hier ging es mit Booten wolgaaufwärts bis Moskau, wo sie vom 2.1. bis 15.3.1639 blieben. Anschließend fuhren sie weiter nach Reval, das sie drei Monate lang beherbergte, wobei viele Verlobungs- und Hochzeitsfeste gefeiert wurden. Flemings Elsabe hatte inzwischen einen anderen geheiratet und der Dichter verlobte sich nun mit ihrer jüngeren Schwester Anna. Olearius war gleich am 15.4.1639 von Reval nach Gottorf weitergereist, Fleming traf erst mit der Gesandtschaft auf dem Seewege am 1.8.1639 dort ein.

Nun löste sich die Gesandtschaft auf. Der Gesandte Crusius trat nach einiger Zeit in schwedische Dienste ein, Gramann wurde Leibarzt des Zaren in Moskau und der widersprüchliche Brüggemann, der eigentliche Initiator der großen Reise, der aber durch sein herrisches, grausames, heimtückisches und in Isfahan gegen so ziemlich jedes Tabu verstoßendes

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000497

Verhalten den Schah verprellt, den Mißerfolg des Unternehmens entscheidend mitverschuldet, das Geld des Herzogs veruntreut und seine Mitreisenden gepeinigt und gegeneinander aufgehetzt hatte, wurde nach der Rückkehr von einem Gericht zum Tode verurteilt und im Mai 1640 hingerichtet. Olearius wurde zum Hofmathematikus in Gottorf ernannt und heiratete später die obengenannte Katharina Müller in Reval. Fleming ging nach Leiden und setzte dort seine früher in Leipzig begonnenen medizinischen Studien fort, die er am 23.1.1640 mit der Promotion zum Doktor der Medizin abschloß. Sein Ziel, nach Reval zurückzukehren, dort Anna zu heiraten und wie versprochen die Stelle eines Physikus anzutreten, erreichte er nicht: er starb unterwegs in Hamburg am 2.4. 1640 nach kurzer, vermutlich auf die Strapazen der Reise zurückzuführenden Krankheit.

In Leiden hatte Fleming noch seine zahlreichen Gedichte gesammelt und geordnet und kurz vor seinem Tode den Freund Olearius mit ihrer Herausgabe betraut. Olearius hat dann auch die Freundespflicht erfüllt und Heinrich Niehusen, der Vater Annas, in dessen Besitz Flemings Nachlaß übergegangen war, finanzierte die Editionen der deutschen Gedichte.[5] Eine kritische Gesamtausgabe der Flemingschen Gedichte besorgte aber erst J.M. LAPPENBERG 1863 mit der Herausgabe der lateinischen[6] und 1865 der deutschen Gedichte,[7] ergänzt durch ausführliche Anmerkungen, eine Biographie des Dichters und Beilagen mit Gedichten und Äußerungen von Zeitgenossen und anderen über Fleming.

Das Manuskript, das Fleming seinem Freunde hinterlassen hat, enthielt, dem Brauche der Zeit entsprechend, die Gedichte nach Form und Themenkreisen in verschiedene Bücher eingeteilt, bar jeder chronologischen Ordnung und nur wenige datiert. LAPPENBERG hat später versucht, die Datierungen vorzunehmen, wobei ihm zumindest für die während der Reise entstandenen Gedichte neben anderen Kriterien vor allem das Reisebuch des Olearius zur Verfügung stand.

---

[5] *D. Paul Flemings POetischer Gedichten So nach seinem Tode haben sollen herauß gegeben werden. PRODROMUS.* Hamburg 1641. — *D. Paul Flemings Teütsche Poemata.* Lübeck 1646.

[6] *Paul Flemings lateinische Gedichte.* Ed. J.M. LAPPENBERG. Stuttgart 1863. (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart. 73).

[7] *Paul Flemings deutsche Gedichte.* I - II, ed. J.M. LAPPENBERG. Stuttgart 1865. (Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart. 82 u. 83).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000498

Blickt man nun auf Flemings literarisches Werk, so fragt man sich, wie es hat zustande kommen können und was wohl einen Lyriker hat veranlassen mögen, eine solche Reise überhaupt mitzumachen. ALBERT BORNEMANN, der der zweiten Frage nachgegangen[8] ist, kommt zu folgendem Ergebnis: Fleming hat sich in seinen Gedichten mehrfach über die Veranlassung zu seiner Reise geäußert, seine Begründungen aber im Laufe der Zeit geändert. Ursprünglich war der Zweck, Welt und Menschen kennen zu lernen, Stoff zu neuen Liedern zu gewinnen, bekannt zu werden und sich zuhause Dank, Ruhm und Anerkennung zu erwerben. Die Reise bot hierzu eine günstige Gelegenheit. Es war also nicht wie für viele andere Reiseteilnehmer, Olearius wohl eingeschlossen, eine Flucht vor den Unbilden des Dreißigjährigen Krieges. Erst im weiteren Verlauf der Reise, als Fleming unter Strapazen, Klima, Krankheit und der Brutalität Brüggemanns zu leiden hatte, der Erfolg des Unternehmens immer fraglicher wurde und der Dichter seine Teilnahme immer mehr bereute, machte er die Kriegsunruhen als Veranlassung zur Reise geltend, wohl um sich zu rechtfertigen.

Wie dem auch sei: Fleming hat an der Reise in einer untergeordneten Stellung teilgenommen. Seine Hauptaufgabe scheint es gewesen zu sein, seine Reiseerlebnisse und die persönlichen Begebnisse der Beteiligten zu besingen, so daß eine Art poetisches Reisetagebuch entstehen mußte. Dieses liegt in der Tat im Grunde auch vor, läßt sich aber nur rekonstruieren, da, wie oben schon vermerkt, die Gedichte nicht chronologisch, sondern nach Form und Themenkreisen geordnet sind und auch vieles schon während der Reise verlorengegangen ist. Ein kurzer Blick in die kritische Edition LAPPENBERGS mag zeigen, was noch erhalten und was nicht mehr vorhanden ist.

Fleming hat lateinische und deutsche Gedichte geschrieben. Erstere sind im Durchschnitt kürzer als die deutschen, zumal sie zum großen Teil aus Epigrammen bestehen, und auch inhaltlich weniger ergiebig. Mehrere von ihnen sind Olearius gewidmet oder betreffen ihn, vor allem in Liber II (Elegiae) der Sylvae und in Liber IX (Lepores) der Epigrammata, aber auch an anderen Stellen. Außer ihm sind bevorzugte Adressaten der Gesandte Crusius und der Arzt Gramann. Die 16 Epigramme,

[8] ALBERT BORNEMANN: *Paul Fleming. (Veranlassung zu seiner Reise — Seine Gelegenheits-Dichtung)*. Deutsche Schulprogramme Jg. 1899 Nr. 153. Stettin, 1-22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000499

die Liber II (Sidera) der Epigrammata bilden, sind alle den christlichen Orden gewidmet, mit denen die Gesandtschaft in Isfahan Bekanntschaft machte: portugiesischen Augustinern, französischen Kapuzinern, belgischen Karmelitern. Ein Großteil der lateinischen Gedichte Flemings stammt aus der Zeit vor der Reise, hat also nichts mit ihr zu tun, und von den während der Reise entstandenen behandeln viele Themen, die in keinem Zusammenhang mit der Reise stehen, oder sind Glückwunsch- und sonstige Huldigungsgedichte an Personen in der Heimat (einschließlich der Freunde und Verlobten in Reval), die inhaltlich nichts Verwertbares hergeben. Olearius hat übrigens zwei der lateinischen Gedichte, nämlich Epigrammata V, 53 und 56, in seiner Reisebeschreibung (523) abgedruckt.

Bei den deutschen Gedichten ist die Lage, orientalistisch geschen, günstiger. Auch hier verteilen sich die relevanten Gedichte auf die verschiedenen Abteilungen, und zwar auf die den lateinischen Sylvae nachgebildeten Poetischen Wälder, die Oden und die Sonette, die jeweils wieder in mehrere Bücher unterteilt sind. Bei den Poetischen Wäldern ist es vornehmlich das Buch IV („Von Glückwünschungen"), das erwähnenswerte Gedichte enthält. Die Nummern 18 bis 54 sind alle auf der Reise entstanden, davon orientalistisch interessant vor allem die Nummern 44 bis 53. Nr. 44 (194 Verse) entstand auf der Hinreise im September 1636: „An Herrn Olearien vor Astrachan der Reussen in Nagaien". Nr. 45 (68 Verse) entstand zur gleichen Zeit: „Auf des Wohledlen Herrn Hieronymus Imhofs, Fürstl. Holstein. Gesandten u.s.w. Hofejunkern seinen Namenstag in Astrachan". Nr. 46 (144 Verse) entstand im Oktober 1636: „Auf des Hochgelehrten Herrn Oleariens, Fürstl. Holstein. Großgesandten u.s.w. Rats und geheimen Secretariens u.s.w. seine Rede über deroselben erlittenen Schifbruche auf Hoheland im November des 1635. Jahrs". Olearius hat dieses Gedicht S. 82 - 85 seiner Reisebeschreibung vollständig abgedruckt. Nr. 47 (76 Verse), ebenfalls vom Oktober 1636: „Als die Holsteinische Gesellschaft von Astrachan abschiffte". Nr. 49 (72 Verse) „An einen seinen vertrautesten Freunde auf dessen seiner Buhlschaft ihren Namenstag" richtet sich an Olearius und entstand am 25.11.1636, also einige Tage nach dem Schiffbruch auf dem Kaspischen Meer, bei dem sich die Freunde, mit umgebundenen Branntweinfäßchen sich ins Meer stürzend, nur mit Mühe und Glück hatten retten können (worüber auch Nr. 19 des ersten Sonetten-Buchs drastisch

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000500

berichtet). Auch Nr. 50 (132 Verse) „Nach seinem Traume an seinen vertrautesten Freund" ist für Olearius geschrieben und nur wenige Tage später als das vorhergehende entstanden, nachdem Brüggemann großen Ärger verursacht hatte. Nr. 51 (64 Verse) entstand auf der Rückreise am 1.2.1638: „An Herrn Hansen Arpenbeken, vertrauten Bruders, auf dessen seiner Liebsten ihren Namenstag in Gilan begangen". Nachdem der schlimmste Teil der Rückreise überstanden war, entstand im September 1638 Nr. 52 (108 Verse): „An Herzogen Friederichs zu Schleswig-Holstein Fürstl. Durchleuchtigkeit, aus Astrachan geschrieben". Etwa gleichzeitig schrieb Fleming das Gedicht Nr. 53, das man als das Glanzstück seiner ganzen Sammlung ansehen muß. Es ist Gramann gewidmet, der, obwohl selber Arzt, auf der Reise mit am meisten unter Krankheit zu leiden hatte und fast gestorben wäre. Das Gedicht ist betitelt: „An Herrn Hartmann Grahman, Fürstl. Holst. Gesandten Leibarzt, geschrieben in Astrachan 1638. In welchem der Verlauf der Reise nacher Moskaw und Persien meistenteils angefüret wird". In 462 Versen enthält dieses lange Gedicht in der Tat eine schwungvolle Kurzbeschreibung des ganzen bisherigen Reiseverlaufs. Olearius hat daraus lediglich die Verse 365 - 368 und 377 - 390 auf S. 739 bzw. 747 seiner Reisebeschreibung wiedergegeben.

Auch bei den Oden ist es das Buch IV („Von Glückwünschungen"), und zwar dessen zweite Hälfte, deren Gedichte den meisten Bezug zur Reise haben, ohne allerdings viel mehr als Anspielungen zu bringen in den zumeist den Mitreisenden oder deren Bräuten gewidmeten Versen.

„Von allerhand Glückwünschungen" heißt das Buch III der Sonette, das von allen Büchern dem eines poetischen Reisetagebuchs noch am nächsten kommt. Es ist bereits aus germanistischer Sicht untersucht worden.[9] Den Orientalisten interessieren vornehmlich die Sonette etwa ab Nr. 40. Olearius hat einige Sonette dieses Buches seiner Reisebeschreibung einverleibt: Nr. 36 „Über den Zusammenfluß der Wolgen und Kamen" (Olearius 352), Nr. 38 „Auf den Jungferberg in Nagaien der Reussen" (357), Nr. 39 „Über einen andern, unferne von diesem gegenüber" (358), Nr. 40 „Auf dem Kosakenberg" (360), Nr. 43 „Über den ungewöhnlichen Sturm, nachdem die Freudenschüsse von beiden

[9] Liselotte Supersaxo: *Die Sonette Paul Flemings. Chronologie und Entwicklung.* Phil. Diss. Zürich / Singen 1956. (Darin auch weitere Literaturangaben).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000501

Teilen geschehen waren" (365), Nr. 55 „Auf den lustigen Flecken Rubar in Gilan, hinter den Casbinischen Gebirgen, in welchem die Holsteinische Gesandtschaft den 23. Jenner 1638 im Rückzuge aus Persien übernachtete" (698), Nr. 56 „Auch daselbst" (698) und Nr. 57 „Zu Terki in Zirkassen, im Rückzuge aus Persien, auf eines seinen Namenstag" (741).

Zu den verlorengegangenen Gedichten, die LAPPENBERG[10] diesem dritten Sonettenbuch zuweist und die „dem Autori teils auf wehrenden Reisen weggekommen, teils in guter Freunden Händen, welche günstig und freundlich erbeten werden, selbige dem Verleger einzuhändigen, damit sie dem ganzen Werke, ein iegliches an seinem Ort, können beigefüget werden", gehören nun ausgerechnet solche, an denen dem Orientalisten am meisten gelegen wäre: Gedichte aus Persien. Erhalten sind nur noch die Titel: „An die Stadt Derbent, als das Holsteinische Schiff wegen Sturm allda nicht ankern kunte"; „Er redet das fäste Land von Persien an, nachdem das Schiff Abends den 13. November 1636 vor Niesowai auf 3 1/2 Faden an der Grund funden"; „Auf ihren gestifteten Orden der Vertraulichkeit"; „Auf Herrn Grahmans sein Tractament den 1. December"; „Auf die übersendeten Kastanien und Granatäpfel"; „Bei Abbildung etzlicher Frauenzimmer im selbigen Sale"; „Über den Narzissen daselbst"; „Auf die Freudefeure in Schamachie"; „Über das königliche Lusthaus von 1000 Pforten zu Kaschan"; „An den Berg, von dem er die große Stat Ispahan übersehen konte"; „Auf der Herren Karmeliten Lustgarten in Hispahan"; „Er redet den Weingarten der Herrn Kapuziner daselbst an"; „Auf das köstlich erbauete Kloster der Herrn Augustiner daselbst"; „Auf den königlichen Lustgarten in Hispahan, der Welt Paradies genant auf persische Sprache"; „Auf der Perser prächtig erbauete Brücke"; „Auf das Spiegelzimmer Echtema Tuflets, persischen Kanzlers, in welchem er die Gesandten tractirete"; „Auf die Tänze des Frauenzimmers daselbst"; „An seinen Knaben".

Betrachtet man die auf der Reise entstandenen Gedichte Flemings in chronologischer Folge, so kann man etwa mit den beiden Oden 21 und 22 des vierten Oden-Buchs beginnen, die sich, im Oktober bzw. November 1633 entstanden, „an die Holsteinischen Herren Abgesandten" richten. Fleming hat während der Reise vorwiegend die längeren Aufenthalte genutzt, um Gedichte zu verfassen. In Reval waren es in

[10] *P.F. Deutsche Gedichte.* 537 f. und 792 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000502

der Hauptsache Freundschafts- und Liebesgedichte,[11] die so gut wie nichts mit dem Reiseunternehmen zu tun haben. Erst danach, als die Fahrt auf den Flüssen begann, wandte er sich der Schilderung von Erlebnissen und der Landschaft zu, in die er aber nicht einzudringen und sich einzufühlen vermochte, die er nur verstandesmäßig beschrieb und in der er antike Götter und Fabelwesen ansiedelte.[12] Es ist also keine realistische Naturbeschreibung, die er uns bietet — und ja auch nicht bieten wollte — und somit ist er auch weit entfernt von der Absicht und der Darstellungsweise des Olearius. Viele Gedichte, an Freunde und Bekannte zuhause oder in Reval gerichtet, lassen sich als eine Art Briefersatz verstehen oder waren vielleicht Briefen beigelegt. Die Strapazen und Mißhelligkeiten, die unterwegs durchzustehen waren, haben sich natürlich auch auf den Inhalt der Gedichte und vor allem auf die Schaffenskraft des Dichters ausgewirkt; auf der Rückreise konnten deshalb nicht allzu viele Gedichte entstehen.

Alles in allem bringt Fleming dem Orientalisten wohl nicht sehr viele neue Erkenntnisse, die über die Mitteilungen des Olearius hinausgehen, die aber doch deren Hintergrund und die Umstände, unter denen sie entstanden sind, weiter erhellen können. In diesem Rahmen gesehen ist es wohl das Hauptverdienst Flemings, dem Olearius ein treuer Freund, ein Tröster in schweren Zeiten und ein ständiger Anreger, Gesprächspartner und hilfsbereiter Kritiker gewesen zu sein. Wie sehr Olearius seinen Freund schätzte, mag man seiner „Klageschrift über den allzu frühzeitigen Hintritt aus dieser Welt des weiland ... Herrn Johan Albrecht von Mandelslo ... Schleswig 1645" entnehmen, die er mit der Reisebeschreibung von Mandelslos veröffentlichte und die auch LAPPENBERG seinen viele Gedichte und Äußerungen über Fleming enthaltenden Beilagen zu seiner Edition der deutschen Gedichte Flemings eingefügt hat.[13] In dieser Klageschrift, in der Olearius auch der anderen Reisegefährten gedenkt, schreibt er über den Freund:

„Mein Fleming ist auch hin, der Musen teures Pfand,
der Seinen werter Freund und meine rechte Hand.

[11] Zu diesem Thema vgl. HANS PYRITZ: *Paul Flemings Liebeslyrik. Zur Geschichte des Petrarkismus.* Göttingen 1963. (Palaestra. 234).

[12] Vgl. dazu PAUL HULTSCH: *Der Orient in der deutschen Barockliteratur.* Phil. Diss. Breslau 1938.

[13] *P.F. Deutsche Gedichte.* (Beilage III), 633 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000503

Sein Tod kam durch den Zug, wird auch dadurch vertrieben,
denn was er von dem hat durch Phöbus Mund geschrieben,
kan Cedern würdig sein; es wird auch nicht vergehn,
so lange Sonn' und Mond der Welt zu Dienste stehn."

Nun, das meiste von dem, was Fleming geschrieben hat, ist wohl doch vergangen. Geblieben ist aber bis zum heutigen Tage neben dem eingangs erwähnten geistlichen Lied „In allen meinen Taten..." auch das bekannteste weltliche Lied Flemings, das wie dieses ohne die Reise nicht entstanden wäre und mit dem der Dichter der deutschen Literatur eines ihrer innigsten und volkstümlichsten Liebeslieder geschenkt hat:[14] „Ein getreues Herze wissen / hat des höchsten Schatzes Preis ...". Fleming schrieb es auf der großen Reise für seine in Reval zurückgelassene geliebte Elsabe Niehus, deren Kosenamen Elsgen sich als Akrostichon, also in den Anfangsbuchstaben der sechs Strophen des Gedichts wiederfindet. Daß Elsgen zu diesem Zeitpunkt durchaus nicht mehr „getreu", sondern bereits mit einem anderen liiert war, hat der Dichter freilich erst später erfahren. Wie wir gesehen haben, tröstete er sich schließlich mit ihrer jüngeren Schwester Anna, mit der er sich zwar noch verloben, die er aber infolge seines frühen Todes nicht mehr heiraten konnte. Olearius, der kurz nach Flemings Tod wieder nach Reval reiste, um dort Katharina Müller zu heiraten und mit Annas Vater die Herausgabe von Flemings Gedichten vorzubereiten, wird wohl der hinterbliebenen Braut viel von den gemeinsamen Reiseerlebnissen der beiden Freunde erzählt haben.

[14] *P.F. Deutsche Gedichte.* 426.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000504

EINIGE QUELLENWERKE ZUR GESCHICHTE BAGDADS IN OSMANISCHER ZEIT

VON

ELKE NIEWÖHNER-EBERHARD

Die Geschichte Bagdads in osmanischer Zeit, hier speziell von der ersten osmanischen Eroberung im Jahr 941/1534 bis zum Ende der Mamlukenherrschaft 1247/1831,[1] ist Provinzgeschichte, und entsprechend sind Quellen für diese Zeit weder besonders reichlich vorhanden, noch von allgemeinislamischer Bedeutung. Selbst für die osmanische Zentralmacht war Bagdad kaum einer besonderen chronistischen Aufmerksamkeit wert. Aber die in Bagdad eingesetzten Wālīs begannen mit wachsender Unabhängigkeit auch ein Interesse für die Aufzeichnung ihrer Geschichte zu entwickeln, und so entstanden einige lokale Chroniken über die Geschichte Bagdads. Manche von ihnen sind in osmanisch-türkischer Sprache abgefaßt worden, aber das Interesse iraqischer Gelehrter an ihrer nationalen Geschichte auch in neuerer Zeit hat bewirkt, daß alle wichtigen, im folgenden genannten Werke in arabischer Sprache zugänglich sind.

Für den europäischen Leser existieren zwei Werke über die Geschichte Bagdads und des Iraq in osmanischer Zeit: *Histoire de Bagdad dans les temps modernes* von C. HUART und *Four Centuries of Modern Iraq* von S. H. LONGRIGG. HUART schöpft aus drei der unten genannten Werke, LONGRIGG kennt nur zwei nicht.

Die zerstreuten Angaben über diese Werke, ihre Autoren und vorhandene Handschriften, Editionen und Übersetzungen lassen es geraten erscheinen, alle Informationen einmal zusammenzustellen.

---

[1] Zur Wahl dieses Zeitraums verweise ich auf die Bemerkungen von LONGRIGG: *Four Centuries*, 277 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000505

Bei den Angaben zu den Handschriften ist zu beachten, daß manche Nachrichten schon viele Jahre zurückliegen, und daß sich die Aufbewahrungsorte inzwischen geändert haben mögen.[2] Der Stand der genannten Editionen gibt das Jahr 1972 wieder; auch hier können neue Ausgaben dazugekommen sein.

I. *Gulšan-i ḫulafāʾ* (osmanisch-türkisch)

Von der Gründung Bagdads bis zum Jahr 1130/1717-18.[3] Ursprünglich nur bis 1100/1688-89,[4] verfaßt auf Wunsch des Wālīs ʿUmar Pāšā (1088/1677-1101/1689, mit Unterbrechungen), später vom Autor bis 1130/1717-18 fortgeführt.[5] HUART[6] vermutet aufgrund einer in seinem Besitz befindlichen Handschrift, die nur die Zeit von der mongolischen Eroberung Bagdads im Jahr 656/1258 bis zum Jahr 1088/1677 umfaßt, daß die kompilatorische Geschichte Bagdads unter den Kalifen ebenfalls erst später hinzugefügt worden sei.

Für die Zeit des Autors ist das Werk als Augenzeugenbericht wertvoll[7].

Autor: MURTAḌĀ EFENDĪ NAẒMĪ ZĀDE[8]

Sohn des bekannten osmanischen Dichters Naẓmī. Er wurde in Bagdad geboren und hat wohl auch den größten Teil seines Lebens dort verbracht.[9] Sein Geburtsdatum ist nicht bekannt, dürfte aber kaum vor 1052/1642-43 liegen.[10] Aus dem Jahr 1035/1625-26 hat er Augen-

---

[2] So ist z.B. die gesamte Bibliothek A. M. al-Karmalīs im Jahr 1950 in den Besitz des Iraqischen Museums übergegangen. Alle in al-Karmalīs Besitz genannten Hss. sind deshalb dort zu suchen, scheinen aber nicht immer mit den von ʿAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 1957 beschriebenen identisch zu sein.

[3] So im Vorwort des türkischen Herausgebers, in der arabischen Übersetzung (s. unten), 11; ebenso ʿAWWĀD: *Fihrist Sarkīs*, 163; HUART *Histoire*, I; LONGRIGG: *Four Centuries*, 327; RIEU: *CTM*, 41.

[4] So im Vorwort des *Autors*, in der arabischen Übersetzung, 15; HUART, LONGRIGG und RIEU: *a.a.O*; ebenso BLOCHET: *CMT*, 73; *Fihrist al-Ḫidīwīya*, 216.

[5] BLOCHET: *a.a.O.*, 73

[6] *a.a.O.*, III.

[7] HUART, LONGRIGG, RIEU: *a.a.O.*

[8] Zu seiner Biographie s. HUART: *a.a.O.*, I-III; SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 252-53, zitiert Huart wörtlich.

[9] RIEU: *a.a.O.*, 41; SARKĪS: *a.a.O.*, 253.

[10] In diesem Jahr kehrte Naẓmī Zādes Vater in das wieder unter osmanische Herrschaft gekommene Bagdad zurück, nachdem er bei der persischen Eroberung im Jahr 1032/1623 ins osmanische Reich geflohen war, s. HUART: *a.a.O.*, II.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000506

zeugen berichten gehört, den Wālī Malak Aḥmad Pāšā (1058/1648-1059/1649) hat er selbst gesehen. Als sein Todesdatum hält YAʿQŪB SARKĪS[11] das Jahr 1136/1723-24 für erwiesen.

Druck: Istanbul, 1143/1730, siebter Druck des Ungarn İbrāhīm Müteferriqa.[12] Die gedruckten Exemplare sind inzwischen seltener geworden als Handschriften.[13] Ein gedrucktes Exemplar befindet sich unter der Nr. 10312 im Institut für Islamische Studien (*Maʿhad ad-Dirāsāt al-Islāmīya al-ʿUlyā*) der Universität Bagdad. Es diente Mūsā Kāẓim Nūris, dem arabischen Übersetzer des Werkes (s. unten), als Vorlage.[14] Ein weiteres gedrucktes Exemplar enthält die Bibliothek des Iraqischen Museums in Bagdad, am Anfang und Ende unvollständig, mit zahlreichen Randbemerkungen von SARKĪS in Arabisch, Französisch und Lateinisch[15]. Es ist anzunehmen, daß auch das von NŪRIS genannte Exemplar in der Staatlichen Urkundensammlung (*al-Markaz al-Waṭanī li-Ḥifẓ al-Waṯāʾiq*) in Bagdad ein Druck ist.[16] LONGRIGG[17] hat ebenfalls ein gedrucktes Exemplar gesehen, gibt aber nicht an, wo sich dies befand.

Handschriften:

1. Nr. 273 der Kollektion YAʿQŪB SARKĪS, in der Bibliothek des Iraqischen Museums,[18] am Anfang und Ende unvollständig, in schönem *nasḫī* zur Zeit des Verfassers abgeschrieben. 771 S., 17 Z. Beschrieben von ʿAWWĀD: *Fihrist Sarkīs*, 163.

---

[11] *Mabāḥiṯ* I, 330, Anm. 14; vgl. auch *a.a.O.*, 253, und NŪRIS in der Einleitung zu seiner Übersetzung, 5. NŪRIS bringt für einige Angaben zur Person NAẒMĪ ZĀDES keine Belege. RIEU: *a.a.O.*, 41 nennt als Todesdatum 1133/1720-21; HUART: *a.a.O.* III, bringt beide Daten.

[12] HUART: *a.a.O.*, I; HAMMER, *Geschichte*. XIV, 197 und 493 f.

[13] s. LONGRIGG: *a.a.O.*, 327.

[14] Einleitung zur arabischen Übersetzung, 7.

[15] Einleitung zur arabischen Übersetzung, 5. In einer der Randbemerkungen weist SARKĪS auf ein in seinem Besitz befindliches, handschriftliches Exemplar hin, wohl unten, „Handschriften", Nr. 1.

[16] Einleitung zur arabischen Übersetzung, 6.

[17] *a.a.O.*, 327, Anm. 1.

[18] Die Kollektion YAʿQŪB SARKĪS befand sich zuerst in der al-Ḥikma-Universität in Bagdad, ist aber im Zuge der Konzentrierung aller Handschriften in die Sammlung des Iraqischen Museums übergegangen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000507

2.-5. Vier Exemplare in der Bibliothek des British Museum, verzeichnet bei RIEU: *CTM*, 41, Add. 7865.[19] Die zweite Handschrift enthält auf fol. 229-233 noch einen Anhang über das Jahr 1130/1717-18 hinaus.

6. Im Dār al-Kutub al-Miṣrīya, Kairo, verzeichnet im *Fihrist al-Ḥidīwīya*, 216. Laut Katalog endet die Hs. mit dem Jahr 1100, was jedoch nicht korrekt sein muß, wenn der Verfasser des Katalogs sich nur nach dem Vorwort des Autors gerichtet hat. 247 S., 21 Z.

Übersetzungen:

1. Ins Französische von „SIEUR CHOQUET, *dragoman de France*".[20] Eine Hs. der Übersetzung befindet sich in der Bibliothèque Nationale in Paris, geschrieben am Anfang des 18. Jahrhunderts. Auch hier soll das Werk mit dem Jahr 1100/1717-18 enden. 2 Bände, 706 S., beschrieben von BLOCHET, *CMT*, 73, Nr. 831-32.
2. Ins Arabische von MŪSĀ KĀẒIM NŪRIS im Jahr 1971.
Druck: Bagdad, Maṭbaᶜat al-Adāb, 1971, mit Unterstützung der Iraqischen Akademie der Wissenschaften (*al-Maǧmaᶜ al-ᶜIlmī al-ᶜIrāqī*).

II. *Ǧāmiᶜ al-anwār fī manāqib al-aḫbār*[21] (osmanisch-türkisch)

Kurze Biographien bedeutender Personen, die in Bagdad und Umgebung begraben sind. Von den frühesten Zeiten (den — nicht in Bagdad begrabenen — Propheten Adam und Noah[22]) bis zum Jahr 1092/1681, dem Regierungsantritt des Wālīs İbrāhīm Pāšā II.[23] Be-

---

[19] Aus der Sammlung RICH, 1808-20 in Bagdad zusammengetragen, s. LONGRIGG: *a.a.O.*, 327, Anm. 3.

[20] BLOCHET: *CMT*, 73.

[21] „*al-abrār*" bei RIEU: *CTM*, 74. „*al-aḫyār*" im Vorwort der arabischen Übersetzung von AL-BANDANĪǦĪ, in der Hs. der Karmelitermission in Bagdad, zitiert von SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 251; und bei BROCKELMANN: *GAL* S II, 574.

[22] Das bemerkt ausdrücklich KRENKOW: *al-Maḥṭūṭāṭ*, 299.

[23] Hs. Nr. 1319 in der Bibliothek des Iraqischen Museums (arabische Übersetzung, s. unten), 12, und SARKĪS: *a.a.O.*, 251.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000508

gonnen für den Wālī Ibrāhīm Pāšā aṭ-Ṭawīl (1075/1664-1077/1666), aber erst für Ibrāhīm Pāšā II. fertig geworden.[24]

Autor: MURTAḌĀ EFENDĪ NAẒMĪ ZĀDE (s. Nr. I).

Handschriften:

1. Nr. 2442 der Sulaimānīya-Bibliothek, jetzt in der *Waqf*-Bibliothek (*Ḫizānat al-Waqf*) in Bagdad. Im Jahr 1155/1742 abgeschrieben und 1198/1783-84 vom Wālī Sulaimān Pāšā der Madrasat as-Sulaimānīya gestiftet. Erwähnt von SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 249.
2. In der Bibliothek des British Museum, beschrieben von RIEU: *CTM*, 74.[25]

Übersetzungen ins Arabische:

a. Von AḤMAD B. ḤĀMID FAḪRĪ ZĀDE AL-MAUṢILĪ, Mufti von Mosul, st. 1219/1804-5,[26] angefertigt auf Wunsch von Saᶜd Allāh Beg, einem Sohn des Wesirs al-Ḥāǧǧ Ḥusain Pāšā al-Mauṣilī al-Ǧalīlī.[27]

Handschriften:

1. In der Madrasat al-Ḥusainīya in Mosul unter dem Titel *Tarǧamat auliyāᵓ Baġdād*,[28] von der Hand des Übersetzers geschrieben,[29] verzeichnet in *Maḫṭūṭāt al-Mauṣil*, 122, Nr. 28.[30]
2. In der Bibliothek von ᶜAbbās al-ᶜAzzāwī, Bagdad, genannt von ᶜAWWĀD: *at-Taᶜrīf*, 378.
3. OR 8863 in der Bibliothek des British Museum, unter dem Titel *Taᵓrīḫ auliyāᵓ Baġdād*.[31] 84 Fol., beschrieben von F. KRENKOW: *al-Maḫṭūṭāt*, 298 f.[32]

---

[24] SARKĪS: *a.a.O.*, 251 und 258, Anm. 6.

[25] SARKĪS: *a.a.O.*, 249.

[26] Nach SARKĪS: *a.a.O.*, 257, Anm. 2. ᶜAWWĀD: *at-Taᶜrīf*, 379, nennt zwei Quellen zu seiner Biographie.

[27] KRENKOW: *a.a.O.*, 299; s. dazu SARKĪS und ᶜAWWĀD: *a.a.O.*

[28] So SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 249 und BROCKELMANN: *GAL* S II, 501, 1a.

[29] ᶜAWWĀD: *at-Taᶜrīf*, 378.

[30] ᶜAWWĀD, SARKĪS und BROCKELMANN: *a.a.O.*

[31] Diesen Titel nennt BROCKELMANN: *GAL* S II, 507 unter ᶜA. AL-BANDANĪǦĪ AL-BAĠDĀDĪ NAǦAL AS-SAIYID IBR., st. 1186/1772, Hs. Berlin, möglicherweise eine Übersetzung AL-BANDANĪǦĪS, s. unten, b.

[32] KRENKOWS Notiz veranlaßte SARKĪS zu seinen Bemerkungen *Maḫṭūṭ fī tarāǧim auliyāᵓ Baġdād*. In: *Mabāḥiṯ* I, 249-58. ᶜAWWĀD: *a.a.O.*, stützt sich auf beide.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000509

b. Von Ṣafāʾ ad-Dīn ʿĪsā al-Bandanīǧī, st. 1283/1866-67,[33] mit Ergänzungen und Berichtigungen.

Handschriften:

1. Nr. 256 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, von Muḥammad b. Ḫiḍr b. Muḥammad im Jahr 1943 abgeschrieben. 384 S., 22 Z., beschrieben von G. ʿAwwād: *Historical Manuscripts*, 52.
2. Nr. 1319 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, mit Index und mit Randbemerkungen von Anastās Mārī al-Karmalī. 617 S., 19 Z., beschrieben von G. ʿAwwād: *Historical Manuscripts*, 52. Eine Randbemerkung nennt als Abschreiber Nāfiʿ Efendī b. ʿAbd ar-Razzāq Efendī.[34]
3. Im Besitz von Anastās Mārī al-Karmalī, verzeichnet im Katalog der Handschriften der Karmelitermission in Bagdad.[35] 66 S.
4.-5. Zwei Handschriften in der Bibliothek von ʿAbbās al-ʿAzzāwī, eine davon älteren Datums. Erwähnt von ʿAwwād: *at-Taʿrīf*, 378.
6. Im Besitz von Ǧamīl Beg aṭ-Ṭālibānī in Kirkuk, genannt von ʿAwwād: *at-Taʿrīf*, 378.
7. Im Besitz von Šaiḫ Ibrāhīm ad-Durūbī in Bagdad, genannt von ʿAwwād: *at-Taʿrīf*, 378.[36]
8. Fol. 3301 in der Staatsbibliothek Berlin, genannt von Brockelmann: *GAL* S II, 574,[37] der das Werk fälschlich al-Bandanīǧī als alleinigem Autor zuschreibt.

---

[33] Zu seiner Biographie s. ʿAwwād: *a.a.O.*, 379 (mehrere Quellen) und Sarkīs: *a.a.O.*, 256, wo er aus dem Vorwort eines unbekannten Autors zur Hs. b.3. (s. unten) zitiert.

[34] s. ʿAwwād: *Historical Manuscripts*, 52.

[35] Zitiert nach ʿAwwād: *at-Taʿrīf*, 378.

[36] Die Hss. Nr. 3.-7. nennt nur ʿAwwād: *a.a.O.* Er gibt damit die Besitzverhältnisse des Jahres 1944 wieder. Da das Iraqische Museum in Bagdad bemüht ist, möglichst viele Handschriften in seiner Bibliothek zu konzentrieren, mag inzwischen das eine oder andere dieser privaten Exemplare in seinen Besitz übergegangen sein und einer der unter 1. und 2. genannten, 1957 beschriebenen Hss. entsprechen.

[37] Vgl. jedoch Ahlwardt, dessen Angaben nicht mit denen Brockelmanns in Einklang zu bringen sind.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000510

III. *Ġāyat al-marām fī taʾrīḫ maḥāsin Baġdād Dār as-Salām* (arabisch)

Von der Gründung Bagdads (sehr knapp) bis zum Jahr 1220/1805-6, dem Datum der Abfassung des Werkes; Yaḥyā Pāšā b. Nuᶜmān Pāšā al-Ğalīlī gewidmet.[38]

Autor: Yāsīn B. Ḫairallāh al-Ḫaṭīb al-ᶜUmarī al-Mauṣilī, „of the famous ᶜUmari family of Mosul".[39] Geboren 1158/1745,[40] starb nach 1225/1810[41] oder nach 1232/1816-17.[42] Nach eigenen Angaben hat er sein ganzes Leben in Mosul verbracht.[43] Über seine weiteren Werke s. Brockelmann: *GAL* S II, 781.

Druck: Bagdad, 1971, hrsg. von Muṣṭafā Ğawād.

Handschriften:

1. Nr. 324 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, geschrieben 1335/1916-17. 471 S., 19 Z., beschrieben von ᶜAwwād: *Historical Manuscripts*, 65.
2. Nr. 1811 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, abgeschrieben von Ibrāhīm b. ᶜAbd al-Ġanī ad-Durūbī in Bagdad im Jahr 1335/1916-17. 471 S., 19 Z., beschrieben von ᶜAwwād: *Historical Manuscripts*, 65.
3. Nr. 2142 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, geschrieben 1336/1917-18. 471 S., 19 Z., beschrieben von ᶜAwwād: *Historical Manuscripts*, 66.

---

[38] ᶜAwwād: *Historical Manuscripts*, 65; ᶜAwwād: *Fihrist Sarkīs*, 86; ᶜAwwād: *at-Taᶜrīf*, 380; s. auch Ğawād im Vorwort der Edition (s. unten), 4 f. Die *Ğalīlī*-Familie war eine der herrschenden Familien von Mosul, s. Longrigg: *Four Centuries*, Index.

[39] Longrigg: *a.a.O.*, 329.

[40] Sarkīs: *Mabāḥiṯ* I, 94 und 339; Brockelmann: *GAL* S II, 781. Alqās Sulaimān Sāʾiġ: *Taʾrīḫ al-Mauṣil* 2, 208, gibt das Jahr 1157. Longrigg: *a.a.O.*, 329, gibt 1734 als Geburtsdatum an.

[41] ᶜAwwād: *at-Taᶜrīf*, 380.

[42] ᶜAwwād: *Historical Manuscripts*, 65.

[43] s. Ğawād im Vorwort zur Edition, 5. Zu seiner Biographie macht ᶜAwwād: *at-Taᶜrīf*, 380, drei bibliographische Angaben.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000511

4. Nr. 143 der Kollektion Yaᶜqūb Sarkīs, in der Bibliothek des Iraqischen Museums,[44] 1335/1917 von Ibrāhīm b. ᶜAbd al-Ġanī ad-Durūbī vom Autograph abgeschrieben. S. 436-37 enthält ein Verzeichnis der Wālīs von Bagdad nach der Eroberung durch Sultan Murād IV., geschrieben von Yaᶜqūb Sarkīs. 437 S., 21 Z., beschrieben von ᶜAwwād: *Fihrist Sarkīs*, 86 f.[45]
5. Nr. 236 der Bibliothek der Karmelitermission in Bagdad, geschrieben 1335/1916-17. 430 S., verzeichnet im Handschriftenkatalog der Karmelitermission.[46]
6. Nr. 659 der Bibliothek der Karmelitermission in Bagdad, geschrieben 1336/1917-18. 430 S., verzeichnet im Handschriftenkatalog der Karmelitermission.[47]
7. Im Besitz von ᶜAbbās al-ᶜAzzāwī, genannt von ᶜAwwād: *at-Taᶜrīf*, 380.
8. Im Besitz von Ibrāhīm b. ᶜAbd al-Ġanī ad-Durūbī, von ihm selbst abgeschrieben, genannt von ᶜAwwād: *at-Taᶜrīf*, 380.[48]
9. Oct. 2986 in der Staatsbibliothek Berlin, genannt von Brockelmann: *GAL* S II, 781.[49]

IV. *Ġarāᵓib al-Aṯar fī ḥawādiṯ rubᶜ al-qarn aṯ-ṯāliṯ ᶜašar* (arabisch)

Geschichte Iraqs von 1200/1785 bis 1225/1810-11. Wiederholt in anderer Form das vom gleichen Autor in seinem Werk *Ġāyat al-marām fī taᵓrīḫ maḥāsin Baġdād dār as-salām*[50] gesagte bis zum Jahr 1220/1805 und führt detailliert weiter bis 1225/1811.[51]

---

[44] s. dazu oben, Anm. 18.

[45] ᶜAwwād: *at-Taᶜrīf*, 380, erwähnt dieselbe Handschrift.

[46] *Fihrist Maḫṭūṭāt al-Karmaliyīn*, zitiert nach ᶜAwwād: *a.a.O.*

[47] Zitiert nach ᶜAwwād: *at-Taᶜrīf*, 380.

[48] Bei den Nummern 1.-8. fällt auf, daß sie fast alle um die gleiche Zeit abgeschrieben worden sind, mehrere vom gleichen Abschreiber und mit exakt der gleichen Seitenzahl. Nr. 7. und 8. sind möglicherweise mit Exemplaren im Iraqischen Museum identisch, s. dazu oben, Anm. 36.

[49] Vgl. jedoch Ahlwardt, dessen Angaben nicht mit denen Brockelmanns übereinstimmen.

[50] s. oben, Nr. III.

[51] Longrigg: *Four Centuries*, 329; Brockelmann: *GAL* S II, 781 f., Nr. 8, schreibt: „Fortsetzung bis 1806". Sarkīs: *Mabāḥiṯ* II, 99, Anm. 1 bestätigt Longrigg, ebenso

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000512

Autor: YĀSĪN B. ḤAIRALLĀH AL-ḤAṬĪB AL-ᶜUMARĪ AL-MAUṢILĪ (s. Nr. III)

Druck: Mosul, 1940, hrsg. von Dr. Muḥammad Ṣadīq al-Ğalīlī.[52]

Handschriften:

1. Nr. 1329 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, mit einer Bemerkung von Anastās Mārī al-Karmalī und Anmerkungen von Maḥmūd Šukrī Efendī al-Ālūsī. 123 S., 21 Z., besprochen von ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 66.
2. Nr. 2036 D im Dār al-Kutub li-l-Baladīya in Alexandria, eine frühe Kopie,[53] erwähnt von SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 240, Anm. 27.
3. In der Bibliothek der Karmelitermission in Bagdad, abgeschrieben von Nr. 2.,[54] genannt von SARKĪS: *a.a.O.*
4. Im Besitz von Yaᶜqūb Sarkīs, abgeschrieben von Nr. 3., genannt von SARKĪS: *Mabāḥiṯ* II, 99, Anm. 1.
5. Oct. 2986 in der Staatsbibliothek Berlin, genannt von BROCKELMANN: *GAL* S II, 781 f., Nr. 8.[55]

V. *Taᵓrīḫ Baġdād al-musammā ḥadīqat az-zaurāᵓ fī sīrat al-wuzarāᵓ*[56] (arabisch)

Geschichte Iraqs in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts unter dem Wālī von Bagdad Ḥasan Pāšā und seinem Sohn Aḥmad Pāšā (1116/1704-1160/1747). Geschrieben auf Veranlassung Ḫadīğa Ḫānums, einer Enkelin Ḥasan Pāšās und Förderin des Autors.[57]

Autor: ABŪ L-ḪAIR ᶜABD AR-RAḤMĀN B. AS-ŠAIḪ ᶜABDALLĀH B. AL-ḤUSAIN AS-SUWAIDĪ

ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 66, wo er außerdem eine Beurteilung des Werkes von Maḥmūd Šukrī Efendī al-Ālūsī zitiert.

[52] s. ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 66; SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 241.

[53] Nach SARKĪS: *Mabāḥiṯ* II, 99, Anm. 1.

[54] und von Aḥmad Pāšā Taimūr aus Kairo Anastās Mārī al-Karmalī geschenkt.

[55] vgl. oben III., Hs. Nr. 9.

[56] LONGRIGG: *Four Centuries*, 328: *Ḥadiqatu'l Wuzaraᵓ*; ebenso SARKĪS: *Mabāḥiṯ* II, 313.

[57] Vorwort des Herausgebers (s. unten), 7.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000513

Geboren 1134/1721-22 in Bagdad, gestorben 1220/1805-6,[58] nach anderen 1200/1785-6,[59] „aus einer berühmten Bagdader Familie stammend".[60]

Druck: Bagdad, Maṭbaᶜat az-Zaᶜīm, 1962: *al-ǧuzᵓ al-awwal fī sīra Ḥasan Pāšā*. 32, 128 S., hrsg. von Ṣafāᵓ Ḫulūṣī.[61]

Handschriften:

1. In der Bibliothek von ᶜĀrif Ḥikmat in Medina, erwähnt vom Herausgeber Ṣafāᵓ Ḫulūṣī, Edition, 9; BROCKELMANN: *GAL* S II, 501; und ᶜAWWĀD/AL-ᶜALŪǦĪ: *Bibliography*, 204, Nr. 1645.[62]
2. In der Universitätsbibliothek von Kasan. 449 S., genannt vom Herausgeber, Edition, 9; und BROCKELMANN: *a.a.O.*
3. Nr. 949 in der Bibliothek des British Museum, genannt von BROCKELMANN: *GAL* II, 374.[63]

Zusammenfassung: *Muḫtaṣar ḥadīqat az-zaurāᵓ*
von SULAIMĀN AD-DAḪĪL AN-NAǦDĪ, starb 1945.[64] AD-DAḪĪL hat die Zusammenfassung von der in Medina befindlichen Hs. (s. oben Nr. 1.) angefertigt, als er selbst Student in Medina war. Als Grund für die Kürzung gibt er an, die historischen Tatsachen seien durch die Reimprosa des Autors verdeckt worden.[65]

Handschriften der Zusammenfassung:

1. Nr. 1102 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, mit Randbemerkungen von Anastās Mārī al-Karmalī und Kāẓim ad-

---

[58] LONGRIGG: *a.a.O.*, 328; BROCKELMANN: *GAL* S II, 785.

[59] ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 72; ᶜAWWĀD/AL-ᶜALŪǦĪ: *Bibliography*, Nr. 1645; BROCKELMANN: *GAL* II, 374. Der Herausgeber Ṣafāᵓ Ḫulūṣī bringt nicht miteinander vereinbare christliche und islamische Daten, Edition, 7.

[60] LONGRIGG: *Four Centuries*, 328.

[61] Eine Veröffentlichung des zweiten Teils ist geplant.

[62] LONGRIGG: *a.a.O.*, nennt ein Exemplar in der Bibliothek von „Ḥikmatullah b. ᶜIsmatullah Effendi in Stambul"; SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 212, sagt „Ḥikmatallāh in Medina". Man darf wohl annehmen, daß zumindest immer dieselbe Person gemeint ist.

[63] *Ḫulūṣī*: Edition, 9, gibt als Nr. Suppl. 18507 an.

[64] ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 72; ᶜAWWĀD/AL-ᶜALŪǦĪ: *Bibliography*, Nr. 1263; LONGRIGG: *a.a.O.*, 328.

[65] ᶜAWWĀD: *a.a.O.*, 72. — A.A. DURI: *Baghdād*, *EI*², nennt in der Bibliographie den Verfasser des *Muḫtaṣar* „ABDUL-RAHMĀN AS-SUHRAWARDĪ", möglicherweise eine Verwechslung mit dem Autor des Originals, AS-SUWAIDĪ?

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000514

Duǧailī. 106 S., 19 Z., beschrieben von ᶜAwwād: *Historical Manuscripts*, 72.

2. In der Bibliothek der Karmelitermission in Bagdad, genannt von Sarkīs: *Mabāḥiṯ* I, 95.[66]

VI. *Dauḥat al-wuzarāᵓ fī taᵓrīḫ waqāᵓiᶜ Baġdād az-zaurāᵓ* (osmanisch-türkisch)

Verfaßt als eine Fortsetzung des Werkes *Gulšan-i ḫulafāᵓ* (s. Nr. I.).[67] Geschichte Bagdads in den Jahren 1131/1718-19 bis 1237/1821-22,[68] für den Wālī Dāᵓūd Pāšā (1232/1816-1247/1831) geschrieben.[69] Ein zweiter Teil war geplant, ist aber nicht ausgeführt worden. Longrigg[70] hält es mit *Gulšan-i ḫulafāᵓ* für das wichtigste Werk dieser Epoche. Zum Teil basiert es auf *Ḥadīqat az-zaurāᵓ* (s. Nr. V.).[71]

Autor: Rasūl Ḥāwī b. Yaᶜqūb al-Māhūnī al-Kirkūklī

Starb 1242/1826-27, nachdem er seinen Heimatort 1220/1805-6 verlassen hatte und in Bagdad Angestellter an einem Geldinstitut geworden war.[72]

Druck:[73] Bagdad, Dār aṭ-Ṭibāᶜa, 1246/1830,[74] von Mīrzā Muḥammad

---

[66] Möglicherweise identisch mit der vorhergenannten Nr. 1.

[67] Vorwort des Autors und des arabischen Übersetzers, in der Edition der Übersetzung (s. unten), 12-14 und 5; ebenso Huart: *Histoire*, V; Longrigg: *Four Centuries*, 328.

[68] Vorwort des Übersetzers, arabische Edition, 5. ᶜAwwād: *Fihrist Sarkīs*, 154, gibt 1720-1821.

[69] Vorwort des Autors, in der Ed. der arabischen Übersetzung, 12; s. auch Vorwort des Übersetzers, 6 und Longrigg: *a.a.O.*, 328. Sarkīs: *Mabāḥiṯ* II, 96 f., Anm. 1, macht einige generelle Angaben zu dem Werk.

[70] *a.a.O.*, 123, Anm. und 328.

[71] Longrigg: *a.a.O.*, 123, Anm.

[72] Zu seiner Biographie s. ᶜAbd al-Qādir al-Ḥaṭībī aš-Šahrabānī: *Šuᶜarāᵓ Bagdād* (s.u. Nr. X.), Ed., 25. Der arabische Übersetzer nennt als Todesdatum 1240/1824-25, Ed. der Übersetzung, 11, Vorwort.

[73] Zur Tatsache dieses frühen Druckes in Bagdad s. Sarkīs: *Mabāḥiṯ* II, 303 ff. und 368-73.

[74] ᶜAwwād: *Fihrist Sarkīs*, 154, schreibt 1236, Huart: *Histoire*, V, 1237; zur Erklärung dieser Differenzen s. Sarkīs: *a.a.O.*, 303 ff., „*Naẓra fī maqāl aṣ-ṣiḥāfa al-ᶜirāqīya*".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000515

Bāqir at-Tiflīsī, „édition qui a été mise au pilon et dont il n'a survécu que trois exemplaires".[75]

Bekannte Exemplare des Druckes:

1. In der Bibliothek von Ch. Schefer, verzeichnet in seinem *Catalogue*, 65, Nr. 1152.[76]
2. Im Besitz von Ḥamdī Beg Bābān in Bagdad, genannt von LONGRIGG[77] und SARKĪS.[78]
3. In der Kollektion Yaʿqūb Sarkīs, jetzt in der Bibliothek des Iraqischen Museums, genannt von SARKĪS: *Mabāḥiṯ* II, 305 und von M.K. NŪRIS im Vorwort zu seiner arabischen Übersetzung, 6.[79]
4. Ein von der Firma Harrassowitz in Leipzig im Jahr 1926, Katalog 405, Nr. 1426, zum Verkauf angebotenes Exemplar, genannt von SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 83.[80]

Handschriften:

1. In der Bibliothek von Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī, vom Original des Autors abgeschrieben, genannt von M.K. NŪRIS im Vorwort zu seiner arabischen Übersetzung, 6.[81]
2. Nr. 1596 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, abgeschrieben von Anastās Mārī al-Karmalī von der oben unter Nr. 1. genannten Hs. al-Ālūsīs. Genannt von M.K. NŪRIS im Vorwort zu seiner arabischen Übersetzung, 6.

---

[75] HUART: *Histoire*, V. SARKĪS: *a.a.O.*, 304 f., gibt eine historische Erklärung hierfür. HUART nennt nur das unten, Nr. 1., genannte Exemplar in der Bibliothek Schefer. SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 83, hält HUARTS Ansicht für zu begrenzt und erwähnt die Exemplare 2. und 4. unten.

[76] Zitiert nach HUART: *a.a.O.*, V.

[77] *Four Centuries*, 328, vor 1925 von ihm eingesehen.

[78] *Mabāḥiṯ* I, 83, um 1920 von ihm gesehen.

[79] NŪRIS behauptet, dies sei das einzige noch vorhandene gedruckte Exemplar.

[80] Ein möglicher Käufer wäre vielleicht bei Harrassowitz zu ermitteln.

[81] Dies ist wohl die Hs., die LONGRIGG von „Shukri Effendi ul Fadhli" ausgeliehen hatte, *Four Centuries*, 328.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000516

3. Nr. 250 in der Kollektion Yaᶜqūb Sarkīs, in der Bibliothek des Iraqischen Museums,[82] abgeschrieben 1237/1821-22.[83] Früher im Besitz von Anastās Mārī al-Karmalī.[84] 403 S., beschrieben von ᶜAwwād: *Fihrist Sarkīs*, 154.[85]

Übersetzung ins Arabische:

von Mūsā Kāẓim Nūris.

Druck: Bagdad, Maktabat an-Nahḍa/Beirut, Dār al-Kātib al-ᶜArabī, o.J.

VII. *Baġdād kölemen ḥükūmetiniñ teškīl ile inqirāḍina dāᵓir risāle* (osmanisch-türkisch)

Behandelt die Geschichte der Bagdader Mamlukendynastie in den Jahren 1163/1749-50 bis 1246/1830-31, „an authentic source, though not free from bias natural to the family of the author".[86] Basiert hauptsächlich auf *Dauḥat al-wuzarāᵓ*[87] (s. oben Nr. VI.).

Autor: Sulaimān Fāᵓiq beg B. al-Ḥāǧǧ Ṭālib al-Katḫudā
Vater von Nuᶜmān Ṯābit Efendi;[88] Sohn eines georgischen Freigelassenen, der unter dem Wālī Dāᵓūd Pāšā (1232/1816-1247/1831) *Katḫudā* war.[89]

Druck: Istanbul, 1292/1875, unter dem Namen seines Sohnes Nuᶜmān Ṯābit Beg.[90] 95 S.

---

[82] s. dazu oben, Anm. 18.

[83] d.h. noch im gleichen Jahr, in dem der Autor das Original schrieb — aber es scheint nicht das Autograph zu sein.

[84] Das sagt Sarkīs: *Mabāḥiṯ* II, 304 f., der es von ihm erwarb.

[85] ᶜAwwād vermerkt noch eine Hs. im British Museum (Rieu: *CTM*, 41). Rieu nennt jedoch nur den Titel des Werkes als eine Fortsetzung von *Gulšan-i ḫulafāᵓ*, keine eigene Hs.

[86] Longrigg: *Four Centuries*, 329. Der Autor war Sohn eines Freigelassenen, s. u., „Autor". S. auch Huart: *Histoire*, IV.

[87] Longrigg: *a.a.O.*, 163, Anm. 1.

[88] Unter Ṯābits Namen erschien in Istanbul die Edition (s.u.) und Huart: *a.a.O.*, schreibt ihm das Werk zu. Longrigg: *a.a.O.*, 329, vermutet in „Ṯābit" ein Pseudonym.

[89] Longrigg: *a.a.O.*, Anm. 2 (Longrigg benutzt die populäre Form *Kahya*). Eine Biographie Fāᵓiq Begs existiert als Hs. von einem unbekannten Autor (möglicherweise Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī, dem Abschreiber) unter der Nr. 2174 im Iraqischen Museum, s. ᶜAwwād: *Historical Manuscripts*, 51.

[90] Das sagen ausdrücklich ᶜAwwād/al-ᶜAlūčī: *Bibliography*, Nr. 1568 und Sarkīs: *Mabāḥiṯ* I, 44b und 85, Anm. 22.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000517

LONGRIGG[91] kennt mehrere Exemplare in Bagdad und vermutet weitere in Ägypten und Istanbul. HUART[92] scheint selbst ein Exemplar besessen zu haben.

Übersetzung ins Arabische:
Unter dem Titel *Taʾrīḫ al-mamālīk al-kūlaman fī Baġdād* von MUḤAMMAD NAĞĪB ARMANĀZĪ im Jahr 1921.

Druck der Übersetzung: Bagdad, Maṭbaᶜat al-Maᶜārif, 1961, hrsg. von Ḥikmat Tūmāšī.

Handschriften der Übersetzung:

1. Nr. 1227 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, erwähnt von A.A. DURI: *Baghdād*, in EI².
2. Im Besitz von Gūrgīs ᶜAwwād, erwähnt von TŪMĀŠĪ in seinem Vorwort zur Edition der Übersetzung.
3. Im Besitz von ᶜAbbās al-ᶜAzzāwī, 85 S., erwähnt von TŪMĀŠĪ: *a.a.O.*

VIII. *Taʾrīḫ Baġdād al-musammā mirʾāt az-zaurāʾ* (osmanisch-türkisch)

Umfaßt die gleiche Spanne der Geschichte der Bagdader Mamlukendynastie wie *Baġdād kölemen* (oben Nr. VII.) und noch sieben Jahre mehr, 1163/1749-50 bis 1253/1837, nach LONGRIGG unvollendet.[93]
Es ist ausführlicher und dadurch oft verläßlicher als *Baġdād kölemen.*[94]
Autor: SULAIMĀN FĀʾIQ BEG B. AL-ḤĀĞĞ ṬĀLIB AL-KATḪUDĀ (s. Nr. VII.)[95]

Handschriften:

1. Nr. 925 in der Bibliothek des Iraqischen Museums und
2. Nr. 1949 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, beide verzeichnet bei ᶜAWWĀD/AL-ᶜALŪĞĪ: *Bibliography*, 196, Nr. 1567.[96]

---

[91] *a.a.O.*, 329.
[92] *Histoire*, IV, sagt er dies allerdings nicht ausdrücklich.
[93] *Four Centuries*, 329.
[94] Eine kurze Wertung des Werkes gibt AL-ᶜAZZĀWĪ: *Taʾrīḫ al-ᶜIrāq* VII, 6, Nr. 3.
[95] Es existiert noch ein drittes Werk zur Geschichte des Iraq von SULAIMĀN FĀʾIQ BEG: *Ḫurūb al-Īrānīyīn fī l-ᶜIrāq*, s. dazu ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 53 und LONGRIGG: *Four Centuries*, 328 f.
[96] ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 74, nennt den Titel *Mirʾāt az-zaurāʾ* und verweist auf *Taʾrīḫ Baġdād*, ohne allerdings das Werk unter diesem Titel aufzuführen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000518

3. Im Besitz von Ḥamdī Beg Bābān, „rough and incomplete, on loose leaves... believed to have been copied by various hands", genannt von LONGRIGG: *Four Centuries*, 329.

Übersetzung ins Arabische:
Von MŪSĀ KĀẒIM NŪRIS.

Druck der Übersetzung: Bagdad, Maṭbaᶜat al-Maᶜārif, 1962.

IX. *Maṭāliᶜ as-suᶜūd fī aḫbār aᶜlam al-wuzarāᵓ wa-aᶜẓamihim Dāᵓūd*[97] (arabisch)

Geschichte Bagdads von 1188/1774-75 bis 1242/1826-27,[98] verfaßt im Auftrag des Wālīs Dāᵓūd Pāšā (1232/1816-1247/1831), dessen Geschichte es gleichzeitig auch ist (er wurde um 1190[99] geboren). Basiert teilweise auf *Dauḥat al-wuzarāᵓ* (s.o. Nr. VI.).[100]

Autor: ᶜUṮMĀN B. SANAD AL-BAṢRĪ AL-WĀᵓILĪ AN-NAĞDĪ AL-MĀLIKĪ[101]. Starb 1242/1826-27,[102] nach anderen 1250/1834-35.[103]

Handschriften:

1. In der *Waqf*-Bibliothek (*Ḫizāna Kutub al-Auqāf al-ᶜĀmma*) in Bagdad. 308 S., genannt von ᶜAWWĀD: *at-Taᶜrīf*, 381.[104]
2. Nr. 233 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, abgeschrieben von Ibrāhīm ad-Durūbī im Jahr 1943[105] von dem Exemplar

---

[97] Auch *Maṭāliᶜ as-suᶜūd bi-ṭayyib aḫbār al-wālī Dāᵓūd*, HUART: *Histoire*, IV; BROCKELMANN: *GAL* S II, 791; SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 71, Anm. 4 (der Titel, unter dem es in Bombay erschienen ist, s. ᶜAWWĀD: *at-Taᶜrīf*, 381). AHLWARDT, IX, 510, Nr. 10154, nennt *Maṭāliᶜ as-suᶜūd li-šumūs aḫbār al-wazīr Dāᵓūd* von einem anderen Verfasser.

[98] So HUART und LONGRIGG: *a.a.O.*; BROCKELMANN: *a.a.O.*, schreibt 1198-1242.

[99] Nach LONGRIGG: *a.a.O.*, 328, im Jahr 1188.

[100] LONGRIGG: *a.a.O.*

[101] Zu seiner Biographie s. MUḤAMMAD BAHĞAT AL-AṮARĪ in der Kairener Edition des *Muḫtaṣar* (s. unten), ursprünglich ein im Bagdader Rundfunk gehaltener Vortrag, und KĀẒIM AD-DUĞAILĪ in *Luġat al-ᶜArab*, 3 (1913-14), 180.

[102] Das glaubt SARKĪS: *Mabāḥiṯ* II, 97 f., Anm. 1, schließen zu können; ebenso ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 76 und ders.: *at-Taᶜrīf*, 381.

[103] So AL-ḤALWĀNĪ, der Verfasser des *Muḫtaṣar* (s.u.), der allerdings die Diskrepanz zwischen diesem Todesdatum und dem Ende des Buches vor dem Ende der Herrschaftszeit Dāᵓūds bemerkt, s. LONGRIGG: *Four Centuries*, 328.

[104] Auch SARKĪS: *Mabāḥiṯ* II, nennt mehrmals diese Hs., s. Index.

[105] ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 76.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000519

der *Waqf*-Bibliothek.[106] 395 S., 20 Z., beschrieben von ᶜAwwād: *Historical Manuscripts*, 76 und *at-Taᶜrīf*, 381.

3. In der Bibliothek von ᶜAbbās al-ᶜAzzāwī in Bagdad, ebenfalls vom Exemplar der *Waqf*-Bibliothek abgeschrieben.[107] Genannt von ᶜAwwād: *at-Taᶜrīf*, 381.
4. In der Bibliothek der Marǧān-Moschee in Bagdad, genannt von Sarkīs: *Mabāḥiṯ* I, 71, Anm. 4.
5. Nr. Qu. 1338 in der Staatsbibliothek Berlin, verzeichnet bei Brockelmann: *GAL* S II, 791.[108]

Zusammenfassung: *Muḫtaṣar maṭāliᶜ as-suᶜūd*
von Amīn b. Ḥasan al-Ḥalwānī al-Madanī, Lehrer am Mausoleum des Propheten in Medina,[109] starb 1898.[110] Er führt die Geschichte weiter bis zum Jahr 1247/1831, dem Ende der Regierungszeit Dāʾūd Pāšās.

Druck der Zusammenfassung:

1. Bombay, al-Maṭbaᶜat al-Ḥusainīya, 1304/1887. Ein Exemplar befindet sich in der Bibliothek des Iraqischen Museums.
2. Kairo, Maktabat as-Salafīya, 1371/1951, hrsg. von Muḥibb ad-Dīn al-Ḫaṭīb.

X. *Šuᶜarāʾ Baġdād*[111] *wa-kuttābuhā fī ayyām wizārat al-marḥūm Dāʾūd Pāšā wālī Baġdād* (arabisch, obwohl einige Gelehrte, unter ihnen YaᶜQūb Sarkīs[112] und al-Karmalī[113] es für möglich halten, daß dies nicht das Original, sondern eine Übersetzung aus dem Türkischen ist, und daß das türkische Werk einen anderen, uns nicht bekannten Autor hatte).

---

[106] ᶜAwwād: *at-Taᶜrīf*, 381.

[107] *a.a.O.*

[108] Vgl. oben, Anm. 97, Ahlwardt. Handelt es sich um dieselbe Handschrift?

[109] Huart: *Histoire*, IV.

[110] ᶜAwwād: *Historical Manuscripts*, 76. Zu seiner Biographie s. al-Ḫaṭīb in der Einleitung zur Kairener Edition, und die Angabe bei ᶜAwwād: *at-Taᶜrīf*, 381.

[111] Zum Titel der Edition s.u. unter *Druck*.

[112] In einem Brief an al-Karmalī, veröffentlicht als Vorwort zur Edition, 8 f., und in *Mabāḥiṯ* II, 22-33.

[113] Im Nachwort der Edition.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000520

34 Biographien von Dichtern, Gelehrten und hervorragenden Persönlichkeiten in Bagdad zwischen 1200/1785-86 und 1246/1830.[114]

Autor: ᶜABD AL-QĀDIR AL-ḤAṬĪBĪ AŠ-ŠAHRĀBĀNĪ[115]
Starb 1247/1831.[116] Möglicherweise ist er nur der Übersetzer, s.o.

Druck: Unter dem Titel *Taḏkirat aš-šuᶜarāᵓ au šuᶜarāᵓ Baġdād*... Bagdad, Dār aṭ-Ṭibāᶜa al-Ḥadīṯa, 1936, hrsg. von Anastās Mārī al-Karmalī, mit einer Beurteilung des Werkes in einem Brief YAᶜQŪB SARKĪS' an al-Karmalī.[117] Der Druck basiert auf der im folgenden unter 2. genannten Hs. 108 S., ab S. 62 Indices.

Handschriften:

1. Im Besitz[118] von Ḥikmat Allāh b. ᶜIṣmat Allāh al-Ḥusainī[119] in Mekka, datiert 1275/1858-59, genannt in der Edition, 61.
2. Nr. 1679 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, im Jahr 1915 von Ibrāhīm ad-Durūbī abgeschrieben von einer Kopie der unter 1. genannten Hs.[120] 32 S., 24 Z., beschrieben von ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 61.
3. Im Besitz von Maḥmūd Šukrī al-Ālūsī, genannt von AL-KARMALĪ im Vorwort der Edition, 7.[121]

XI. ᶜ*Unwān al-maǧd fī bayān aḥwāl Baġdād wa-Baṣra wa n-Naǧd* (arabisch)

Eine Beschreibung der im Titel genannten Regionen in der Zeit des Autors (st. 1300/1883) nach geographischen, historischen, statistischen und genealogischen Gesichtspunkten,[122] vollendet im Jahr 1286/1869.[123]

---

[114] SARKĪS: *Mabāḥiṯ* I, 255.

[115] BROCKELMANN: *GAL* S II, 784: *ad-Dahrābāᵓī*.

[116] ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 61.

[117] s.o., Anm. 112.

[118] Vor 1915, da ad-Durūbī in diesem Jahr seine Kopie geschrieben hat, s. Nr. 2.

[119] Vgl. oben, Anm. 62.

[120] Edition, 61.

[121] Höchstwahrscheinlich ist diese Hs. identisch mit Nr. 2., da Nr. 2. Anmerkungen von AL-KARMALĪ und SARKĪS hat (s. ᶜAWWĀD, oben), die beide ihre Zustimmung zur Veröffentlichung gegeben haben, s. Edition, 7.

[122] LONGRIGG: *Four Centuries*, 343.

[123] SARKĪS: *Mabāḥiṯ* II, 289, Anm.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000521

Autor: IBRĀHĪM FAṢĪḤ B. AS-SAYYID ṢABĠAT ALLĀH[124] B. AL-ḤAIDARĪ AL-BAĠDĀDĪ

Starb 1300/1883, nachdem er Reisen nach Konstantinopel, Ägypten, dem Hiğāz und Syrien unternommen hatte.[125]

Druck: Bagdad, Dār al-Manšūrāt al-Baṣrī (al-Basri Press), 1962. 278 S.

Handschriften:

1. In der Public Library, New York, das Autograph, genannt von ᶜAWWĀD/AL-ᶜALŪĞĪ: *Bibliography*, 135, Nr. 1063.
2. Nr. 230 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, abgeschrieben von Ibrāhīm ad-Durūbī im Jahr 1941 vom Autograph des Autors, das sich damals im Besitz von Munīra Ḫātūn bint Darwīš Efendī al-Ḥaidarī befand.[126] 234 S., 18 Z., beschrieben von ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 64 f.
3. Nr. 1851 in der Bibliothek des Iraqischen Museums, abgeschrieben von Ibrāhīm ad-Durūbī im Jahr 1917. 344 S., 19 Z., verzeichnet bei ᶜAWWĀD: *Historical Manuscripts*, 65.
4. Nr. 142 in der Kollektion Yaᶜqūb Sarkīs,[127] ein Schreibmaschinenmanuskript aus dem Jahr 1945, abgeschrieben von einer Hs. Anastās Mārī al-Karmalīs (s. die folgende Nr. 5.). 196 S., 24 Z., beschrieben von ᶜAWWĀD: *Fihrist Sarkīs*, 86.
5. Im Besitz von Anastās Mārī al-Karmalī, erwähnt von SARKĪS: *Mabāḥiṯ* II, 289, Anm., und ᶜAWWĀD: *Fihrist Sarkīs*, 86.[128]
6. Nr. 7567 Or. in der Bibliothek des British Museum, abgeschrieben im Jahr 1314/1896-97. 142 fol., beschrieben von ELLIS: *Descriptive List*, 37.
7. Oct. 1806 und
8. Oct. 2985 in der Staatsbibliothek Berlin, genannt von BROCKELMANN: *GAL* S II, 791.

---

[124] BROCKELMANN: *GAL* S II, 791: „Ṣanᶜatallāh".

[125] s. Edition, Vorwort des Autors.

[126] Jetzt wohl die oben genannte Nr. 1. in New York.

[127] s. dazu oben, Anm. 18.

[128] Möglicherweise identisch mit einer der oben, unter Nr. 2. und 3. genannten Hss. in der Bibliothek des Iraqischen Museums.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000522

VERZEICHNIS DER ZITIERTEN LITERATUR

AHLWARDT, WILHELM: *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, XXI.: *Verzeichnis der arabischen Handschriften.* Berlin 1896 f.

ʿAWWĀD, GŪRGĪS: *Fihrist maḫṭūṭāt ḫizānat Yaʿqūb Sarkīs* (Catalogue of the Arabic, Turkish, Persian, and Syriac Manuscripts in the Yaʿqub Sarkis Collection of the Library of al-Hikma University). Bagdad 1385/1966.

ʿAWWĀD, GŪRGĪS: *al-Maḫṭūṭāt at-taʾrīḫīya fī ḫizānat kutub al-Matḥaf al-ʿIrāqī bi-Baġdād* (Historical Manuscripts in the Iraq Museum Library). In: Sumer XIII (1957), 40-82. Reprint Bagdad, ar-Rābiṭa Press 1957.

ʿAWWĀD, GŪRGĪS: *at-Taʿrīf wa-t-tanqīb....* In: *al-Muqtaṭaf* (Nov. 1944), 365-383.

ʿAWWĀD, GŪRGĪS und ʿABD AL-ḤAMĪD AL-ʿALŪĞĪ: *Ğamharat al-marāğiʿ al-Baġdādīya* (A Bibliography of Baghdad). Bagdad, ar-Rābiṭa Press 1962.

AL-ʿAZZĀWĪ, ʿABBĀS: *Taʾrīḫ al-ʿIrāq baina ḥtilālain*, I-VIII. Bagdad 1375/1955.

BLOCHET, E.: *Catalogue de la collection manuscrits orientaux arabes, persans et turcs formée par M. Charles Schefer et acquise par l'état.* Paris 1900.

BLOCHET, E.: *Catalogue des manuscrits turcs* II, supplément. Paris 1933.

BROCKELMANN, CARL: *Geschichte der Arabischen Litteratur*, zweite, den Supplementbänden angepaßte Auflage und Supplementbände I-III. Leiden 1937-49 (GAL).

DĀWŪD AL-ČELEBĪ: *Maḫṭūṭāt al-Mauṣil.* Bagdad 1927.

DURI, A.A.: *Baghdād.* In: EI², I.

ELLIS, A.G. und E. EDWARDS: *A descriptive list of the Arabic manuscripts acquired by the Trustees of the British Museum since* 1894. London 1912.

Fihrist al-kutub at-turkīya al-maḥfūẓa bi-l-kutubḫāna al-Ḫidīwīya. Kairo (um 1310/1892-93).

HAMMER-PURGSTALL, JOSEPH VON: *Geschichte des Osmanischen Reiches*, zitiert nach der französischen Ausgabe von J.J. HELLERT, I-XVIII. Paris 1841.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000523

HUART, CLEMENT: *Histoire de Bagdad dans les temps modernes*. Paris 1901.

KRENKOW, F.: *al-Maḫṭūṭāt al-ᶜirāqīya fī l-Matḥafa al-Brīṭānīya* (*Les Ms. traitant de l'Iràq*). In: *Luġat al-ᶜArab* 7 (1929), 298-299.

LONGRIGG, STEPHEN HEMSLEY: *Four Centuries of Modern Iraq*. Oxford 1925.

RIEU, CHARLES: *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*. London 1888.

ṢĀᵓIĠ, SULAIMĀN: *Taᵓrīḫ al-Mauṣil*. Kairo 1924.

SARKĪS, YAᶜQŪB: *Mabāḥiṯ ᶜirāqiya fī l-ǧuġrāfīya wa-t-taᵓrīḫ wa-l-ātār wa ḫuṭaṭ Baġdād* (*Recueils d'articles*), I-II. Bagdad 1367/1948-1374/1955.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000524

DIE LANDSCHAFTSDARSTELLUNG IN DER SELDSCHUKISCHEN MALEREI

VON

KATHARINA OTTO-DORN

Das Phänomen der Landschaftsszenerie im seldschukischen Kunstbereich ist bisher in seiner eigentlichen Bedeutung noch nicht erkannt worden. Und doch verdient das Thema in mehrfacher Hinsicht besondere Beachtung. Es bestätigt den neuen Realismus im seldschukischen Kunstprogramm, der vor allem in den Tierbildern und Genreszenen fasziniert, klärt den Schauplatz des Geschehens und erhellt die Zusammenhänge mit vorislamischen Vorbildern.

Die Objekte, mit denen wir uns zu befassen haben, konzentrieren sich im wesentlichen auf die Malereien seldschukischer Keramik, vornehmlich der buntfarbigen Minai- und metallisch glänzenden Lüsterware sowie auf die Miniaturen des persisch-seldschukischen Liebesromanes von *Varqah und Gülšāh*. Die Datierung unseres Materials liegt zwischen dem Ende des 12. und der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts.

Gehen wir zunächst auf Einzelsujets ein, die die Landschaftsszene bestimmen. Zunächst sind es die Bäume, die eine besondere Rolle spielen. Sie überraschen durch realistische Effekte, die sich in der Bestimmbarkeit der Baumarten äußert wie in deren „räumlicher" Behandlung. Eine Hauptrolle spielt die Zypresse, die in verschiedenen Nuancen von Naturnähe wiederkehrt. Näher zur Realität ist etwa der Baum mit verschlungenen Zweigen und starker räumlicher Wirkung auf einer der Miniaturen des *Varqah und Gülšāh*-Romans vom 1. Drittel des 13. Jahrhunderts (Abb. 1). Stärker stilisiert sind die Zypressen mit glattem Umriß (Abb. 10), und völlig schematisiert ist eine Gruppe mit Schachbrettmusterung der Baumkronen (Abb. 2). Die Verwendbarkeit der

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000525

Zypresse ist vielfältig. Sie erscheint als Zentralmotiv, am Seeufer aufsteigend, paarweise (Abb. 2), eine Figurenszene flankierend oder als gliederndes Element zwischen Reiterzügen an den Außenwandungen von Kannen und Flaschen.[1]

Die Bäume erhalten noch stärkeren naturnahen Charakter durch den Hügelgrund, von dem sie aufwachsen (Abb. 7) oder durch das Seeufer, an dem sie stehen (Abb. 2). In manchen Fällen wird sogar durch die Staffelung der Bäume hintereinander eine ausgesprochen räumliche Fiktion hervorgerufen (Abb. 2).[2] Sogar der realistische Vorgang des herbstlichen Blätterfalles ist in einer Minai-Malerei angedeutet (Abb. 5).

Noch stärker intensiviert wird der „Baumrealismus" durch das Begleitmotiv höchst lebendig agierender Vögel wie Enten, Tauben, Pelikane, Kraniche, auch Pfauen und endlich Nachtigallen, auf die noch zurück zu kommen sein wird. Sie umschwirren die Bäume, sitzen in deren Zweigen oder flankieren sie (Abb. 1, 2, 3, 4, 5, 10). In diesen Baum-Vogel-Ensembles fällt das häufig wiederkehrende Thema des im Zypressenbaum nistenden Vogels auf, von Falken-, Kranich- oder Storchartigem Aussehen, der in der Minai- (Abb. 7) und Lüsterkeramik,[3] aber auch in der Miniaturenmalerei vorkommt.[4] Hierher gehören aber auch die faszinierenden Vogelstudien in den bereits erwähnten Miniaturen des *Varqah und Gülšāh*-Romans, auf denen sich die verschiedensten Vogelarten, Hahn und Henne, Falken und Enten, Tauben und „Singvögel" im Baumbereich oder im imaginären Luftraum tummeln (Abb. 1, 3, 5, 11).[5]

---

[1] So z.B. auf einer „Gurgan"—Lüsterflasche vom 13. Jahrhundert (M. BAHRAMI: *Gurgan Faiences*. Cairo 1949, Pl. XL.)

[2] Von noch stärkerer räumlicher Wirkung ist die 1213 datierte Lüster-Sternfliese mit Granatbäumen und dem realistischen Genremotiv eines Höflings, den Sperling fütternd (A.U.POPE: *Masterpieces of Persian Art*. 1945, 119, pl. 83).

[3] Vgl. eine 1217 datierte „Gurgan"—Lüsterschale (BAHRAMI: *Op. cit.* Pl. LXXIII), oder eine 1211 datierte Kāšān-Sternfliese (BAHRAMI: *Recherches sur les Carreaux de Revêtement Lustré dans la Céramique Persane du XIIIe au XVe siècle*. Paris 1937, fig. 19).

[4] Vgl. die Baghdad-Miniatur aus den *Maqāmāt* von AL-ḤARĪRĪ vom Jahr 1237 mit dem „Östlichen Eiland" (R. ETTINGHAUSEN: *Arab Painting*. Verlag Skira 1962, 122).

[5] Weitere Beispiele zur Vogelfülle in den *Varqah und Gülšāh*-Miniaturen finden sich bei A.S. MELIKIAN-CHIRVANI: *Le Roman de Varque et Golšāh* (Arts Asiatiques, T. XXII). 1970, fig. 14, 17, 19, 24, 30, 43, 54.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000526

Mit der Zypresse konkurriert der Granatapfelbaum, beides im übrigen Baumarten, die in Persien beheimatet sind. Er kommt in zwei Spielarten vor, blühend und mit Früchten behangen (Abb. 1), und ist wie die Zypresse gewöhnlich am Seeufer komponiert (Abb. 4, 5) oder erscheint ebenfalls gereiht zwischen Figurengruppen.[6] Reduziert zu Granatzweigen gliedert auch er die Figurenszenen oder füllt den Grund (Abb. 7).[7] Gelegentlich umstehen auch ganze Baumgruppen das Seeufer.[8]

Unter den nicht sicher bestimmbaren Laubbäumen scheint in einem Fall, auf der Rückseite der Minai-Schale mit der Darstellung der Belagerung einer Feste, die Sykomore erkennbar zu sein.[9] Selten ist die Darstellung der Palme. Sie ist nicht in den Minai-und Lüstermalereien nachweisbar, erscheint jedoch in Miniaturen, so in dem *Varqah und Gülšāh*-Roman[10] wie in einer Dorfszene aus den *Maqāmāt* des Ḥarīrī von 1237.[11] Die stark stilisierten, von heraldisch wirkenden Vögeln flankierten Palmdarstellungen auf den neuerdings aufgedeckten Fliesensternen des Seldschuken Palastes in Kobadabad in der Türkei, um 1226 zu datieren, haben stärker symbolischen Charakter und sind offensichtlich mit dem Lebensbaum-Motiv identisch.[12]

Eine dominierende Rolle spielt das Gewässer in unserer Landschaftsszenerie. Es ist häufig mit Baumdarstellungen verbunden, wie wir sahen. Oft steht die Zypresse am „Teich" als Zubehör höfischer Figurenszenen, zentral komponiert oder asymmetrisch verschoben (Abb. 2),

---

[6] Z.B. in Minai-Schalen vom 12./13. Jahrhundert mit quer über den Grund galoppierenden Reitern (M. Mahboubian: *Selection from the Collection of Prince Shahram Pahlavi-nia*. Tokyo 1972, fig. 52).

[7] Das Motiv ist besonders beliebt zwischen Reiterszenen (A.U. Pope: *A Survey of Persian Art*. X, London-New York 1967, pls. 657 A, 661 B, 676). Der Granatapfelbaum mit Vögeln deutet auch die Landschafts-Sphäre auf tauschiertem Metallgerät vom „mesopotamischen Stil" aus der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts an, so etwa auf der Cleveland-Kanne vom Jahr 1223 (D.S. Rice: *Inlaid Brasses from the Workshop of Aḥmad al-Dhakī al-Mawṣilī*. Ars Orientalis, II, 1957, fig. 5 a, b, fig. 11, 15-20).

[8] Z.B. auf einer Minai-Schale vom 12./13. Jahrhundert mit dem Liebespaar am See (Pope: *Survey*, pl. 653).

[9] E. Atil: *Freer Gallery of Art, Fiftieth Anniversary Exhibition. III, Ceramics from the World of Islam*. Washington 1973, 114, Nr. 50).

[10] Melikian-Chirvani: *Op. cit.* fig. 16, 23.

[11] Ettinghausen: *Op. cit.* 116.

[12] K. Otto-Dorn: *Bericht über die Grabung in Kobadabad*, 1966. In: Archäologischer Anzeiger, 4 (1969) Abb. 9.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000527

gelegentlich erscheint auch ein Zypressenpaar am Wasser oder die Zypresse vereint mit anderen Baumarten. Der Granatapfelbaum am See ist hingegen meist zentral geplant (Abb. 4, 5). In einem besonderen Fall, einer Miniatur des *Varqah und Gülšāh*-Romans, ist ein ungewöhnliches, von der Figurenszene unabhängiges reines Landschaftsbild entstanden mit dem Granatbaum am Wasser und den Vögeln im Gezweig (Abb. 3a).

Zwei Gruppen heben sich in den Seeprospekten deutlich voneinander ab. Die eine, in der Lüstermalerei bevorzugt, ist charakterisiert durch die konventionelle Konzeption des Gewässers im unteren Schalensegment, dem höfische Szenen und Tierbilder zugeordnet sind (Abb. 2, 3, 9). Die zweite Gruppe, der Minai-Malerei vertraut, überrascht durch ihre neuartige Konzeption. Hier ist das Ensemble „Granatbaum am See" frei in der Bildfläche komponiert in Verbindung mit Jagdszenen von ausgesprochen räumlichem Effekt (Abb. 4, 5). Es wird auf beide Gruppen im Abschnitt der Herkunftsfragen zurück zu kommen sein.

Ebenfalls charakteristisch für die Thematik der Minai-Malerei ist der weiter ausgedehnte Landschaftsprospekt. In diesen Fällen ist der zentrale See von einer Randzone umgeben, in der formelhaft skizzierte Wasserbassins und abstrakte „Blumenrabatten" symmetrisch angeordnet sind, oft im Wechsel mit Figuren-Motiven, es wird noch darauf zurück zu kommen sein, vor allem auch im Zusammenhang mit der Landschaftsszene der Minai-Malerei auf Abb. 6.

Das Bild wechselt zwischen Zickzack-, Schnörkel- und Wellenlinien. Meist tummeln sich Fische im See, zuweilen auch nackte Meereswesen, Schlangen oder krebsartiges Getier.[13] Auch hier wird die Szene belebt durch eine überaus lebendige und naturnahe Vogelwelt. Kraniche, Kormorane, Enten, Tauben, auch Pfauen, hocken am Uferrand, manchmal sogar in Schwärmen, sich spreizend, aufflatternd oder sich im Wasser tummelnd wie die Fische.[14]

Eine dritte Landschafts-Komponente neben Baum und Gewässer bleibt zu erwähnen, das Bergmotiv. Eindrucksvollstes Beispiel für dieses

---

[13] G.D. Guest and R. Ettinghausen: *The Iconography of a Kashan Luster Plate*. Ars Orientalis, IV (1961) fig. 47, 48.

[14] Z.B. auf einer Lüsterschale des späten 12. Jahrhunderts mit Thronbild (Pope: *Survey*. X, pl. 703) oder auf einer Miniatur des *Kitāb al-Aġānī*, datierbar zwischen 1217 und 1219, mit dem fürstlichen Reiter über dem See (S.M. Stern: *A New Volume of the Illustrated Aghānī*. Ars Orientalis II [1957] bei 503, fig. 2).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000528

Sujet ist die Innenfläche der Minai-Schale mit der dramatischen Darstellung der Burgbelagerung (Abb. 7). Hier entfaltet sich am unteren Schalenrand eine Landschaftszone, die über eine von Bäumen und Vögeln belebte Hügelwelle zu einem in „Kuben" aufgetürmten, vielfarbigen Felsmassiv ansteigt. In auffälligem Gegensatz zu der in „expressionistischer" Manier behandelten Felsformation stehen die höchst realistisch anmutenden Tiergestalten, die sich im Gestein verbergen, ein Dualismus, der im übrigen zu den faszinierendsten Eigenheiten seldschukischen Kunstschaffens ganz allgemein gehört. Hier traben Bären durch das Gebirge, ein Jagdhund verfolgt eine Gazelle, und Vögel sind im Flug oder in Ruhestellung beobachtet. Das übrige hügelige Gelände im Zentrum der Schale ist angedeutet durch eine niedrigere Bergformation, während Buschwerk aus Granatzweigen und auffliegende Vögel den Hintergrund des Kampfgetümmels füllt. Es hat den Anschein, als ob sich die Jagdszene im Felsmassiv auf der Außenseite der Schale, im ebenfalls hügeligen und baumbestandenen Gelände fortsetzt, in dem Jäger zu Fuß den Bären und Panther angehen, einen Gepard an der Leine halten, aber auch gleichzeitig gegen Fabelwesen wie Greif und Drachen kämpfen,[15] ein weiterer Beleg der ambivalenten seldschukischen Kunstszene, die hier im Kontrast von realer und „magischer" Welt zum Ausdruck kommt.

Ähnlich stilisierte und mehrfarbige Bergformen wie die im Zusammenhang mit der Burgbelagerung dargestellten, lassen sich in gleichzeitigen Baghdad-Miniaturen feststellen, wie etwa in einem Beispiel der *Materia Medica* des DIOSCORIDES vom Jahr 1224 mit einer Jagdszene von Hund oder Wolf hinter dem Bergmassiv und flüchtender Gazelle.[16] Hierher gehört auch eine Miniatur der *Maqāmāt* des ḤARĪRĪ, zwischen 1225 und 1235 zu datieren, mit der Schiffszene, auf der ähnliche „Bergkuben" die Wasserfläche begrenzen.[17]

Illustriert die Minai-Schale mit der Burgerstürmung (Abb. 7) die reale, lokale Gelände-Situation einer attackierten Bergfeste, so ist die Funktion unserer oben besprochenen Seeprospekte von völlig anderer

---

[15] Siehe Fußnote Nr. 9.

[16] R. ETTINGHAUSEN: *Arab Painting*, 89.

[17] *Op. cit.* 108.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000529

Art. Sie läßt sich überzeugend klären an Hand der Figurenszenerie, der die „Seelandschaft" zugeordnet ist. Aufschlußreich ist in erster Linie das Thronbild, vor allem dessen höchst offizielle Version, das sich auf einer Serie von Lüsterschalen vom ersten Drittel des 13. Jahrhunderts wiederholt. Hier erscheint der Herrscher auf dem Thron meist in frontaler Haltung, in typisch seldschukischer Manier mit untergeschlagenen Beinen im „türkischen" Thronsitz, umgeben von Höflingen unter dem königlichen Baldachin im oberen Bildabschnitt (Abb. 3, 2), den zuweilen auch Genienfiguren herantragen.[18]

Ein derart offizieller Vorgang kann sich nur an einem Schauplatz von adäquatem Charakter abspielen, nämlich im Gelände des königlichen Parkes, der hier gleichsam formelhaft reduziert, im Ausschnitt des Seeprospektes erscheint.

Betrachten wir unser Material genauer, so stellen wir fest, was bereits oben angedeutet wurde, daß in einer Gruppe von Minai-Schalen sogar der auf weitere Bezirke ausgedehnte Palastgarten dargestellt ist. Und zwar umgibt in diesen Landschaftsszenerien eine zweite Bildzone den zentralen Seeprospekt. In ihr sind symmetrisch angeordnete, schematisierte Gartenelemente, nämlich ovale Zierteiche und bordürenartige Blumenrabatten dargestellt, auch hier kombiniert mit dem Thronbild mit höfischen Reitern, dem Liebespaar oder „magischen" Greifen.[19] Noch reicher enfaltet sich das Gartengelände auf einer Schale mit dem fürstlichen Reiter und dessen Jagdhund im Zentrum (Abb. 6). Ihn umgibt ein Kreis von Zypressen, auf Bodenwellen aufsitzend, die mit den typischen seldschukischen, ebenfalls im „Türkensitz" hockenden „Entertainern" alternieren — Musikanten oder auch Tänzern. Eine zweite Zone schließt sich an mit den bereits erwähnten Blumenrabatten und Zierteichen, letztere im Wechsel mit gleichgeformten, abstrakt gezeichneten Blumen-Rondells. Zusätzlich verbinden hier noch am Schalenrand

[18] Vgl. etwa die Lüsterschale vom späten 12. Jahrhundert (POPE: *Survey*. X, pl. 703 a). Der Baldachin, ein häufiges Zubehör höfischer Szenen, auch der fürstlichen Reiter oder des Liebespaares am Baum, hat nach Ettinghausen möglicherweise auch kosmologische Bedeutung als oberstes Himmelsegment in der dreigeteilten Gliederung dieser Schalengruppe, über der mittleren „Erdzone" mit Figurenszenen und dem unteren Wassersegment (GUEST-ETTINGHAUSEN: *The Iconography*, 31, figs. 4, 5).

[19] Vgl. E. KÜHNEL: *Islamic Arts*. London 1963, Pl. IX, M. MAHBOUBIAN: *Selection from the Collection of Prince Shahram Pahlavi-nia*, fig. 51 und M. MAHBOUBIAN: *The Mahboubian Collection* (Treasures of Persian Art after Islam). New York, 1970, fig. 265.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000530

entlang geführte Wasserkanäle Teiche und Blumen-Rondells. Der königliche Garten präsentiert sich also sozusagen im „Stenogrammstil", den wir zu entziffern haben, mit „Zypressenhain", wohl dem Jagdrevier, Blumenbeeten und Wasseranlagen.

Die bestimmende Rolle des Gewässers im Palastgarten ist kein zufälliges Arrangement. Es muß als Abbild der lebenerhaltenden Funktion des Wasserelementes im weitgehend ariden und heißen Iran verstanden werden und hat als solches eine alte Tradition. Wasseranlagen, das heißt steinerne Teiche und Kanäle, sind bereits im palatialen Bezirk der Achämeniden bekannt, so vom Palast Cyrus des Großen in Pasargadä vom 6. Jahrhundert v. Chr.[20] Auch vom Sasanidenpalast in Qasr-i Šīrīn, ᶜImāret-i Ḫosrau, das Ḫosrau II zwischen 591 und 628 errichtete, ist ein großes Wasserbecken zwischen Palast und Eingangstrakt überlierfert.[21] In diesen Zusammenhang gehört auch der legendäre „Frühlingsteppich des Ḫosrau" im Thronsaal des Sasanidenpalastes in Ktesiphon, von dem es bei dem Historiker Ṭabarī heißt: „60 mal 60 Ellen als einziger Teppich, darauf die Wege Figuren bilden, die trennenden Teile Flüße, die zugehörigen Zwischenräume Hügel, auf seinem Rand besäte Erde und Frühlingswuchs aus Seide, gegenüber Zweige aus Gold und seine Blüten aus Gold, Silber und Ähnlichem".[22] Diese Überlieferungen wirken weit in den Islambereich hinein. So beeindruckt das monumentale Wasserbassin im Zentrum des Palastgartens, des Ǧausaq al-Ḫāqānī in Sāmarra, von dem Abbasidenkhalifen zwischen 833 und 842 erbaut.[23] Wir wissen außerdem, daß durch die Paläste der Buyiden und Ġaznaviden Wasserkanäle geleitet wurden, die die Innenräume und Arkadenhöfe, bzw. im Ġaznaviden-Palast in Laškarī Bazār den Thronraum durchflossen.[24]

Literarische Belege zu unserem seldschukischen Bildmaterial erwähnen die Bäche, die den königlichen Garten durchströmen, so in einem Preisgedicht des Muᶜizzī auf Malik Šāh und dessen Palastgarten,

---

[20] R. Pinder-Wilson: *The Persian Garden: Bagh and Chahar Bagh.* In: The Islamic Garden, ed. E.B. Macdougall and R. Ettinghausen. Dumbarton Oaks, Washington 1976. 71, pl. VI.

[21] Pinder-Wilson: *Op. cit.*, 72, Pl. Vii, VIII.

[22] Zitiert nach F. Altheim-R. Stiehl: *Finanzgeschichte der Spätantike.* Frankfurt 1957, 304.

[23] K.A.C. Creswell: *Early Muslim Architecture* II. Oxford 1940, 232, f. 194.

[24] Pinder-Wilson: *Op. cit.*, 75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000531

in dem es heißt: „Whereever you see one of its roses or cypresses beside a stream, you think of a houri's face or your beloved's figure,“ [25] oder Māfarrūḫī erwähnt in seiner Beschreibung der vier Gärten Malik Šāhs in Iṣfahān „the vines and brimming streams“. [26]

Besondere Beachtung in diesem Zusammenhang verdient auch das achteckige Wasserbassin eines Ortokidenpalastes der östlichen Türkei in Diyarbakir vom beginnenden 13. Jahrhundert innerhalb eines Vier-Iwan-Systems, dessen Mosaik-Dekor aus Fischen und Enten besteht, also unseren persischen See-Sujets mit verschiedenem Getier äußerst nahe kommt. [27]

Nicht nur die Thronszenerie, von der wir ausgingen, markiert den palatialen Charakter unserer Landschaften, sondern auch der imperiale Pavillon spielt hier eine Rolle. Auch er erscheint am See auf einer Lüsterschale, die in den Anfang des 13. Jahrhunderts zu datieren ist, wie das offizielle Thronbild; und auch er ist fraglos Schauplatz einer repräsentativen Szene, bestehend aus drei im „Türkensitz“ hockenden höfischen Figuren, wohl der fürstlichen Person zur Linken und zwei Begleitern als Gegenüber (Abb. 8). [28]

Die Pavillon-Darstellung ist aber auch in anderer Hinsicht aufschlußreich. Sie ist ein interessantes Zeugnis für die Bedeutung, die dieses Bauelement in der seldschukischen Garten-und Palast-Architektur gewinnt. Hierüber unterrichtet uns wiederum Māfarrūḫī in seiner Beschreibung der Gärten Malik Šāhs in Iṣfahān, worin er die „Lofty pavillons“ preist, „provided with luxurious seats from which to enjoy the magnificent prospects..., variegated in colour, with a high tower commanding a fine view over the garden.“ Sogar zwei Pavillons sind in einem der Gärten: „the one overlooking the River Zenderūd, the other in front of the maydān of the city.“ [29]

---

[25] W.L. Hanaway: *Paradise on earth: the terrestrial Garden in Persian Literature.* In: The Islamic Garden, 47.

[26] Pinder-Wilson: *Op. cit.*, 76.

[27] O. Aslanapa: *Turkish Art and Architecture.* New York 1971, 166, plan 33.

[28] Seldschukische Pavillon-Darstellungen sind nicht allzu häufig. Wir kennen eine Lüster-Sternfliese, wahrscheinlich um 1261 zu datieren, mit einer fürstlichen(?) Figur am See (Pope: *Survey.* X, pl. 721) und das Fragment einer Minai-Schale mit einer persischen Schönen auf dem „Söller“ eines Pavillons, im Gespräch mit einem Kavalier, eine Szenerie, die der Vorläufer ist für die romantischen Begegnungen der Liebespaare am Pavillon auf den Miniaturen des 14. und 15. Jahrhunderts. (Guest-Ettinghausen: *Op. cit.*, fig. 74, 59, Anm. 132-134).

[29] Pinder-Wilson: *Op. cit.*, 75 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000532

Diese Pavillons, an exponierter Stelle im königlichen Garten errichtet, waren also Aussichtspunkte, gedacht, das ausgedehnte Gartengelände zu überschauen. Gleiche Funktion dürfen wir sehr wahrscheinlich auch unserem Pavillon auf der Lüsterschale zuschreiben. Im Pavillon wurde aber auch gezecht, worüber uns Farūḫīs Schilderung des Palastgartens Maḥmūds I. in Balḫ informiert: „You can see in the garden a deep pool with a boat sailing on it, and wide enough to amaze the eye of a swimmer. It is entirely of marbel and within it are fish, looking like brides wearing jewelled, golden ear-rings. Beside the pool is a small pavillon where the king can drink wine."[30]

Gegenstücke zu diesen literarisch belegten persischen Gartenbauten sind die realen Monumente im seldschukischen Anatolien. Sie sind dort als Annex zum Palast geplant, dienen ebenfalls als Aussichtspunkte, haben jedoch zugleich auch palatiale Funktion, wie wir annehmen dürfen. Unter ihnen verdient vor allem der während der Ausgrabungen in Kobadabad am Beyšehir See aufgedeckte, auf der Terrasse des Palastes Alaeddin Kaiqobads zwischen 1226 und 1237 errichtete, quadratische Kiosk besonderes Interesse. Er ist mit dem Blick zum See hin, also als Aussichtskiosk konzipiert, eine überraschende Parallele zu unserem Pavillon der Lüsterschale, nur daß jener in die natürliche Seelandschaft einbezogen ist, dieser dem See des Palastgartens zugehört. Den repräsentativen Charakter des Kobadabad-Kiosk deuten die Malereien des ehemals die Wände verkleidenden Fliesenwerks an, auf denen sich die Themen des seldschukisch-höfischen Figurenprogramms, Thronbild, Höflinge, Jagdgetier und Fabelwesen wiederholen,[31] die auch die offiziellen Räume des Palastes auszeichneten.

Der Pavillon in voller palatialer Funktion ist aus nachseldschukischer Zeit, in Rašīd uddīn's Beschreibung des Gartens Ġāzān Ḫāns in Täbriz

---

[30] HANAWAY: *Op. cit.*, 48.

[31] OTTO-DORN: *Bericht über die Grabung in Kobadabad 1966*, 445, 461 ff., Plan Abb. 1, Abb. 9, 13, 16-22, 25-27, Taf. 1b, 1d. Von einem weiteren Palast des Alaeddin Kaiqobad bei Kayseri sind drei Pavillons bekannt, die ähnlich wie in Kobadabad zu einem See hin orientiert waren und die wahrscheinlich etwas früher, zwischen 1224 und 1226 errichtet wurden. (ASLANAPA: *Op. cit.*, 162). Pavillons wurden aber auch in Anatolien zu Festzwecken verwendet, so z.B. zum feierlichen Empfang des Sultan Alaeddin Kaiqobad in Konya: „Sie stellten 500 Kioske, 200 bewegliche und dreihundert feste, her, schmückten alle mit außergewöhnlichen Waffen und reizvollen Jungfrauen.." (H.W. DUDA: *Die Seltschukengeschichte des Ibn Bībī*. Kopenhagen 1959, 96).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000533

überliefert, den dieser aus Anlaß offizieller Feierlichkeiten herrichten ließ. Dort stand im Zentrum des Mauer-umschlossenen, von Bächen und Flüssen durchzogenen, Alleen-bestandenen Gartengeländes der „goldene Pavillon" (Ḫargāh) und der „Goldene Thron mit den dazugehörigen „Türmen, Bädern und hohen Gebäuden".[32]

Die auffällige Vorliebe der Seldschuken wie auch der Mongolen für den Palast-Pavillon überrascht nicht. Hier steht die Zeltidee im Hintergrund, das alte Erbe dieser ehemals nomadischen innerasiatischen Völker.[33] Sehr unterschiedliche Lebensformen durchdringen also hier einander, die Gartenkultur der seßhaften Iranier mit der Nomadentradition der innerasiatischen Seldschuken, ein Vorgang, der die Ambivalenz in der seldschukischen Gesellschaftsordnung deutlich macht.

Kommen wir zu den höfischen Vergnügungen, die sich neben dem offiziellen Zeremoniell im Palastgarten abspielten. Da sind zunächst die Trinkfreuden des zechenden Fürsten. So hält er im Thronbild am See, dargestellt auf einer Minai-Schale, den Becher in der Hand, der im übrigen mehrfache Bedeutung hat, zugleich Herrschaftszeichen und Unsterblichkeitssymbol ist.[34] Auch der Pavillon am See (Abb. 8) konnte Schauplatz fürstlicher Trinklust sein, wie aus der oben erwähnten Schilderung des Palastgartens Maḥmūds I. hervorgeht.[35]

---

[32] Pinder-Wilson: *Op. cit.*, 77.

[33] Wie stark die „Zeltsitte" in den Lebensgewohnheiten der Seldschuken verwurzelt bleibt, belegt Ibn Bībī, der Hofhistoriker der Rumseldschuken. Ganz abgesehen von den Prunkzelten des Kriegstrosses (Duda: *Op. cit.*, 65, 87, 88, 135), führten auch die Gesandtschaften Prunk- und Trinkzelte mit sich. Gesandte und Würdenträger steigen in Ehrenzelten ab anstatt im Palast (*Op. cit.*, 135, 145). Schließlich wird „am Rande eines Baches auf einer Wiese" von dem Sultan Alaeddin Kaiqobad für einen feierlichen Empfang eine ganze „Zeltstadt" errichtet, bestehend aus dem „Palast", d.h. dem Prunkzelt, umgeben vom Teppich-, Geschirr-, Wein-, Schatz- und Küchen-„Haus" (*Op. cit.*, 164 f.). Im Prunkzelt war das Mahl gerichtet und der Ehrengast bewunderte im Schlafgemach „sultanisches Gerät, chosroische Ruhelager, Schüsseln, goldene Wassergefäße, reichverzierte Kohlenbecken, ein Reisebad und sonnengesichtige Burschen mit nach Moschus duftendem Haar" (*Op. cit.*, 165). Eine Entsprechung zu diesem Bericht findet sich im Persischen Bereich, in den Miniaturen des *Varqah und Gülšāh*-Romans, in denen eine ganze Serie von Zelten abgebildet ist mit verschiedenen Funktionen, dem Wohn-, Gast-, Thron- und sogar, hier erstmalig dokumentiert, dem Grabzelt. (Zum Zeltthema siehe Otto-Dorn: *Figural Art in Selcuk Sacred Architecture in Anatolia*. In: Kunst des Orients. 1978 (im Druck) (Abbildungen bei Melekian-Chirvani: *Op. cit.*, figs. 26-28, 39-41, 43, 44, 4, 40, 46).

[34] B. Lewis: *The Faith and the Faithful*. In: The World of Islam. London 1976, fig. 22. Zur Symbolik des Bechers vgl. Otto-Dorn: *Die Menschliche Figurendarstellung auf den Fliesen von Kobadabad*. Forschungen zur Kunst Asiens. Istanbul 1970, 120 f.

[35] Siehe Anm. 30.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000534



1
Miniatur des *Varqah und Gülšāh*-Romans, 1. Drittel 13.Jh. Nordpersien, Top Kapu Saray, Istanbul (Originalaufnahme).



2
Minai-Schale, 1187 (nach A.U. Pope: *Survey of Persian Art*. X, pl. 688).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000535



3
Lüster-Schale, Kāšan 1210 (nach A.U. POPE: *Survey of Persian Art* X, pl. 709).

3a
Miniatur des *Varqah und Gülšāh*-Romans, 1. Drittel 13.Jh., Nordpersien, Top Kapu Saray, Istanbul (Originalaufnahme).





4
Minai-Schale, spätes 12. oder frühes 13.Jh., Victoria and Albert-Museum, London, 46862 (Originalaufnahme).



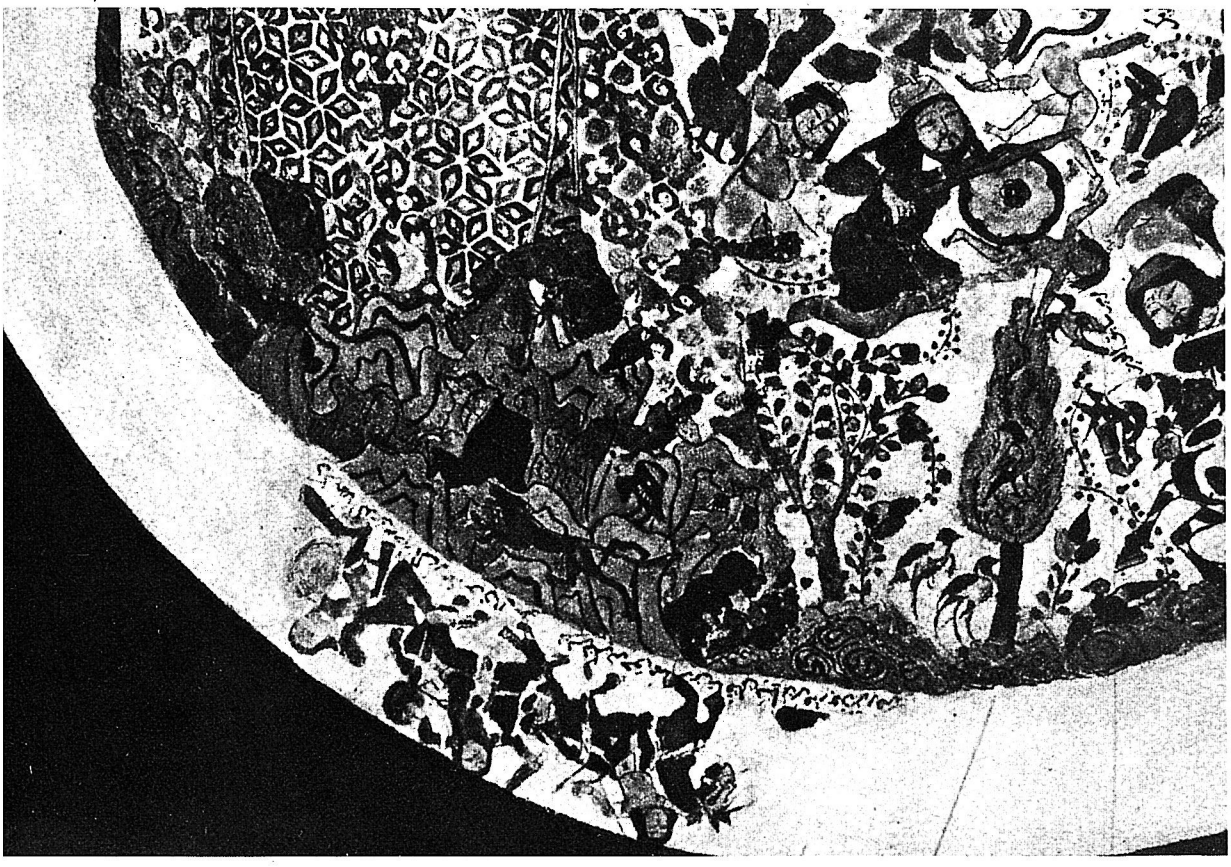
5
Minai-Schale, 12./13.Jh. (Detail), The David Collection, Kopenhagen (nach *The David Collection*. Islamic Art, pl. 62).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000537

6
Minai-Schale, 12./13.Jh., Victoria and Albert-Museum, London (Originalaufnahme).



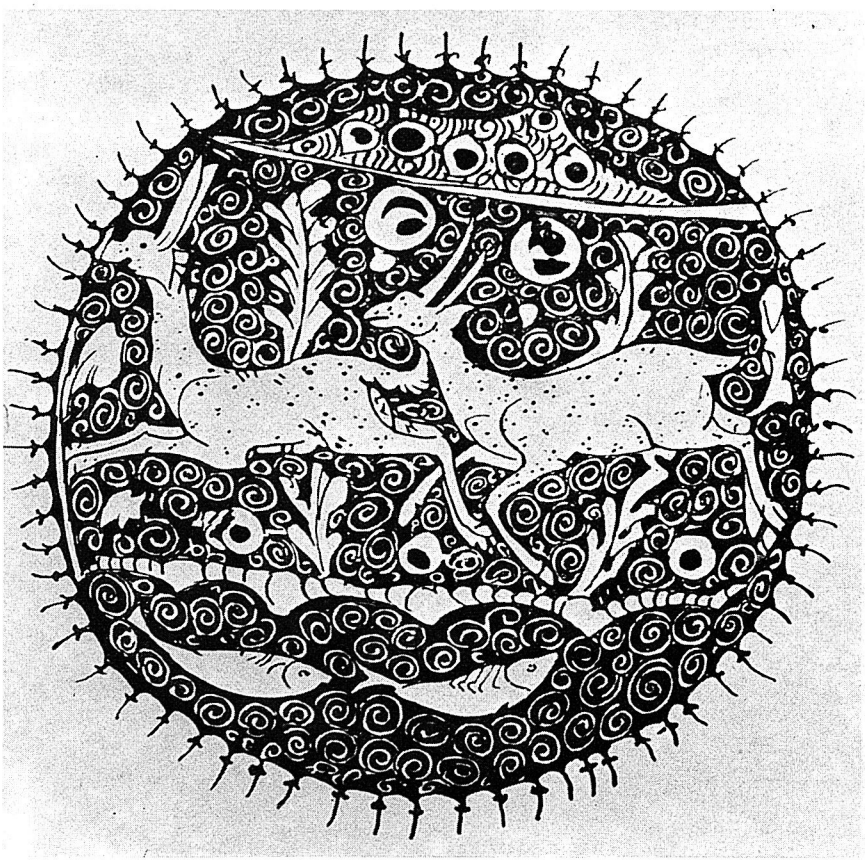
7
Detail einer Minai-Schale, frühes 13.Jh., Freer Gallery of Art, Washington (Originalaufnahme).



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000538



8
Lüster-Schale, „Gurgan", frühes 13.Jh., Museum Teheran (nach M. BAHRAMI: *Gurgan Faiences,* pl. LXXIV).



9
Zeichnung nach einer Lüster-Schale, „Gurgan", frühes 13.Jh. (nach M. BAHRAMI: *Gurgan Faiences,* fig. 28).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000539

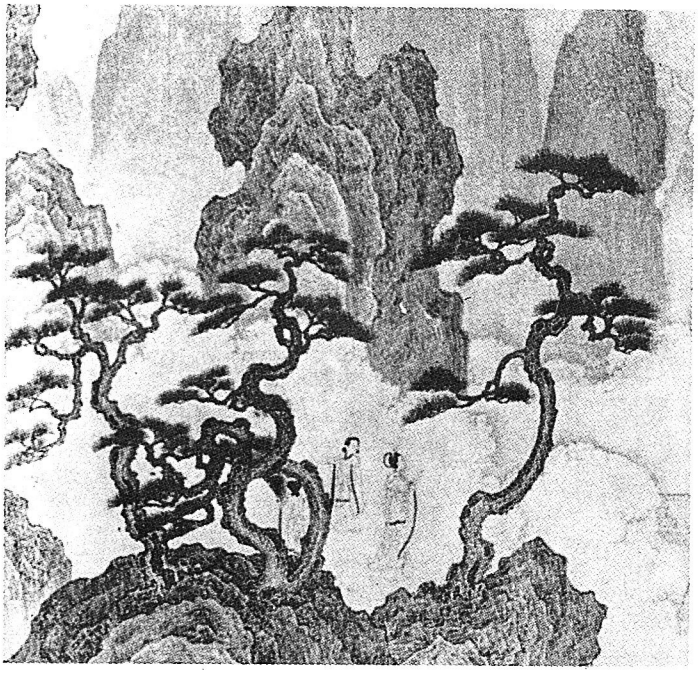
10
Minai-Schale, 12./13.Jh. (nach A.U. Pope: *Survey of Persian Art*. X, pl. 693).



11
Miniatur des *Varqah und Gülšāh*-Romans, 1.Drittel 13.Jh., Nordpersien, Top Kapu Saray, Istanbul (Originalaufnahme).



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000540



12
Detail einer Sung-Malerei, 11.Jh., Freer Gallery of Art, Washington (nach: J. and A.H. BURLING: *Chinese Art,* 104).



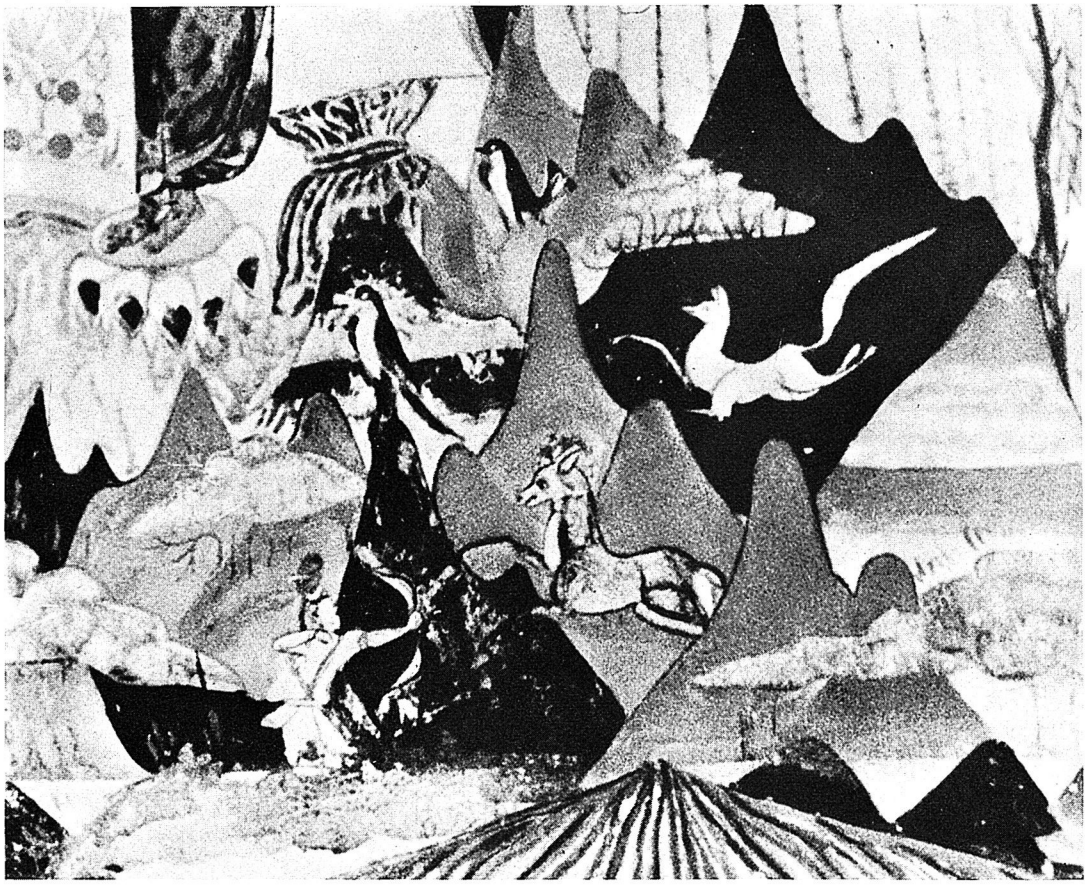
13
T'ang-Malerei aus dem Grab des Prinzen Chang Huai, 706 (nach *Archaeological Treasures Excavated in the People's Republic of China.* Chinesischer Katalog. 1975, Abb. 131).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000541

14
T'ang Seidenstoff aus dem Schatz des Shosoin (Nara).



15
Detail einer Wandmalerei von Tunhuang, Grab 285, 6.Jh. (nach A. DE SILVA: *The Art of Chinese Landscape Painting*, 74).



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000542

Man huldigte aber auch den Jagdfreuden im königlichen Park. Literarisches Zeugnis hierfür ist wiederum Farūḫīs Bericht über den Palastgarten Maḥmūd's I. in Balḫ: „Parts of it are praised as hunting grounds, and other parts are proper for feasting.[36] „Wir gewinnen hier eine wichtige Einsicht in das Konzept des königlichen Gartens, der in verschiedene Bezirke eingeteilt war für die jeweils verschiedenen höfischen Aktivitäten, eine Planung, die sehr wahrscheinlich auch dem seldschukischen Palastgarten zu Grunde lag.

Vor allem illustriert jedoch unser eigenes Bildmaterial überzeugend den „Jagdgrund" des Palastgartens. Wir begegnen ihm in den Reiterkavalkaden zwischen Zypressen oder Granatzweigen, in den quer über das Schalenfeld galoppierenden Reitergruppen zwischen Granatapfelbäumen,[37] im einzelnen königlichen Reiter im Zentrum von Zypressen und ausgedehnterem Gartengelände (Abb. 6). Vor allem aufschlußreich sind aber Minai-Malereien mit dem stärker räumlich aufgefaßten Ensemble von Baum und See. Wir lernten hier höchst effektvolle Ensembles kennen mit dem Reiterpaar im dramatischen Kampf mit dem Panther (Abb. 4) oder mit dem in vollem Galopp einer unsichtbaren Beute nachjagenden Jagdhund unter herbstlichem Blätterfall (Abb. 5). Den höfischen Charakter der Reiter betont im übrigen der königliche Baldachin, der ihnen gelegentlich, wie dem Thronbild, beigegeben ist[38], sowie die höfischen „Entertainer", Musikanten oder Tänzer.[39] Auch die „magischen" Sphingen gehören dazu, die bevorzugten Fabelwesen im seldschukischen Figurenprogramm, Schützer des höfischen „Ambiente."[40]

---

[36] HANAWAY: *Op. cit.*, 48.

[37] Siehe Anm. 1 und 6.

[38] Zum Baldachin siehe die Minai-Schale vom Jahr 1187 mit dem fürstlichen Reiter und Gefolge (POPE: *Survey*. X, pl. 686) oder eine Lüsterschale vom 12./13. Jahrhundert (G. FEHERVARI: *Islamic Pottery*. A Comprehensive Study based on the Barlow Collection. London 1973, Pl. 47, No 107.

[39] Zu den „Entertainern" siehe Minai-Schalen des 12./13. Jahrhunderts (A. LANE: *Early Islamic Pottery*. London 1947 oder R.L. HOBSON: *A Guide to the islamic Pottery*. 1932, fig. 51). Interessant ist auch eine Minai-Flasche vom 13. Jahrhundert mit einem Musikantenfries oberhalb der Reiterszene (POPE: *Op. cit.*, pl. 661). Er erinnert an die alte iranische Sitte der Musik-„Bands", die zur höfischen Jagd gehörten, wie an den Felsreliefs vom Taqibostan (R. GIRSHMAN: *Persian Art*. New York 1962, 195 f). Das Motiv wird wieder aufgenommen in einer Omayyadischen Fußboden-Malerei von Qaṣr Ḫair al-Ġarbī aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts (OTTO-DORN: *Kunst des Islam*. Baden-Baden 1964, 49).

[40] Die Sphingen erscheinen paarweise oder als Fries (HOBSON: *Op. cit.*, fig. 52

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000543

Ein „Paradieses-Ensemble" scheint sich hingegen in einer Gruppe von streng symmetrisch konzipierten Reitern in heraldischer Pose abzuzeichnen, die den Lebensbaum flankieren.[41] Zuweilen ist diesen „heraldischen" Reitern auch ein Pfauenpaar beigegeben, ein Zusammenspiel, das den Paradiesesgedanken dieser Ensembles noch verstärkt. Sie erinnern im übrigen an die konventionellen Reiterpaare, die als „Hüter" des Lebensbaumes fungieren und die sich besonders auf früh-islamischen, in sasanidischer Tradition stehenden Reiterpaaren verfolgen lassen, die zwischen dem 8. und 10. Jahrhundert zu datieren sind.[42]

Zum Jagdthema im Palastgarten gehört aber auch eine Serie von Tierfiguren auf Lüsterschalen, die sich zwischen 1210 und 1217 datieren lassen. Sie erscheinen einzeln oder paarig am Seeufer, das Fische und Schlangen beleben und an dem Granatbüsche aufwachsen (Abb. 9). Wir unterscheiden Gazellen,[43] den Wildstier, Löwen und den Panther.

---

oder POPE: *Op. cit.*, pl. 657 auf Minai-Gerät des 13. Jahrhunderts). — Zu dieser Gruppe mit ausgesprochen höfischem Charakter gehören weitere Minai-Beispiele vom frühen 13. Jahrhundert, so die Schale der Freer Gallery mit Falkenjagd und Kormoranen am See (E. ATIL: *Ceramics*, 88, Nr. 38), die Schale vom Victoria and Albert Museum mit „Entertainern", Höflingen und Sphingen (E. BAER: *Sphinxes and Harpies in Medieval Islamic Art.* Jerusalem 1965, pl. XXXVII), sowie die Schale der Barlow Collection (G. FEHERVARI: *Islamic Pottery.* A Comprehensive Study based on the Barlow Collection. London 1973, pl.H). Eine spezifische Note erhält unser Thema in der Darstellung auf der um 1200 zu datierenden Schale (ehemals A. GARABED, London) mit grotesken Tänzern, die hohe, spitze Mützen tragen, die möglicherweise eine besondere Art höfischer Belustigung aus bestimmtem Festanlaß andeutet. (R. ETTINGHAUSEN: *The Dance with Zoomorphic Masks and other Forms of Entertainment seen in Islamic Art.* In: Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A.R. Gibb. Leiden 1965, fig. 1).

[41] Vgl. eine Minai-Schale vom 12./13. Jahrhundert aus dem Victoria and Albert Museum (LANE; *Op. cit.*, fig. 69 B) mit einem „Entertainer" — Fries, also der Verquikkung zweier Bedeutungs-Ebenen, der höfischen und paradiesischen, oder die Lüsterschale vom 12./13. Jh. (FEHERVARI: *Op. cit.*, pl. 47, No. 107).

[42] In einigen der frühislamischen Stoffe sitzen die Reiter auf Fabeltieren und verstärken so die „magische" Sphäre um den Lebensbaum (F. SARRE: *Die Kunst des alten Persien.* Berlin 1923, Taf. 98, 99 und GIRSHMAN: *Op. cit.*, fig. 290). In anderen Beispielen erscheinen Falkner und Bogenschützen am Palmbaum, dem ausgesprochenen Paradieses-Symbol (GIRSHMAN: *Op. cit.*, fig. 288 und J. BECKWITH: *Caskets from Cordoba.* London 1960, fig. 17, ein wahrscheinlich omayyadischer Seidenstoff, und fig. 18, wohl Buyidisch vom 10./11. Jahrhundert). Eine interessante Variante der Reiter als Schützer des Lebensbaumes sind die Kavaliere auf einer spanisch-omayyadischen Elfenbein-Pyxis vom Jahr 968, die die Früchte der Dattelpalme „rauben" (BECKWITH: *Op. cit.*, pl. 17). Auch ein byzantinischer „imperialer" Seidenstoff von Mozac vom 8. Jahrhundert nimmt das Thema der Jäger am Lebensbaum auf (GIRSHMAN: *Op. cit.*, fig. 421).

[43] Vgl. BAHRAMI: *Gurgan Faiences*, pl. 50, 52-53, 55, 68. Ein ganzes Rudel von

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000544

Auch hier haben wir es sehr wahrscheinlich mit einem abgegrenzten Gartenbezirk zu tun, der dem Tiergehege vorbehalten war, in dem das für die Jagdlust des Herrschers bestimmte Wild gehalten wurde. Auch der Elefant, der auf einer der 1214 datierten Lüsterschalen am See entlang trabt, eine fürstliche Person in der *Haudağ* tragend, hatte sehr wahrscheinlich seinen Platz im königlichen Tiergehege.[44] Er erinnert uns im übrigen an den Wildpark im Palastbezirk der Abbasiden Khalifen in Sāmarra, von 5 km Länge, der von einer Mauer umgeben war, „die eine schöne, weite Ebene umfaßte, und hinter der Mauer war Wild wie Gazellen, Wildesel, Hirsche, Hasen und Strauße." Hier werden außerdem auch Löwen und Elefanten erwähnt, und sogar der Kampf zwischen einem Löwen und Elefanten wird als besondere Attraktion hervorgehoben.[45]

Ein Tierpark existierte sehr wahrscheinlich auch im anatolischen Seldschukenpalast in Kobadabad, dem Geländebefund und den Fliesenmalereien nach zu schließen, die dort aufgefunden wurden. Sie überraschen durch eine Fülle von jagdbarem Wild, Hase, Gazelle, Hirsch, Wildesel, Bergziege, Bär, Panther, Fuchs und Löwe, abgehoben von Granatzweigen und Arabeskwerk, die sich hier auf dem Fliesenwerk tummeln, fraglos Abbilder des Jagdgetiers im realen Jagdgrund.[46]

Neben den dramatischeren Hofaktivitäten lädt der Garten aber auch zum idyllischen Beisammensein ein. Zahlreich sind die Beispiele der Minai- und Lüsterware mit dem Thema des Liebespaares, die unter der Zypresse, gelegentlich auch unter dem Granatapfelbaum oder Laubbaum hocken. Beide scheinen in beschauliches Gespräch vertieft (Abb. 10), sind auch der Musik hingegeben, zum Beispiel dem Harfenspiel, oder huldigen dem Trunk.[47] Ihren höfischen Charakter kennzeichnen auch hier — wie im Falle des Thronbildes oder der fürstlichen Reiter — der königliche Baldachin, ebenso wie der prunkvolle Kopfputz und die Brokatgewänder, an denen die Tirazstreifen mit Kufi-Inschriften und

---

Gazellen erscheint auf einer Lüster-Stern-Fliese vom Jahr 1236 zwischen Gebüsch über dem See (BAHRAMI: *Recherches sur les Carreaux*, fig. 37).

[44] BAHRAMI: *Gurgan Faiences*, Pl. LVII.

[45] OTTO-DORN: *Kunst des Islam*, 73.

[46] OTTO-DORN: *Bericht über die Grabung in Kobadabad* 1965, 172 f., Abb. 11, 12 und *Bericht über die Grabung in Kobadabad 1966*, Abb. 6, 18, 19, 21, Taf. c,d.

[47] So auf Minai-Schalen des 12./13. Jahrhunderts (POPE: *Survey*. X, Pl. 652, 653).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000545

eine reiche Ornamentik zum Teil mit Vogel- und Sphingen-Mustern hervorstechen. Auch die zum Teil auffällige Gesichts-„Tätowierung" gehörte fraglos zum höfischmodischen Zubehör.[48] Ein Gegenbild zum Liebespaar an der Zypresse hat sich in den *Varqah und Gülšāh*-Miniaturen erhalten, auf der die Liebenden, unterhalb einer mächtigen Zypresse, voneinander Abschied nehmen (Abb. 1).

Das Thema des Liebespaares, das sich im Garten mit Wein und Musik vergnügt, wird häufig in der persischen Liebes-Poesie besungen, so auch bei dem oben zitierten Farrūḫī: „Music of flute and harp comes to my ear from the garden, and now each lover takes wine in hand and strolls toward the garden with a seductive beauty.[49] „Auch das Paar an der Zypresse gehört zum Liebesthema, wie etwa in den melancholischen Versen des Farrūḫī: „My beloved left me, and I went to the garden, gloomy and lovesick because of it... Then I saw the two cypresses beneath we sat and drank cups and bowls of wine. I startet to wail, and both of my sleeves and my lap were colored by the teers of blood that I wept."[50]

Auch die „Versammlung" von Höflingen in der Seelandschaft verdient Erwähnung. Bei einer dieser Gruppen auf einer sternförmigen Lüsterfliese, etwa um 1250 zu datieren, handelt es sich möglicherweise um eine *mağlis* von Gelehrten oder Literaten, worauf das Buch in der Hand des einen zu deuten scheint.[51] Von konventionellerem Charakter ist die Malerei einer Lüsterschale vom Jahr 1219. Hier erscheinen zwei symmetrisch angeordnete Gruppen, die mit rhythmisch geneigten Köpfen die Zypresse im See flankieren.[52]

Wir sollten aber auch die Symbolkraft der Zypresse selbst nicht vergessen. Sie ist in der persischen Dichtung konventionelles Sinnbild weiblicher Schönheit.[53] Sie hat zugleich aber auch religiösen Charakter als der Baum, der von Moḥammed selbst in Khorasan gepflanzt wurde.

---

[48] Otto-Dorn: *Die Menschliche Figurendarstellung*, 123 ff.

[49] Hanaway: *Op. cit.*, 52.

[50] Hanaway: *Op. cit.*, 55.

[51] Siehe H. Glück und E. Diez: *Die Kunst des Islam* (Propyläen-Kunstgeschichte V). Berlin, 1925, T. 420.

[52] Pope: *Op. cit.*, pl. 707 A,

[53] Etwa besungen von dem Dichter Muᶜizzī im 11. Jahrhundert: „Whereever you see one of its (the garden's) roses or cypresses beside a stream, you think of a houri's face or your beloved's figure" (zitiert nach Hanaway: *Op. cit.*, 47).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000546

Sie wird außerdem dem himmlischen Tuba-Baum des Koran verglichen.[54] Vor allem aber gilt sie in ihrer Eigenschaft als immergrüner Baum, der nicht „stirbt" als Unsterblichkeitssymbol, was in späterer Zeit die von Zypressen-Hainen bestandenen osmanischen Friedhöfe in der Türkei belegen.

Auch im Granatapfelbaum, der neben der Zypresse die Szene beherrscht, leben sehr wahrscheinlich die alten Vorstellungen des Paradiesesbaumes nach, wie wir bereits im Zusammenhang mit den heraldischen Reitern als „Hütern" des „Lebensbaumes" am See andeuteten.[55] Offenkundig ist dieser Symbolcharakter des Granatapfelbaumes in den Fliesenmalereien des Seldschukenpalastes in Kobadabad lebendig, auf denen der thronende Fürst in Granatzweige greift, oder den Granatapfel in der Hand hält, also sozusagen in eine Paradieses-Sphäre „entrückt" ist.[56]

Möglicherweise klingt auch im Gewässer unserer Seeprospekte die Idee vom Unsterblichkeit gewährenden Lebenswasser an, die vorgeprägt ist im altiranischen Bundahišn, in der Lebensquelle Ardvīçūra Anāhita, in der der Baum des Lebens, Gokarndrat, steht[57] und die sich wiederholt in den islamischen Legenden von der Lebensquelle, bei der al-Ḫadir wohnt.[58]

---

[54] HANAWAY: *Op. cit.*, 47 und A. SCHIMMEL: *The Celestial Garden in Islam.* In: The Islamic Garden. Dumbarton Oaks, Washington 1976, 28.

[55] Vgl. Anm. 42.

[56] OTTO-DORN: *Die Menschliche Figurendarstellung.* Abb. 7, 8, 8a, 23 und 24. Die nächsten Vorläufer des Granatapfel-Motivs sind bekannt vom sasanidischen Stuckdekor aus Um-Zaᶜatir bei Ktesiphon (K. ERDMANN: *Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden.* Berlin 1943, Abb. 50) sowie von dem Persien benachbarten christlich-armenischen Kunstbereich, so von den Steinreliefs der Kirche von Zvartnotz vom 7. Jahrh. zwischen 915 und 921 zu datieren (vgl. N. STEPANIAN-A. TCHAKMAKTCHIAN: *L'Art décoratif de l'Arménie Mediévale.* Leningrad 1971, fig. 32 und S. DER NERSESSIAN: *Aght'amar.* Cambridge 1965, fig. 3 und 39).

[57] F. WINDISCHMANN: *Abhandlungen und Sagengeschichte des Alten Iran* (Zoroastrische Studien). Berlin 1863, 171. Hierzu gehört auch die altiranische Vorstellung des Bundahišn, vom Baum Allsamen, der zunächst dem Baum Gaokerena oder Gokart (der weiße Hom) im Meer Frhānkrt wächst. (*Op. cit.*, 168 f., 251).

[58] *Handwörterbuch des Islam.* Leiden 1941, 287. Auf al-Ḫadir und die Lebensquelle wird auch in einer späten Beschreibung eines königlichen Gartens in Kabul im 17. Jahrh. von Ṣāᵓib of Täbriz angespielt: „Khizr tried his luck in the darkness searching for the water of life; you are invited here to take eternal life from its streams." (HANAWAY: *Op. cit.*, 47). Auf die mystisch-allegorische Bedeutung des Wassers und des Fisches im Wasser geht ETTINGHAUSEN in seiner neuen Interpretation der Lüsterschale der Freer Gallery vom Jahr 1210 ein (GUEST-ETTINGHAUSEN: *Op. cit.*, 61).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000547

Endlich mögen auch die Vögel, die Baum und See bevölkern, ihren mehrdeutigen Sinn haben. So sind etwa die Nachtigallen, die zum Ambiente des persischen Gartens gehören, und die fraglos auch im Vogelpark unseres Palastgartens heimisch sind,[59] vielbesungene Frühlingssinnbilder.[60] Sie sind aber auch „preacher of the birds, or the leader of the musical groups, who induces the garden to ecstatic dance".[61] Der Frühlingsgarten mit Bäumen und Vögeln erscheint auch in mystischer Sicht, wenn es bei Manūchihrī heißt: „The orchard is like a mosque and the branches of the trees are bowing down in prayer. The dove is the muezzin and his voice is the call to prayer,"[62] oder bei Ğalāladdīn Rūmī: „The trees are engaged in ritual prayer and the birds in singing the litany".[63]

Schließlich wird der königliche Garten in der persischen Dichtung zum Abbild des Paradieses selbst, wobei sich Erinnerungen an das koranische Paradies mit dem poetischen Enthusiasmus des Frühlingserlebnisses mischen.[64]

Wenden wir uns abschließend der Herkunftsfrage unserer verschiedenen Landschafts-Prospekte zu. Zwei völlig verschiedene Ursprungs-„Modelle" sind hier feststellbar. So lassen sich die Lüstermalereien mit dem schematisierten Gewässer und horizontal gegliederten Zonen auf spät- oder nachsasanidische Silberschalen zurückverfolgen. Auch dort nimmt die Wasserfläche das untere Schalensegment ein, und auch dort spielen sich im Hauptfeld Figurenthemen verschiedenster Art ab, Jagd, mythologische Vorgänge oder Tierszenen.[65] Jedoch unterscheiden sich vor allem letztere, die häufiger auch mit einem zentralen Baum komponiert sind, im heraldischen Charakter und in ihrer schablonenhaften Stilisierung deutlich von der Lebendigkeit des seldschukischen Tierstils.

---

[59] BAHRAMI identifiziert zum Beispiel die beiden adessierten Vögel im Granatgebüsch über dem See vom Jahr 1267 auf einer Lüster-Stern-Fliese als Nachtigallen. (*Op. cit.*, 102, fig. 46).

[60] Vgl. etwa HANAWAY: *Op. cit.*, 51 f.

[61] SCHIMMEL: *Op. cit.*, 38.

[62] HANAWAY: *Op. cit.*, 51.

[63] SCHIMMEL: *Op. cit.*, 25.

[64] Ausführlicher handelt darüber HANAWAY: *Op. cit.*, 48-53.

[65] F. SARRE: *Die Kunst des alten Persien.* Berlin 1925, Taf. 112 und K. ERDMANN: *Die Kunst Irans zur Zeit der Sasaniden.* Berlin 1943, Taf. 71-73, 75.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000548

Völlig anderen Inspirationen unterliegen hingegen die Landschaftsdarstellungen der Minai- und Lüstermalereien mit ausgesprochenem Realitätsgehalt, wie wir oben ausführten, etwa in gewissen räumlichen Effekten oder im naturnahen Erfassen einer bisher unbekannten Vogel-Invasion. Anregungen zu diesem neuen Landschafts-Realismus gehen fraglos von Vorbildern chinesischer Kunst aus, deren Impulse auch auf andere Gebiete seldschukischen Kunstschaffens nachhaltig einwirkten. [66] Hier finden wir vor allem in Beispielen der T'angzeit (618-906) die nächsten Vorbilder zu unseren Landschafts-Elementen. Wir entdecken dort zum Beispiel den knorrigen, gewundenen Baum, der in einer der *Varqah und Gülšāh*-Miniaturen auftaucht (Abb. 11) und der von der T'angzeit ab [67] zum Leitmotiv chinesischer Landschaftsmalerei wird, wie etwa im Detail eines Sung-Bildes des 11. Jahrhunderts in der Freer Gallery of Art, Washington (Abb. 12). Oder wir finden die Entsprechung zum Baum, der vom Bodenhügel aufsteigt (Abb. 7), oder zur räumlich konzipierten Jagdszene am Baum und See in den neuerdings entdeckten T'ang-Malereien in der Grabkammer des Prinzen Chang Huai vom Jahr 706. Bereits das Thema ist verwandt. Hier sind Falkner zu Fuß mit dem Jagdhund in räumlichem Ambiente vor dem Baum arrangiert (Abb. 13). Auch hier ist ein Bodengrund angedeutet ähnlich dem unserer Minai-Malereien (Abb. 7). Der Hund seinerseits, der im Zentrum steht und den Baum überschneidet, ist eine Art Gegenstück zum galoppierenden Jagdhund, der auf einer unserer Minai-Schalen, einem Reiterpaar zugehörig, am Baum mit den fallenden Blättern vorbeigaloppiert (Abb. 5). Endlich frappiert das gleiche intensive Interesse am Vogelmotiv, das in

---

[66] Vor allem die Keramik-Produktion ist stark von China her beeinflußt. LANE: *Op. cit.*, 3, 9, 31-34. Auch der Dekor seldschukischer Metallspiegel ebenso wie Keramik-Figurinen haben mit großer Wahrscheinlichkeit chinesische Vorbilder (M. ROGERS: *China and Islam, The Archaeological Evidence in the Mashriq.* In: Islam and the Trade of Asia, Oxford 1970, 67-81). Bisher nicht beachtet sind auch ikonographische Abhängigkeiten, so etwa der innerasiatisch-chinesische Tierzyklus (OTTO-DORN: *Darstellungen des Turco-Chinesischen Tierzyklus in der Islamischen Kunst.* In Memoriam F. Diez. Istanbul 1963, 132 ff., Abb. 1-4). Hierzu gehören auch Einzelthemen, wie der „sitzende Tänzer", die Musikgruppe, die Polospieler und vor allem das Bild des Drachen, die Vorgänger im chinesischen Kunstbereich haben, wie schließlich der neue Realismus seldschukischen Tierstiles ganz allgemein (siehe dazu OTTO-DORN: *Figural Art in Sacred Seljuc Architecture*, Abschnitt „dragon" und „conclusion").

[67] Teil eines Wandschirmes vom Schatzhaus des Shosoin in Nara (Japan), 8. Jh. *Treasures of the Shosoin.* Shosoin Office. Tokyo 1965.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000549

den Minai- und Lüstermalereien wie in den *Varqah und Gülšāh*-Miniaturen Baum, See und imaginären Luftraum belebt. Es beherrscht gleichermaßen die Kunstszene der T'angzeit, Vögel fliegen auf vom Wipfel, wie in der Grabmalerei mit den Falknern (Abb. 13), oder umschwirren und flankieren den Baum, wie auf dem Stoff aus dem Schatzhaus des Shosoin in Nara (Japan) (Abb. 14), dessen kostbare Objekte 756 in diesen Schrein gelangten. Als dichter Schwarm sind sie bis in die Tiefe des Raums zu verfolgen in der Landschaft der Biwa-Laute aus dem gleichen Schatz.[68] Vögel bevölkern ganz allgemein Gegenstände der T'ang Kleinkunst, wiederum am besten illustriert in den Schätzen des Shosoin, zum Beispiel in einer Lack-Henkelkanne, in Spiegeln und Spiegelkästen, in Musikinstrumenten, Holzkästen, Spieltisch und Spielsteinen oder Zollstäben.[69] Sie sind frei in der Fläche komponiert oder in die dichte Fülle des Blütenwerks eingefügt, was den Gedanken nahelegt, diese wahre Vogelleidenschaft auch für die Schwärme der „Kašān-Vögel" verantwortlich zu machen, die ihrerseits in ein „horror vacui-Milieu", das der Lüstermalereien, einkomponiert sind.[70]

Auch zur Berglandschaft der Minai-Schale mit der belagerten Feste bestehen frappierend enge Zusammenhänge mit chinesischen Prototypen. Die Konzeption von stilisierten Bergstrukturen, gefüllt mit Wild und Jagdszenen, ist bereits seit der Hanzeit, also zwischen dem dritten vor- und dem dritten nachchristlichen Jahrhundert vom Reliefdekor auf Tonziegeln, „Hügelurnen" oder kostbarem, in Gold eingelegtem Gerät bekannt.[71] Dieses Schema lebt fort in den Wandmalereien Zentralasiens, vor allem in den Höhlenbildern von Tunhuang des 6. Jahrhunderts, die als die direkten Vorbilder unseres seldschukischen Beispiels gelten müssen (Abb. 15). Auch hier ist die Bergformation vielfarbig und abstrakt-kubisch geformt und auch hier hält sich das flüchtige Wild versteckt, bedroht vom Schützen wie in den Han-Vorlagen.

---

[68] *Op. cit.* pl. 5. Hierher gehören auch die beiden Baum-Landschaften einer „Kin"—Harfe aus dem *Shosoin*: *Op. cit.* pl. 9.

[69] *Op. cit.* pl. 80, 56-59, 61, 66, 29.

[70] Die „Kašān-Vögel" sitzen im Arabeskwerk von Mihrab-Fliesen und zwischen Arabesken und Figurenszenen auf Lüstersternen und Lüsterschalen (R. ETTINGHAUSEN: *Evidence for the Identification of Kashan Pottery.* Ars Islamica 1936, III, 1, figs. 1, 3 und 4).

[71] Vgl. M. FEDDERSEN: *Chinese Decorative Art.* London 1961, fig. 9, A. DE SILVA: *The Art of Chinese Landscape Painting.* New York 1967, 37 und W. SPEISER: *The Art of China.* New York 94, 95.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000550

Verbindungswege zwischen China und dem Seldschukenbereich sind zu dieser Zeit vielfältig. Chinesische Importe wurden über die Landroute, die alte Seidenstraße, die China mit dem Mittelmeer verband, geleitet. Daneben florierte aber im 12. und 13. Jahrhundert vor allem der Seeverkehr, wobei die Schiffe von Kanton aus, Indien umschiffend, den persischen Golf erreichten.[72] Schließlich spielte aber auch eine politische Konstellation eine Rolle, hervorgerufen durch die Karaḫitay. Dieses mongolische Volk, ein Zweig der chinisierten Ḫitay (Líao), die Nordchina beherrscht hatten, war nach dem Untergang der Ḫitai-Dynastie nach Zentralasien, und zwar bis nach Westturkestan (Transoxanien), abgewandert und hatte dort an der Ostgrenze des Großseldschukenreiches den Sultan Sandschar im Jahr 1141 entscheidend geschlagen. Es ist anzunehmen, daß neben dieser kriegerischen Auseinandersetzung auch Kulturgut der Karaḫitay, die ihrerseits weitgehend T'angvorbilder adaptiert hatten,[73] an die Seldschuken vermittelt wurde.

Über alle diese Kanäle müssen Vorbilder chinesischer Landschaftssujets, ähnlich denen, die wir von den Malereien der T'ang-Grabkammer des Prinzen Chang Huai oder von den Objekten des Shosoin-Schatzes her kennen, in den seldschukischen Kulturbereich Eingang gefunden haben.

Das hier besprochene Landschaftsthema hat einige interessante Erkenntnisse erbracht. So konnten wir die Landschaftsprospekte als Teilbereiche des königlichen Gartens identifizieren, der als Schauplatz höfischer Aktivitäten wie dem Thronzeremoniell, dem Bankett, dem Jagdvergnügen diente, aber der auch zur idyllischen „Romanze" einlud. Ferner ließen sich zwei unterschiedliche Kulturbereiche feststellen, die auf die verschiedenen Serien von Landschaftsdarstellungen einwirken. Im einen Fall sind iranisch-sasanidische Vorbilder verantwortlich, und zwar gilt dies für eine Reihe von Lüstermalereien mit horizontaler Gliederung und schematisiertem Seeprospekt. Die andere Gruppe hingegen, mit starkem Realitätsgehalt und überraschender Naturnähe der Vogelwelt,

---

[72] Siehe dazu F. Hirth-W.-W. Rockhill: *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chi.* Amsterdam 1966, 9f., 14 ff., 18 ff., 22 ff., 122 ff.

[73] Über Gesellschaft und Kultur der Karaḫitay siehe K. A. Wittvogel: *History of Chinese Society, Liao.* Transactions of the American Philosophical Society, Philadelphia. New Series, 36 (1946) 622 ff., 657-674.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000551

ist von den Landschaftsideen Chinas, und zwar weitgehend von jenen der T'ang-Zeit, nachhaltig inspiriert. Zwar hat der seldschukische Realismus, verglichen mit der Naturnähe und Raumwirkung chinesischer Vorbilder, einen noch formelhaften Charakter. Indes kündigt sich hier eine neue Landschafts-Konzeption an, die sich in der raumerfüllten, chinesisch-mongolischen Miniaturenmalerei vom frühen 14. Jahrhundert zum ersten Mal voll entfaltet.[74]

Endlich wurden wir auch aufmerksam auf die verschiedenen Bedeutungsvorstellungen, die den Landschaftsprospekten zu Grunde liegen. Sie sind nicht nur attraktiver Schauplatz höfischer Geschehnisse, sondern deuten zugleich auch die Paradieses-Sphäre an, wie wir sahen, oder aber auch den „magischen Raum", in dem Fabelwesen, Greife und Sphingen sich aufhalten als Beschützer des höfischen Milieus.

[74] Vgl. dazu vor allem die Miniaturen der Täbriz-Schule, M. Ş. Ipşiroğlu: *Saray Alben*. Wiesbaden 1964, Taf. V-X.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000552

INNERISLAMISCHER PLURALISMUS

VON

RUDI PARET

Der Umstand, daß in der islamischen Welt verschiedene Ansichten und Formulierungen nebeneinander vertreten und toleriert werden, gilt unter den Muslimen schon lang als eine besondere Gnadenbezeigung Gottes. Man kann sich dabei auf einen Satz des sogenannten *Fiqh akbar I* berufen, einer Art Glaubensbekenntnis, das dem 767 verstorbenen Abū Ḥanīfa zugeschrieben wird. Der Satz lautet: *iḫtilāfu l-ummati raḥmatun*, wörtlich übersetzt: Die Meinungsverschiedenheit der Gemeinde ist Gnade.

Es ist nun fraglich, ob *Fiqh akbar I* tatsächlich von Abū Ḥanīfa stammt, und ob der besagte Spruch schon von Anfang an darin gestanden hat. Aber darauf braucht hier nicht eingegangen zu werden. Die folgenden Ausführungen konzentrieren sich auf die gedankliche Entwicklung und Meinungsbildung der späteren Zeit. Es soll darauf hingewiesen werden, daß der Spruch im Lauf der Jahrhunderte eine gewisse Umdeutung erfahren hat. Zuerst muß allerdings klargestellt werden, was ursprünglich damit gemeint war. Den Schluß bildet — vom Endergebnis der Entwicklung her gesehen — eine kurze Betrachtung allgemeiner Art.

I

Die ursprüngliche Bedeutung von *iḫtilāfu l-ummati raḥmatun* läßt sich aufgrund von Koran- und Ḥadīṯ-Texten bestimmen. Im Koran wird das Auseinandergehen der Meinungen (*iḫtilāf*) immer negativ bewertet und vor allem den „Schriftbesitzern", also Juden und Christen, vorgeworfen (z.B. 2,213; 3,19). In 3,103 werden die Gläubigen aufgefordert, sie sollen allesamt an der Verbindung mit Gott (? *ḥabl allāh*) festhalten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000553

und sich nicht (in verschiedene Gruppen) teilen (hier wird allerdings das Zeitwort *iftirāq* verwendet, nicht *iḫtilāf*). Bei Buḫārī heißt es in einem Abschnitt, der von der Sammlung des Korans im Kalifat von ᶜUṯmān handelt, der Heerführer Ḥuḏaifa ibn al-Yamān (gest. 656) habe, beunruhigt durch die Streitigkeiten über den koranischen Wortlaut, die er auf seinen Feldzügen gegen Armenien und Āḏarbaiǧān unter seinen Leuten erlebt hatte, zum Kalifen gesagt: „Unternimm etwas in dieser Gemeinschaft (der Muslime), ehe sie über die Schrift uneins werden, so wie das (früher) bei den Juden und Christen der Fall war (*iḫtilāfa l-yahūdi wan-naṣārā*)!" (*Faḍāᵓil al-qurᵓān* 3,2). In einem Ḥadīṯ, das aus relativ früher Zeit zu stammen scheint und von Muslim in sein Sammelwerk aufgenommen worden ist (ᶜ*Ilm* 2), berichtet ᶜAbdallāh ibn ᶜUmar, der Gesandte Gottes habe eines Tages zur Mittagszeit (von seiner Wohnung aus) zwei Männer gehört, die laut über einen Koranvers stritten (*iḫtalafā*). Da sei er zu den Leuten herausgekommen und habe sichtlich erzürnt gesagt: „Diejenigen, die vor euch gelebt haben, sind eben an ihrem Streit (*iḫtilāf*) über die Schrift zugrundegegangen". Ibn Māǧa führt einen anderen angeblichen Ausspruch Mohammeds an, der folgendermaßen lautet: „Meine Gemeinschaft wird nicht in einem Irrtum *einer* Meinung sein. Darum haltet euch an die große Mehrheit, wenn ihr seht, daß es zu *iḫtilāf* kommt!" (*Fitan* 8).

Aufgrund solcher Stellen ist anzunehmen, daß *iḫtilāf* auch in dem Spruch *iḫtilāfu l-ummati raḥmatun* (als angeblicher Ausspruch Mohammeds: *iḫtilāfu ummatī raḥmatun*) ursprünglich in abwertendem Sinn gemeint war. Demnach muß *raḥma* etwa soviel bedeutet haben wie „Nachsicht". Der Ton des kurzen, der Kopula entbehrenden Nominalsatzes liegt auf *al-ummati* (*ummatī*). Wenn *innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen* Meinungsverschiedenheit auftritt, läßt Gott Gnade für Recht ergehen. Er kann ja, ganz wie er will, bestrafen oder Gnade walten lassen (29,21: *yuᶜaḏḏibu man yašāᵓu wa-yarḥamu man yašāᵓu*; ähnlich 17,54; in den Versen 3,129; 5,18.40; 48,14 steht anstelle von *yarḥamu man yašāᵓu*: *yaġfiru li-man yašāᵓu*). Besonders deutlich kommt die Alternative zwischen *raḥma* und ᶜ*aḏāb* in 57,13 zum Ausdruck. Schon in einer Besprechung Snouck Hurgronjes von Goldzihers *Die Ẓâhiriten* aus dem Jahr 1884 lesen wir: „In der qijāsfreundlichen Überlieferung ‚Die Meinungsverschiedenheit in meiner Gemeinde ist *raḥmatun*' möchte ich diesen Ausdruck nicht ohne weiteres mit dem Verfasser ‚Ausfluß der göttlichen

Barmherzigkeit' übersetzen. Ursprünglich wird vielmehr (*raḥma* = *ruḫṣa*) ein Zugeständnis von Gott, der menschlichen Schwäche wegen, gemeint sein." (*Verspreide Geschriften*. Leiden 1927, VI, 25; vgl. auch *ḏālika taḫfīfun min rabbikum wa-raḥmatun*, Sure 2,178). Ausführlich und grundsätzlich hat unser früh verstorbener Kollege ERWIN GRÄF in einem Brief vom 22.6.73 zum Sachverhalt wie folgt Stellung genommen: „Zu den sunnitischen Texten: Sie bedeuten sicherlich *nicht*: der *iḫtilāf* ist eine Gnade, insofern als der Islam eine dynamische Religion mit kräftig pulsierendem geistigem und geistlichem Leben ist, sondern wohl etwa: die anderen Religionen haben sich durch ihre Lehrdifferenzen ruiniert. Durch Allahs Gnade und Barmherzigkeit brauchen wir bei Meinungsverschiedenheiten nicht gleich nach *kufr* und *bidᶜa* zu schreien, sondern können es uns leisten (indem wir aus der Not eine Tugend machen!), von *iḫtilāf* zu reden; wir lieben ihn nicht, können ihn aber tolerieren. Zum zeitlichen Ansatz: ich meine, die *miḥna* wegen *qurʾān maḫlūq* (1. Hälfte des 9. Jahrhunderts) und Folgeerscheinungen mußten schon überwunden sein. Denn das Wort enthält doch einen Protest gegen die Auffassung: der *iḫtilāf* ist ein Unglück, eine Strafe Gottes!" So weit E. GRÄF. Was den zeitlichen Ansatz angeht, so sei ergänzend bemerkt, daß der Spruch spätestens zur Zeit von Ǧāḥiẓ (gest. 869) und Isḥāq ibn Ibrāhīm al-Mauṣilī (850) bekannt gewesen sein dürfte (NAWAWĪ: Kommentar zum *Ṣaḥīḥ* von MUSLIM. Kairo 1283, IV, 93).

II

Im Lauf der Jahrhunderte hat nun aber der Spruch *iḫtilāfu l-ummati* (bzw. *ummatī*) *raḥmatun* tatsächlich eine Umdeutung erfahren, wobei die Unterschiedlichkeit der Meinungen innerhalb der islamischen Gemeinschaft mehr in positivem Sinn gewertet wurde. Den Ausdruck *raḥma* verstand man in diesem Zusammenhang schließlich nicht mehr als Begnadigung, sondern als Begnadung, nicht mehr als bloßes Zugeständnis, sondern als vollwertiges Geschenk des gnädigen Gottes, worüber sich alle Muslime freuen können. Die Entwicklung verlief sicher nicht gleichmäßig und geradlinig. Aber das Endergebnis ist klar erkennbar: ein innerislamischer oder wenigstens innerhalb der Sunniten anerkannter Pluralismus. Er beschränkt sich allerdings im wesentlichen auf das Recht, und

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000555

innerhalb dieses Bereichs im großen und ganzen auf das Material der vier Rechtsschulen, die sich im Lauf der Zeit durchgesetzt und nun auch gleiche Gültigkeit erlangt haben. Auch in der Koranlesung wird *iḫtilāf* anerkannt. Nachdem sich schon früh das merkwürdige Ḥadīṯ eingebürgert hatte, daß der Koran auf siebenerlei Arten (*aḥruf*) geoffenbart worden sei, ließ Ibn Muǧāhid (gest. 936) eben sieben verschiedene Modalitäten der Rezitation gelten, wozu später weitere drei und vier kamen, sodaß sich theoretisch insgesamt vierzehn Arten des Vortrags ergaben. Für die Grundwahrheiten des Glaubens kommt *iḫtilāf* nicht in Betracht, da sie unumstrittenes Gemeingut sind.

Es wäre eine Aufgabe für sich, den Etappen der Entwicklung aufgrund der einschlägigen Literatur im einzelnen nachzugehen. Schon ab Ende des 8. Jahrhunderts sollen eigene Abhandlungen über *iḫtilāf* vorgelegen haben. Im 9. und 10. Jahrhundert kam die Diskussion zur vollen Entfaltung. Auch aus den folgenden Jahrhunderten sind uns verschiedene Werke über Koranvarianten und über Differenzen in Rechtsfragen überliefert. Noch im 16. Jahrhundert hat sich der Mystiker Šaʿrānī (gest. 1565) mit dem Problem auseinandergesetzt. In der umfangreichen Einleitung zu seinem Werk *Kitāb al-Mīzān al-kubrā* (I-II. Kairo 1351/1932) distanziert er sich von der gegenseitigen Verketzerung der vier Rechtsschulen (I, 24) und zitiert den folgenden Ausspruch von Sufyān aṯ-Ṯaurī (778): „Sagt nicht: Die Gelehrten sind in dem und dem Fall uneins geworden (*iḫtalafa*), sondern sagt: Die Gelehrten haben der Gemeinschaft in dem und dem Fall Raum gegeben (*wassaʿa*)" (I, 24). Šaʿrānī glaubt seinerseits, im Jahr 933/1526-7 eine harmonisierende Lösung des Rätsels gefunden zu haben mit der Annahme, daß die Erfüllung gewisser Gebote den Menschen je nach deren Leistungsfähigkeit in einer schwereren oder leichteren Form vorgeschrieben bzw. zugelassen worden sei (I, 26).

Derartige Aussagen und Überlegungen sind sicher wichtige Beiträge zur Theorie des *Iḫtilāf*. Man darf aber darüber nicht die Geschehnisse vergessen, die sich Jahrhunderte lang in der Öffentlichkeit oder hinter den Kulissen abgespielt haben und manchem, der einer Minderheit angehörte oder einen eigenen Kurs steuerte, zum Verhängnis geworden sind. Erst so nimmt das Bild schärfere Konturen an. Snouck Hurgronje, der noch einmal zitiert sei, weist in einem größeren Zusammenhang darauf hin, daß Vertreter einzelner Lehrmeinungen versuchen mußten, die

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000556

Öffentlichkeit und womöglich auch die führenden politischen oder militärischen Persönlichkeiten für sich zu gewinnen. Gegensätze wurden zuweilen mit Gewalt ausgetragen. Es kam zu Aufläufen und Straßenkämpfen, ja zu Hinrichtungen. Auch der Zufall spielte mit. Schulen, die an abgelegenen Orten gegründet worden waren und sich bereits fortgepflanzt hatten, gingen aus Mangel an Nachwuchs ein zugunsten anderer, die sich in günstigerer Lage durchgesetzt hatten und später immer weitere Kreise in ihren Bann zogen (*Verspreide Geschriften.* II, 306f.). Es war ein vielfaches, schon für die jeweils lebenden Generationen schwer überschaubares Hin und Her, eine mit Explosivstoff geladene Atmosphäre, ehe endlich der Frieden einkehrte und sieben oder mehr Koranlesarten erlaubt und vier Rechtsschulen als gleichberechtigt nebeneinander geduldet wurden.

Es ist merkwürdig und doch auch wieder verständlich, daß die vielen erlaubten „Lesarten" in neuester Zeit kein eigentliches Nachleben gehabt haben. Sie sind im praktischen Gebrauch sogar bis auf zwei zusammengeschrumpft: die des ᶜĀṣim aus Kufa (gest. 745), im Gebrauch im Osten und Zentrum der islamischen Welt, und die des Nāfiᶜ aus Medina (785), im Gebrauch in Nordafrika westlich von Ägypten. Die übrigen sind nur noch auf Tonband konserviert (Labib as-Said: *The Recited Koran.* Princeton 1975). Das System war auf die Dauer zu kompliziert. Im Gegensatz dazu haben die Rechtsschulen gerade in neuerer und neuester Zeit ihrerseits — wenn man so sagen will — Schule gemacht, und zwar im Austausch untereinander. Schon der *Code Morand.* Alger 1916, macht darauf aufmerksam, daß die ḥanafitische Schule eine orthodoxe Schule ist, und daß die von ihr festgelegten Bestimmungen von den Mālikiten befolgt werden können, ohne daß diese deswegen aufhören, gute Muslime zu sein. Laut Šaᶜrānī (s.o.) hätten die großen Theologen und Juristen den Wechsel von Schule zu Schule im Hinblick auf die Anwendung (von Rechtsvorschriften) „in keiner Epoche des Islam" verurteilt (22). Dieser *Code* hat allerdings nie Rechtsgültigkeit erlangt. Aber in der Folgezeit sind in den verschiedenen islamischen Ländern gesetzliche Reformen nach allen Regeln der Kunst eingeführt worden, zuerst — abgesehen von der Türkei, die einen Sonderfall darstellt — in Ägypten. Dabei war nicht selten eben die Möglichkeit des Austauschs von Rechtsgut verschiedener Schulen von ausschlaggebender Bedeutung. Norman Anderson hat die Vorgänge seit Beginn der 50er Jahre über weite Gebiete der islamischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000557

Welt verfolgt und laufend in Fachzeitschriften darüber berichtet, zusammenfassend in *Islamic Law in the Modern World.* New York 1959, völlig neu bearbeitet unter dem Titel *Law Reform in the Muslim World.* London 1976. Im vorliegenden Zusammenhang ist besonders zu beachten, was er in der an letzter Stelle genannten Veröffentlichung über die eklektischen Methoden von *taḫaiyur* und *talfīq* anführt. Mit *taḫaiyur* bezeichnet man in der modernen islamischen Gesetzgebung ein Verfahren, bei dem — besonders im Familienrecht — aus dem Bestand der vier Rechtsschulen, gelegentlich auch aus anderen Autoritäten der frühen Zeit, solche Regelungen beigezogen werden, die am ehesten geeignet sind, Mängel der bisherigen Rechtsordnung auszugleichen. Diese Methode kann natürlich nur unter der Voraussetzung angewandt werden, daß die verschiedenen Schultraditionen untereinander gleichwertig sind. Bei der Methode von *talfīq*, die sich laut ANDERSON seit etwa 1940 mehr und mehr eingebürgert hat, greift man zu demselben Zweck noch weiter aus: Material aus verschiedenartigen Quellen wird „zusammengeflickt" (daher der Name). Gelegentlich werden sogar bei der Šīᶜa Anleihen gemacht. Beispiele aus diesem wichtigen juristischen Bereich können hier schon allein aus Platzmangel nicht angeführt werden.

III

Zum Schluß eine kurze Betrachtung allgemeiner Art, angestellt von einem interessierten Außenseiter, der in innerislamische Verhältnisse weder hineinreden darf noch will, der aber aus der Ferne versucht, sich eine Meinung über den Stand der Dinge zu bilden.

Selbstverständlich ist es erfreulich, daß der Streit der islamischen Rechtsschulen nach Jahrhunderten einem friedlichen Nebeneinander Platz gemacht hat. Das gemeinsame Ziel, dem Gläubigen in seiner Lebensführung den rechten Weg zu weisen, ist in das allgemeine Bewußtsein gerückt. Aber eine Wiederbelebung der erstarrten islamischen Theologie ist damit noch nicht erfolgt. Notwendig gewordene Entscheidungen in Einzelfragen des Rechts werden durch z.T. weit hergeholte Autoritäten gestützt und legitimiert. Eine eigene und grundsätzliche, den Bedürfnissen der heutigen Zeit entsprechende theologische Neuorientierung steht noch aus.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000558

Die frühere Streitbarkeit hat nicht nur innerhalb der sunnitischen Welt einem friedlichen Nebeneinander Platz gemacht. Darüber hinaus scheinen auch Sunniten und Schiiten sich allmählich näher zu kommen. Im Lauf der Jahrhunderte hat man sich eben aneinander gewöhnt. Toleranz setzt voraus, daß man Abstand nehmen kann. Und dies fällt umso leichter, je weiter der Anlaß zu Meinungsverschiedenheiten zurückliegt. Nun gibt es aber in den islamischen Ländern auch Streit und Widerspruch neueren Datums. Der verspätete Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit — wenn man sich kurz so ausdrücken darf — ist noch nicht bewältigt, der Kampf der Geister noch nicht zu Ende geführt. Die Auseinandersetzung findet allerdings auf einer anderen Ebene statt als in früheren Jahrhunderten. Parolen wie Antikolonialismus, Antiimperialismus, Antikapitalismus, Nationalismus und Sozialismus kennzeichnen die Situation. Haßliebe gegen bzw. zu Europa wirkt schon lange mit, Animosität gegen Israel kam hinzu. Man fragt sich, ob unter diesen Umständen der Islam überhaupt noch *der* bestimmende Faktor im Leben derer ist, die sich nominell zu dieser Religion bekennen. In einer nicht unbeträchtlichen Minderheit der gehobenen und geistig regen Bevölkerungsschichten der Städte hat sich jedenfalls das Denken weitgehend säkularisiert. Hier sitzen die Träger des politischen Planens und Handelns. Ihre Ziele sind auf die Änderung ihrer ganzen Lebensgemeinschaft ausgerichtet, auf soziale, wirtschaftliche und staatliche Reformen. Der Umbruch ist in vollem Gang. Altes und neues Gedankengut, Minderwertigkeitsgefühl und übersteigertes Selbstbewußtsein schieben sich übereinander. Leidenschaften, die man für überwunden hielt, kommen wieder an die Oberfläche. Kurzum, die Streitigkeiten der islamischen Rechtsschulen haben sich in Wohlgefallen aufgelöst. Sunniten und Schiiten kommen einigermaßen miteinander aus. Doch Ruhe und Frieden sind in der Welt des Islam noch nicht eingekehrt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000559

LES FRANCISCAINS ET LES LANGUES GRECQUES ET ORIENTALES AU XIIIe SIÈCLE

PAR

MARTINIANO PELLEGRINO RONCAGLIA

Ce n'est pas un lieu commun de fausse modestie si, dès les premières lignes de cette recherche que nous présentons à HANS ROBERT ROEMER (à qui nous lie une amitié de plus de vingt-cinq ans), nous soulignons qu'elle ne peut nullement être exhaustive. Quiconque a quelque familiarité avec les études de l'histoire culturelle du moyen âge n'aura aucune difficulté à nous comprendre. En effet, malgré les apparences, nous sommes encore bien loin de posséder des éditions critiques de tous les maîtres franciscains qui, au treizième siècle, se distinguèrent par leur culture et leur érudition. Une histoire satisfaisante de la littérature franciscaine du treizième siècle reste encore à écrire. Quelques tentatives partielles ont été ébauchées, mais elles ne dépassèrent guère le stade d'ébauche et très souvent monographique. Donc, ce que nous présentons ici n'est qu'un essai dont l'utilité consiste dans le regroupement de noms plus ou moins bien connus et en même temps nous nous proposons d'offrir une synthèse d'orientation sur les possibilités de se faire une idée générale des études orientales chez l'Ordre franciscain des premières deux générations. Nous espérons ainsi offrir une espèce de supplément (pour les études arabes) à l'ouvrage de JOHANN FÜCK: *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1955, 3-25, et de celui de UGO MONNERET DE VILLARD: *Lo studio dell'Islām in Europa nel XII e nel XIII secolo* (Studi e Testi. 110), Città del Vaticano 1944.

Peu après le commencement du XIIIe siècle, les études supérieures passèrent en grande partie des abbayes aux deux grands Ordres religieux qui venaient de naître, les Dominicains et les Franciscains. C'est

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000560

avec fierté que le franciscain anglais Roger Bacon les appellent « Ordines studentes »[1], par opposition aux membres du clergé séculier et aux moines qui négligeaient de plus en plus les études.

Or, quelle fut la position des Franciscains (sans parler des Dominicains) vis-à-vis des études philologiques? A plusieurs reprises les papes du XIIe et du XIIIe siècle interdirent au clergé séculier et aux moines de s'adonner à l'étude des sciences profanes, c'est-à-dire non théologiques[2]. Il y eut toutefois des écoles monastiques qui conservèrent l'enseignement des « artes », mais elles constituèrent de plus en plus des exceptions, sans pour autant disparaître complètement.

L'enseignement des sciences profanes se trouvait dans cette situation lorsque les Dominicains et les Franciscains firent leur apparition sur la scène européenne. En 1228 les Dominicains, par exemple, adoptèrent une attitude assez rude, dictée par les directives romaines: « Que les religieux n'étudient nullement les livres des païens et des philosophes sinon pour y jeter tout juste un regard fugitif. Qu'ils n'apprennent nullement les sciences profanes ni les soi-disant Arts Libéraux, à moins que parfois les Maîtres de l'Ordre ou le Chapitre Général n'accordent quelques dispenses individuelles. Que les jeunes religieux soient contents de se consacrer aux études de théologie »[3]. Cette attitude rigide des Dominicains nous laisse comprendre quelle dût être aussi la conduite des Franciscains à ce propos. On cite une lettre de saint François d'Assise dans laquelle il interdit à ses frères de s'occuper d'études non théologiques[4]. Mais les temps étaient en crise, et cette crise était à l'origine des deux nouveaux Ordres religieux qui se proposaient d'y apporter une solution. Un nouveau dynamisme se mettait en marche: les Dominicains « prédicateurs », les Franciscains « missionnaires », et sans culture et sans langues on ne prêche pas et on ne missionne pas. Ainsi, bien

---

[1] J.S. BREWER: *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam hactenus inedita.* London 1859, 398, 426-427, 432.

[2] A. CALLEBAUT: *Jean Peckham et l'Augustinisme.* Dans: Archivum Franciscanum Historicum 18 (1925), 451-456.

[3] *Constitutiones antiquae ordinis fratrum praedicatorum,* ed. H. DENIFLE. Dans: Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters. I(1885), 22, note 28.

[4] Même si l'authenticité de cette lettre a été mise en doute par OTTOKAR BONMANN: *De authenticitate epistolae S. Francisci ad S. Antonium Patavinum.* Dans: Archivum Franciscanum Historicum 45 (1952), 474-492, cela n'enlève rien à un état d'esprit généralisé à cette époque-là.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000561

vite l'*intelligentsia* franciscaine et dominicaine se prononça pour un changement et, dans un temps relativement bref, les Arts libéraux continuèrent leurs cours normaux dans les couvents et dans les universités. Les programmes de la Faculté des Arts de l'Université de Paris subissaient d'importantes modifications. Après maintes vicissitudes, les écrits d'Aristote et les commentaires d'Averroès se diffusèrent toujours davantage, mettant en crise la théologie au profit de la philosophie. Malgré ces crises culturelles, selon le témoignage compétent du franciscain Roger Bacon[5], nombre de culteurs des Arts connaissaient le grec et d'autres l'hébreu.

Le monde culturel franciscain se divisait en deux courants: le courant anglais, avec Oxford comme centre, et le courant continental, avec Paris comme point d'attraction. L'école franciscaine d'Oxford refusait l'opinion qui faisait loi dans les milieux franciscains de Paris et du continent. Les Arts libéraux trouvèrent bientôt des culteurs zélés dans les milieux franciscains oxfordiens[6]: cela explique le nombre majeur de philologues parmi les Franciscains insulaires. Ces changements étaient — comme nous venons de le rappeler — implicites dans la nouvelle dynamique missionnaire que Franciscains et Dominicains donnaient au cours de l'histoire religieuse de leur temps[7]. Cette impulsion donnée aux études philologiques trouvera sa consécration au concile de Vienne (1311-1312) par un décret qui prescrit l'étude des langues orientales à Paris, à Oxford, à Salamanca, à Bologne, et à la Cour pontificale « partout où elle se trouvera »[8]: nous sommes au début du XIVe siècle,

---

[5] *Compendium studii philosophici*, ed. J.S. BREWER, 434.

[6] JOHN M. LENHART: *Language Studies in the Franciscan Order. A Historical Sketch.* New York 1926, 5-6. L'œuvre classique en la matière reste la version italienne de ILARINO FELDER: *Storia degli studi scientifici nell'Ordine francescano dalla sua fondazione fino a circa la metà del sec. XIII.* Versione dal tedesco. Siena 1911. Cette version avait été revue, corrigée et augmentée par l'auteur lui-même.

[7] HENRICUS DENIFLE et A. CHATELAIN: *Chartularium Universitatis Parisiensis...* II. Parisiis 1891, 154 s., cf. 169.

[8] EWALD MÜLLER: *Das Konzil von Vienne, 1311-1312. Seine Quellen und seine Geschichte.* (Vorreformationsgeschichtliche Forschungen, XII). Freiburg im Br. 1934; J. LECLER: *Vienne.* (Histoire des Conciles Ecuméniques, VIII). Paris 1964. Clément V (1305-1314), en vue de développer les missions chrétiennes en Orient, approuva le *canon 11*, consacré à l'étude des langues orientales et qui avait été sollicité par Ramón Lull: « Hoc sacro approbante concilio, scholas in subscriptarum linguarum generibus, ubicumque Romanam curiam residere contigerit, nec non in Parisiensi, Oxoniensi, Bononiensi et Salamantino studiis, providimus erigendas, statuentes ut in quolibet

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000562

qui tire profit des savants qui, le siècle précédent, s'étaient occupés de philologie grecque et orientale[9].

UNIVERSITÉ DE PARIS.

Guillaume Lebreton.

Le plus ancien *Correctorium* de la Vulgate, écrit par un franciscain, est sans doute celui de Guillaume Lebreton. Son ouvrage est plus connu sous le titre de *Correctorium Sorbonicum*: en effet, le manuscrit du XIIIe siècle qui nous est parvenu (Paris, Bibliothèque Nationale *lat.* 15 554, fol. 147-253) avait appartenu à la bibliothèque de la Sorbonne[10].

De lui nous est parvenu un autre écrit, connu sous le titre: *Expositiones vocabulorum Biblie ordine alphabetico*, et que nous retrouvons dans un nombre considérable de manuscrits, dont voici la liste par ordre alphabétique des bibliothèques[11]:

Avranche, 34
Bruges, 95, 540
Cambrai, 472
Douai, 62
Epinal, 81
Lyon, 1, 2
Metz, 327, 512
Montpellier, Bibl. de l'Ecole de Médecine, 236
Oxford, Balliol College, 11
Paris, Bibl. Nat., 521-523, 593, 594, 599, 600, 611, 612, 10 446, 10 448, 12 945, 14 504, 14 795, 15 *b* 376, 17 253, 17 254
Saint-Gall, 234
Toulon, 59
Tours, 31, 32
Valenciennes, 94

---

locorum ipsorum teneantur viri catholici sufficientem habentes hebraicae, graecae, arabicae et chaldaicae linguarum notitiam, duo videlicet uniuscuiusque linguae periti, qui scholas regant inibi, et libros de linguis ipsis in latinum fideliter transferentes alios linguas ipsas sollicite doceant, eorumque peritiam studiose in illos instructione transfundant, ut instructi et edocti sufficienter in linguis huiusmodi fructum speratum possint, Deo auctore, producere...»: *Corpus Iuris Canonici pars secunda. Decretalium collectiones. Constitutiones Clementinae*, liber V, titulus I, caput I. Lipsiae 1922, 1179. Sur la part de Ramón Lull dans ce canon, voir BERTOLD ALTANER: *Raymundus Lullus und der Sprachkanon (Can. 11) des Konzils von Vienne.* Dans: Historisches Jahrbuch 53 (1933), 190-219.

[9] F.L. CROSS (ed.): *Council of Vienne.* Dans: The Oxford Dictionary of the Christian Church. London 1974, 1439 s.

[10] S. BERGER: *Des essais qui ont été fait à Paris au XIIIe siècle pour corriger le texte de la Vulgate.* Dans: Revue de Théologie et de Philosophie (1883), 58-62.

[11] P. GLORIEUX: *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle.* I. Paris 1933, 456 nr. 225.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000563

Les explications des vocables de la Bible que donne Guillaume Lebreton ne sont pas d'une grande valeur originale. La diffusion du manuscrit est sans doute liée à sa praticité, étant rédigé par ordre alphabétique. De notre point de vue, il n'est pas dépourvu d'une certaine importance, car il témoigne de quelques connaissances hébraïques, même si elles ne sont pas le fruit de connaissances philologiques personnelles.

Gérard de Hoyo.

Ce franciscain du XIIIe siècle est, lui aussi, auteur d'un *Correctorium linguarum*, à savoir l'hébreu, le grec et le latin[12]. Cet ouvrage a été utilisé même par Francesco Petrarca, qui lui était connu sous le titre de « Triglossos ». D'après ce que Gérard de Hoyo lui-même écrit, il est l'auteur d'un ouvrage qui portait le titre: *Grammaticus proprius Ellenismos vocitatus*, composé après le *Correctorium*. Voici ses propres mots: « ... est codex parvus a nobis postea scriptus »[13]. De ce livre il n'y a aucune trace jusqu'aujourd'hui.

Bienvenu Montanari de Modène.

Le chroniqueur Salimbéné de Parme connut personnellement dans le couvent de Reggio Emilia un franciscain nommé Benvenutus Montanari, originaire de la ville de Modena. De celui-ci il écrit, entre autres choses, qu'« il connaissait le grec et le latin... Homme d'études, d'une vive intelligence et très capable et d'une étonnante mémoire ». Ce frère Bienvenu ou Benvenutus possédait une riche bibliothèque qu'il avait acquise par ses labeurs, quand il étudiait à l'Université de Paris[14]. Faute d'indications plus précises, il est permis de croire qu'il ait appris le grec au couvent universitaire franciscain de Paris, tout près de la Sorbonne, et dont il existe encore des restes.

---

[12] Cf. *Archivum Franciscanum Historicum* 3 (1910), 202, note.

[13] Robert Weiss: *Per la storia degli studi greci del Petrarca: il « Triglossos »*. Dans: Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Serie seconda, 21 (1953), 252-264.

[14] *Cronica Fratris Salimbene, Ordinis Minorum*, edidit Oswaldus Holder-Egger. Dans: Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum tomus XXXII. Hannoverae-Lipsiae 1905-1913, 631.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000564

UNIVERSITÉ D'OXFORD.

Haymon de Faversham († 1244).

Oxford était un milieu particulièrement favorable au développement des études linguistiques; mais la vraie école philologique il faut la rechercher chez les Franciscains anglais eux-mêmes.

Une des figures les plus remarquables de la première école franciscaine d'Oxford est sans conteste Haymon de Faversham. En 1234 il fut envoyé, avec une délégation franciscaine, à Nicée par le pape Grégoire IX pour y ouvrir des négociations unionistes avec le basileus Jean Vatatzès. Les discussions théologiques lui furent facilitées[15] par sa connaissance du grec. Haymon et ses confrères avaient profité de leur séjour à Constantinople pour acheter « une grande quantité de livres grecs ». Les chroniques nous renseignent que, pendant une discussion théologique, le basileus invita « un des Frères (Mineurs), à qui Dieu avait fait la grâce de bien connaître le grec, à discuter. Celui-ci ouvrit le livre de saint Cyrille et commença à lire en grec »[16]. Le contexte du récit laisse entendre que celui qui lut et discuta en grec n'était autre que Haymon de Faversham[17].

Guillaume de la Mare († ca. 1285).

D'après le témoignage de Roger Bacon, la philologie appliquée de l'école franciscaine d'Oxford pendant le XIIIe siècle n'aurait connu de représentant plus illustre que Guillaume de la Mare, « homo sapientissimus ».

Correcteur de la Bible[18], il dépassa tous les savants ses contemporains pour sa connaissance profonde de la Bible et par sa solide formation philologique. Par un travail tenace qui l'occupa pendant quarante ans, il se proposa de restituer le texte de la Vulgate dans sa

---

[15] Édition critique par GIROLAMO GOLUBOVICH. Dans: Archivum Franciscanum Historicum 12(1919), 418-470; MARTINIANO PELLEGRINO RONCAGLIA: *Les Frères Mineurs et l'Eglise Grecque Orthodoxe au XIIIe siècle, 1231-1274.* Le Caire 1954, 44-84.

[16] GIROLAMO GOLUBOVICH: *Biblioteca Bio-Bibliografica delle Terra Santa e dell'Oriente Francescano.* (Serie Prima). I. Quaracchi 1906, 163-169.

[17] GOLUBOVICH: *op. cit.* I. 165 note 1, et Arch. Franc. Hist. 12 (1919), 425.

[18] GLORIEUX: *Répertoire.* II, 99, nr. 317; ROBERT WEISS: *The Study of Greek in England during the fourteenth Century.* Dans: Rinascimento 2 (1951), 211-214.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000565

pureté. Pour cela il se servit de textes latins anciens, grecs et hébreux[19]. Le fruit de ses travaux philologiques nous est parvenu à travers plusieurs manuscrits. Le *Codex Einsiedlensis 28*, au folio 405 porte ostensiblement son nom: « Incipit correctio Biblie compilata per Magistrum et Fratrem Wilkermum de Mara Ord. Min. »[20]. C'est à lui aussi qu'appartient le *Correctorium Vaticanum*, conservé dans le *Ms. lat. Vatic. 3466*, que les biblistes contemporains jugent « le meilleur Correctorium du XIIIe siècle »[21].

Guillaume de la Mare est aussi l'auteur du célèbre *De hebręis et gręcis vocabulis Glossarium Biblię*, conservé dans le Ms. 402 de la Bibliothèque de Toulouse ainsi que dans le Cod. 4, Plut. 25 de la Biblioteca Laurenziana de Florence. Un résumé de cet ouvrage est contenu dans le Ms. 28 d'Einsiedeln (fol. 212, 488-495). Pour la compilation de ce *Glossarium Biblię* il consulta de vieux manuscrits des IXe et Xe siècles, une très ancienne Bible de l'Abbaye de Saint-Geneviève, et les Bibles de Charles le Chauve et de saint Grégoire le Grand. Il eut recours aussi à des manuscrits hébraïques et au Targum. Sous le nom de *Perus*, il cite les commentaires du célèbre rabbi Rachi[22].

Roger Bacon († ca. 1292).

Roger Bacon trouva, lui aussi, dans le milieu intellectuel oxfordien un terrain extrêmement favorable à ses conceptions philologiques très personnelles. Il se vantait de pouvoir faire apprendre une langue orientale dans un temps record et sans limites d'âges, même aux petits enfants! Fréquemment et longuement il insiste dans ses écrits sur l'importance de l'étude des langues. Les Latins — dit-il — n'ont rien inventé, et toute leur sagesse leur vient des Grecs, des Hébreux et des Arabes, car ceux-ci furent les héritiers de la philosophie. Sans la connaissance du grec, de l'hébreu, du chaldéen et de l'arabe, qui sont les langues primitives de la révélation, les Latins — poursuit Bacon — ne pourront guère

---

[19] Henri Denifle: *Quel livre servait de base à l'enseignement des Maîtres en Théologie dans l'Université de Paris?* Dans: Revue Thomiste 2 (1894), 158.

[20] G. Meier: *Catalogus codicum manu scriptorum qui in bibliotheca monasterii Einsiedlensis servantur.* I. Einsiedlae 1899, 20.

[21] P.C. Spicq: *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au Moyen-Age.* Paris 1944, 171.

[22] S. Berger: *Quam notitiam linguae hebraicae habuerint Christiani medii aevi temporibus in Gallia.* Parisiis 1893, 32-36.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000566

parvenir à la sagesse. Voici d'ailleurs son axiome: « Notitia linguarum est prima porta sapientiae »[23]. Il a aussi un sens très moderne de l'utilité des langues orientales: « Nullus Latinus sapientiam Scripturae sacrae poterit ut oportet intelligere, nisi intelligat linguas a quibus sunt translatae »[24]. Ces formules synthétisent le but exact que se proposait Roger Bacon, qui n'a jamais voulu se faire à l'idée que la philologie ou la grammaire étaient des sciences indépendantes. Voici, en résumé, les arguments de Roger Bacon pour justifier l'étude des langues orientales: 1° tous les livres de l'Écriture sainte et les œuvres des philosophes ont été écrits en hébreu et en grec: il faut donc s'atteler à apprendre ces langues si on veut avoir accès aux originaux, du moment que les traductions sont toujours trompeuses et ne peuvent conserver la « proprietas linguae » ou, comme nous dirions aujourd'hui, le génie de la langue; 2° il est d'autant plus nécessaire d'apprendre l'hébreu et le grec que le vocabulaire latin est pauvre; 3° enfin, il n'est pas seulement nécessaire de posséder la langue qu'on traduit, mais aussi la connaissance parfaite du sujet dont on s'occupe, ce qui ne semble pas être le cas — commente amèrement Bacon — pour la plupart des traducteurs, qui sont tous des... menteurs, sauf Séverin Boethius et Robert Grossteste!

Roger Bacon distingue trois degrés dans la connaissance des langues orientales bibliques: savoir lire, être assez habile pour traduire et, enfin, les parler comme des langues maternelles[25]. Une autre raison qui doit stimuler à apprendre les langues orientales c'est que (d'après la théorie baconienne) la grammaire latine dérive des grammaires grecque et hébraïque, non seulement quant aux signes ou lettres de l'alphabet mais aussi quant à la méthode grammaticale elle-même.

A l'état actuel des recherches baconiennes, relativement abondantes en comparaison avec celles sur ses contemporains, on a pu retenir que, par ses connaissances philologiques, il fut en condition d'écrire la *première* grammaire grecque du moyen âge et de dicter les premiers éléments de la langue hébraïque à l'usage de ceux qui en voulaient apprendre les premiers *rudimenta*. Pour l'hébreu il avait adopté la prononciation

---

[23] BREWER: *Fr. Rogeri Bacon Opera quaedam*, 102 (Opus Tertium).

[24] J.H. BRIDGES: *The Opus Maius of Roger Bacon*, edited with Introduction and analytical Table. London-Edinburgh-Oxford 1900, 81.

[25] BREWER: *op. cit.* 65-66 (Opus tertium).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000567

séphardique, courante en Espagne, au Portugal et en Italie[26]. Bien qu'il ignorât l'arabe, il en encouragea toutefois l'étude[27]. Il encouragea aussi le recours au texte original de la Bible, au lieu de s'attarder « circa quaestiones, quod patet omnibus per tractatus et summas »[28]. « Quamvis autem principalis occupatio studii theologorum deberet esse circa textum (= la Bible) suum (= original), sciendum est... » qu'à Paris, à Bologne — constate encore amèrement Roger Bacon — le professeur de sciences bibliques est humilié devant le « lector libri Sententiarum »[29], il est obligé de mendier, pour tenir ses cours, une heure laissée libre, et le texte sacré doit céder la place devant les « summae magistrales »[30].

Adam de Marsh († ca. 1258).

Il fut l'ami intime du célèbre Robert Grossteste († 1253). Celui-ci lui légua par testament sa riche bibliothèque, qui contenait une grande collection de manuscrits grecs[31]. Nous n'avons aucune trace littéraire sur ses connaissances philologiques grecques ou d'autres langues orientales, malgré qu'on ait voulu le supposer[32]. Toutefois, la bibliothèque

---

[26] E. Nolan and S.A. Hirsch: *The Greek Grammar of Roger Bacon and a Fragment of his Hebrew Grammar.* Edited from the Mss. with Introduction and Notes. Cambridge 1902, 3-196; 27: Bacon soutient que les divergences des langues sont purement accidentelles, tandis que leurs principes essentiels seraient les mêmes pour toutes. Voir la recension de cette édition par P.L. Heisenberg. Dans: Byzantinische Zeitschrift 12 (1903), 343-347 et les remarques de Robert Weiss: *The Study of Greek in England during the fourteenth Century.* Dans: Rinascimento 2(1951), 215-217; Bertold Altaner: *Kenntnis des Griechischen in den Missionsorden während des 13. und 14. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Humanismus.* Dans: Zeitschrift für Kirchengeschichte 53 (1934), 436-493 et les remarques de mon ami Raymond J. Loenertz dans: Archivum Fratrum Praedicatorum 5 (1935), 387-391.

[27] Spicq: *Esquisse,* 106 et la bibliographie; l'ensemble des points touchés par nous sont développés dans le volume édités par A. G. Little: *Roger Bacon. Essays contributed by various writers.* Oxford 1914.

[28] H. Rasdall (ed.): *Compendium studii theologiae of Roger Bacon.* (British Society of Franciscan Studies). Aberdeen 1911, 34; M.D. Chenu: *Théologie comme science au XIIIe siècle.* 3e éd. Paris. 27, note.

[29] Rasdall: *op. cit.* 34.

[30] Denifle-Chatelain: *Chartularium.* I. 473; Henri de Lubac: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture.* (Théologie 41). I. Paris 1959, 117.

[31] *Adae de Marisco Epistolae* (epist. 76). Dans: J.S. Brewer: *Monumenta Franciscana.* I. (Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores, 4.) London 1858, 185; R. Weiss: *The Study of Greek in England,* 213.

[32] Reinhold Pauli: *Über Bischof Grosseteste und Adam von Marsh.* Tübingen 1864.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000568

de Grossteste à Oxford peut nous éclairer sur les sources philologiques directes employées par Roger Bacon[33].

Missionnaires, envoyés pontificaux etc.

Bérard et les protomartyrs franciscains du Maroc.

Le Maroc est la terre du baptême de sang de l'Ordre franciscain. François d'Assise en 1219 avait envoyé six frères au Maroc. Ils empruntèrent le chemin qui traversait l'Espagne. En Aragon, leur chef, frère Vitalis, tomba malade. Frère Bérard lui succéda et les « missionnaires » poursuivirent leur chemin, déguisés en marchands. Dans la « Passio » ou récit de leur martyr on relève un détail qui nous intéresse: frère Bérard connaissait l'arabe[34]. Il profitait de toute occasion pour prêcher avec une témérité extraordinaire la foi chrétienne sur les places et dans les *sūq*s ou lieu de marché. Où avait-il appris l'arabe? Non n'en savons rien, même si ce détail de la « Passio » ne laisse pas de doute sur ses connaissances.

Barthélemy.

En 1231, Emmanuel Komnénos Dukas, *despote* de Thessalonique et de l'Epire envoya Georges Bardanès, métropolite de Corfou, en mission diplomatique en Italie. Celui-ci tomba malade lors de son séjour au monastère byzantin de Casole, près d'Otrante dans les Pouilles. Profitant de l'occasion, des Franciscains se présentèrent à lui, sous le guide d'un frère Barthélemy, qui parlait grec[35]. Il était sans doute originaire de

---

[33] Ludwig Baur: *Der Einfluss des Robert Grosseteste auf die wissenschaftliche Richtung des Roger Bacon.* Dans A.G. Little: *Roger Bacon. Essays*, 34-54.

[34] *Analecta Franciscana.* III. Quaracchi 1897, 585; Noè Simonut: *Il metodo di evangelizzazione dei Francescani tra Musulmani e Mongoli nei secoli XIII-XIV.* Milano 1947; Carlo Longhi: *La formazione intellettuale dei missionari dal secolo XIII al secolo XVIII.* Roma 1938; Silvio Zocchetta: *La organizzazione esterna ed interna delle Missioni francescane (1220-1492).* Roma 1949 (Thèse dactylographiée), et M.P. Roncaglia: *Storia della Provincia di Terra Santa. Volume I. I Francescani in Oriente durante le Crociate (sec. XIII).* (Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano. Serie quarta: Studi). Cairo 1954, 79-80.

[35] M.P. Roncaglia: *Il primo incontro dei Francescani con i Greci: fra Bartolomeo, O.F.M., e Georgios Bardanes a Casole (Otranto) 15 ottobre - 17 novembre* 1231. Dans: Atti dell'VIII Congresso di Studi Bizantini. I. Roma, 448-452, et M.P. Roncaglia: *Les Frères Mineurs et l'Eglise Grecque Orthodoxe au XIIIe siècle (1231-1274).* Le Caire 1954, 23-28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000569

l'Italie du sud, l'ancienne *Magna Graecia*, où on parlait des dialectes grécisants, comme encore de nos jours. La discussion qui s'ensuivit sur le Purgatoire (la première sur ce sujet dans la polémique gréco-latine) est dans une langue assez correcte: le compte rendu semble avoir Barthélemy comme auteur[36].

Salimbéné et Thomas.

En 1249, le chroniqueur franciscain Salimbéné de Parme rencontra, au hasard de ses pérégrinations assez fréquentes, un confrère grec qui, comme lui, s'appelait Salimbéné. Ce dernier, de père italien et de mère grecque, appartenait au couvent des Franciscains de Constantinople, et il se trouvait de passage à Vienne dans le Dauphiné, comme *apocrisiaire* du Basileus Vatatzès, en chemin pour Lyon, où il devait rencontrer le pape. Dans ce couvent à Vienne, le chroniqueur Salimbéné rencontra en même temps aussi un autre franciscain, un certain Thomas, « Lector » (= professeur) dans le couvent de Constantinople. Frère Salimbéné (de Constantinople) parlait couramment le latin, le grec et l'italien; frère Thomas parlait, par contre, seulement le grec et le latin[37]. Sur leurs éventuelles activités philologiques, nous n'avons aucune trace, bien que le titre de « lector » indique que frère Thomas exerçait une activité académique, très vraisemblablement dans l'enseignement théologique.

Ange Clarénus.

Contraint de se réfugier en Grèce pour échapper aux vexations auxquelles il était soumis en Italie à cause de ses idées religieuses rigoristes, frère Ange Clarénus vécut en exil jusqu'en 1305. Après une dizaine d'années, passées dans la zone de Corinthe, il avait appris le grec si bien qu'il traduisit nombre d'ouvrages grecs en latin à partir de l'an 1300[38].

---

[36] L'édition critique de la dispute a été faite par M.P. Roncaglia: *Georges Bardanès, métropolite de Corfou, et Barthélemy de l'Ordre Franciscain.* (Studi e Testi Francescani. 4.). Rome 1953, 56-75.

[37] *Cronica fratris Salimbene*, 320 et 322; Odulphus Van Der Vat: *Die Anfänge der Franziskanermissionen und ihre Weiterentwicklung im nahen Orient und in den mohammedanischen Ländern während des 13. Jahrhunderts.* Werl in Westfalen 1934, 107; Roncaglia: *Les Frères Mineurs*, 112 ss.

[38] Une liste de ses traductions a été dressée par Livarius Oliger: *Expositio Regulae Fratrum Minorum auctore fr. Angelo Clareno.* Quaracchi 1912, xxvi s. et xxxiv-xxxvi.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000570

Pedro Gallego († 1267).

Un arabisant qui se distingua par ses deux ouvrages d'une grande importance pour la traduction en latin de livres arabes, c'est le franciscain Pedro Gallego[39]. Le premier de ses traités porte le titre suivant: « Liber de animalibus et de naturali diuersitate et moribus eorum ac de membris, astutia et accidentibus illorum translatus ex libro Aristotelis et Averrois et Auctorum Arabum et aliorum commentatorum »[40]. Le deuxième traité s'occupe d'économie domestique, et porte le titre suivant: « Compilata breuiatio de scientia domestica » ou « De speculatione in regitiva domus »[41]. Ce dernier n'est pas une simple traduction, mais une adaptation du texte arabe. En effet, Pedro Gallego a voulu donner une autre forme à la version en y éliminant toutes les sentences qui, à son avis, n'étaient pas compatibles avec l'institution d'un foyer chrétien. Il se proposait d'offrir un traité chrétien sur l'économie domestique, tout en se servant d'un texte arabe préexistant.

Faute d'autres indications, on peut retenir que Pedro Gallego a appris l'arabe en Espagne même[42].

Jérôme d'Ascoli († 1292).

Parmi les quatre délégués que le pape Grégoire X envoya à la cour impériale de Byzance pour traiter de l'union des Églises latine et grecque en 1273, se trouvait le franciscain Jérôme d'Ascoli, le futur Nicolas IV[43]. D'après les sources historiques, il était le seul à savoir parler le grec[44].

---

[39] Le premier historien qui le mit en évidence fut AUGUSTE PELZER: *Un traducteur inconnu: Pierre Galliego, franciscain et premier évêque de Carthagène (1250-1276)*. Dans: Miscellanea Franz Ehrle. I. Roma 1924, 407-456.

[40] Cod. lat. Vatic. 1283, fol. 131r - 161r.

[41] Cod. lat. Barber. Vatic. 52, fol. 22r - 24r; cod. lat. Paris. 6818, fol. 28r - 30r.

[42] ATANASIO LOPEZ: *Pedro Gallego, primer obispo de Cartagena*. Dans: Archivo Ibero-Americano 12 (1925) no. 70, 65-97; l'auteur apporte quelques précisions de détail à l'étude de PELZER: *Un traducteur inconnu*, etc.

[43] GOLUBOVICH: *Biblioteca Bio-Bibliografica*. II, 4, 95, 96, 126, 417-423; RONCAGLIA: *Les Frères Mineurs*, 144-159.

[44] VAN DER VAT: *Die Anfänge*, 173, note 55; pendant son séjour à Constantinople il s'était lié d'amitié avec Georgios Métochitès, *Cod. Vatic. gr. 1716*, fol. 73v; cf. M.-H. LAURENT: *Le bienheureux Innocent V (Pierre de Tarantaise)*. (Studi e Testi. 129.). Città del Vaticano 1947, 441 s.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000571

Franciscains de Péra de Galathas.

En 1293 Richard de Céphalonie renoua ses relations diplomatiques avec le despote de l'Epire[45]. A l'occasion il dépêcha deux franciscains du couvent de Péra[46]. Voici le texte de la chronique: « Il (= Richard) et ainxi fait, si ordonna deux frères Mineurs, qui bien savoient la langue gréjoise, car ils estoient nourri à Galathas, et les envoya aux despot »[47].

Jacques de Pannizzari.

Le chroniqueur franciscain Salimbéné de Parme nous relate qu'un de ses neveux, Jacques de Pannizzari, surnommé dans sa ville natale, Parme, Jacques *d'Outremer* à cause de son long séjour parmi les croisés, « optime sciuit arabicum, id est saracenicum... »[48]. Ce n'est qu'après son aventure d'outremer, qu'il entra dans l'Ordre franciscain[49].

Fidentius de Padoue.

Celui-ci séjourna longtemps en Orient, où il avait été élu « vicarius Terrę sanctę »[50] des Franciscains qui se trouvaient en Palestine, en Syrie et ailleurs. Il est l'auteur du célèbre « Liber recuperationis Terrae sanctae »[51].

Pendant son séjour au couvent de Tripoli de Syrie, avant 1268[52], il connut une prophétie, contenue dans un livre en arabe, où on décrivait le sort qui attendait la ville d'Antioche. Comme il écrit lui-même, ce livre lui fut montré par un chrétien arabe[53]. Doit-on conclure que Fidentius de Padoue connaissait l'arabe? D'après nombre d'indices

---

[45] Sur les circonstances historiques de cet événement voir W. MILLER: *The Latins in the Levant. A History of Frankish Greece.* London 1908, 179 ss.

[46] Sur ce couvent voir GOLUBOVICH: *Biblioteca Bio-Bibliografica.* II, 552-553.

[47] J.A.C. BUCHON: *Recherches historiques sur la principauté française de Morée et ses hautes baronies.* I. Paris 1845, 319.

[48] *Cronica fr. Salimbene,* 55.

[49] GOLUBOVICH: *op. cit.* I, 161.

[50] ALFONSO BEREBGO MORTE: *B. Fidenzio da Padova.* Dans: Le Venezie Francescane 11 (1942), 62-72; M.P. RONCAGLIA: *St Francis of Assisi and the Middle East.* Third Edition. Cairo 1957, 63, 75 s.

[51] Édition critique par GOLUBOVICH: *op. cit.* II, 1-60.

[52] RONCAGLIA: *St Francis of Assisi,* 53.

[53] GOLUBOVICH: *op. cit.* II, 26.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000572

contenus dans son *Liber*, il semble que oui: par exemple son séjour parmi l'armée musulmane, son très long séjour en Syrie avec des charges de responsabilité, etc.

Ramón Lull († 1316).

Il appartient à la grande famille du Tiers-Ordre franciscain depuis 1292, mais ses activités linguistiques et missionnaires datent de beaucoup de temps avant.

Ce catalan à l'esprit dynamique apprit l'arabe d'un esclave maure. Ses idées et ses méthodes en matière d'études arabes ont été très souvent étudiées[54]. Homme d'action, Ramón Lull fonda le couvent de Miramar dans l'île de Majorque[55], confirmé par le pape Jean XXI par une lettre de Viterbe de 1276. Sur cette fondation et une autre — toujours dans le but de promouvoir les études arabes — il faut se référer à ce que nous lisons dans sa biographie, à savoir que « sub eodem tempore impetravit etiam Raymundus a praedicto rege Maioricarum (= Jacques d'Aragon) unum monasterium construi in regno suo et possessionibus dotari sufficientibus, ac in eodem tresdecim Fratres Minores institui, qui *linguam* ibidem discerent *arabicam...* »[56]. Voici d'ailleurs les termes de l'approbation papale, dirigée à Jacques d'Aragon, « qui statuit et etiam ordinavit, ut in insula Majoricensi, in loco qui dicitur Daja, in parrochia sancti Bartholomaei Vallis de Musa, monasterium sive locus religiosus construatur, in quo tredecim fratres ordinis Minorum, qui iuxta ordinacionem et institutionem provintialis ministri *continue in arabico studeant...* »[57]. Et cette fondation eut vraiment lieu, comme le confirme Ramón Lull lui-même dans sa poésie *Lo Cant de Ramón*, de l'an 1299:

Lo Monastir de Miramar
Fiu á frares menors donar,
Per Sarrahins á preycar.

---

[54] Johann Fück: *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts.* Leipzig 1955, 16-22.

[55] Ugo Monneret de Villard: *Lo studio dell'Islam*, 40-41; E. Allison Peers: *Ramón Lull. A Biography.* London 1929, 131-137.

[56] B. de Gaiffer. Dans: Analecta Bollandiana 48 (1930), 130-178; nous nous limitons au § 17 (p. 154-155).

[57] A. Rubió y Lluch: *Documents per l'historia de la cultura catalana migeval.* II, 4-5. On peut voir aussi l'étude sans prétentions, mais utile de Joan Maura: *Lo Beat Ramón Lull, fundador del primer colegi de llenguas orientals.* Dans: Revista Luliana 2 (1902), 260-266.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000573

Cette institution ne dura pas longtemps: on en parle jusqu'en 1292, et peut-être elle finit en 1295. En tout cas en 1303 le couvent passa entre les mains des Cisterciens.

Jusqu'à quel point Ramón Lull ait connu l'arabe, il est difficile de le documenter. Des ouvrages qu'il aurait rédigés en arabe, rien ne nous est parvenu. En allant à Rome, en 1276, il séjourna quelque temps à Gênes « ubi... praedictum librum scilicet *Artis inventivae* transtulit in arabicum ». Jusqu'aujourd'hui il n'y a pas de trace de cette traduction. Dans un « Liber super psalmum 'Quicumque vult' sive Liber Tartari et Christiani » il exprime son admiration pour la beauté de la langue du Coran: c'est peut-être le seul témoignage favorable connu de la part d'un chrétien du moyen âge! En 1308 il traduisit en latin sa « Disputatio Raymundi et Hamar Sarraceni » qu'il avait auparavant composée lui-même en arabe.

Dans un autre livre à lui « Felix de les Marvelles del Mon », rédigé entre 1286 et 1287, Ramón Lull proposait cinq autres fondations sur le type de celle de Miramar[58] et, en 1296, il suggérait au pape Boniface VIII « quod in diversis locis ad hoc aptis per terram christianorum ac in quibusdam locis etiam Tartarorum fiant studia idiomatum diversorum... »[59]. Aussi dans son « Liber de aquisitione Terra Sanctae il proposait la fondation de trois couvents pour l'étude de l'arabe[60]. Ses buts étaient essentiellement missionnaires, mais ses idées étaient bien modernes.

---

[58] VAN DER VAT: *Die Anfänge*, 178; MONNERET DE VILLARD: *Lo studio dell'Islam*, 41.

[59] MONNERET DE VILLARD: *op. cit.*, 43.

[60] Édition critique d'EPHREM LONGPRÉ. Dans: Criterion 3. Barcelona 1927, 271.

Additions: Note 30. MARSHALL CLAGETT: *Archimedes in the Middle Ages.* I: The Arabo-Latin Tradition. (Publications in Medieval Science 6). Madison: Wisconsin University Press 1964, 7-8 225, 444, 561, 582, 587; ROGER BACON: *Communia mathematica.* Ed. R. Steele. Oxford 1940, *passim*; A. C. CROMBIE: *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science 1100-1700.* Oxford 1953, 358; et DAVID C. LINDBERG: *Theories of Vision from al-Kindi to Kepler.* (University of Chicago, History of Science and Medicine). Chicago 1976, 107-116, 315.

Note 32. Une référence d'Adam de Marsh à la *Perspectiva* d'Alhazen; R. W. HUNT: *The Library of Robert Grosseteste.* Dans: D. A. CALLUS (éd.): *Robert Grosseteste, Scholars and Bishop*, 123-125; LINDBERG: *op. cit.* 249, note 48.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000574

GEDANKEN ZU ZWEI PORTRÄTS DES MOGHULHERRSCHERS ŠĀH ᶜĀLAM II. ‚ĀFTĀBᶜ

VON

ANNEMARIE SCHIMMEL

Keine islamische Dynastie ist uns so gut bekannt wie die Großmoghule, da von allen ihren Herrschern authentische Bildnisse vorhanden sind.[1] Wir kennen die türkischen Züge Bāburs und die schmale Gestalt seines Sohnes Humāyūn; alle Stadien von Akbars Leben sind von den Künstlern seiner Zeit dargestellt worden. Ǧihāngīr und Šāhǧihān, mit Juwelen bedeckt, repräsentieren den strahlenden Glanz des Reiches in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Eschatologische Träume vom Frieden zwischen Löwe und Lamm, verwirklicht durch Ǧihāngīr und Šāh ᶜAbbās, lassen einen Einblick in ihre Ideale zu;[2] reizende Kinderporträts und anmutige Liebesszenen am dämmrigen Flußufer spiegeln das tägliche Leben. Schließlich erscheint Aurangzēb als kraftvoller Jüngling, der den wildgewordenen Elefanten zähmt (wie es die Dichter seines Vaters, vor allem Abū Ṭālib Kalīm, dramatisch besungen haben), oder als vom Alter gebeugter Greis, der seinen Rosenkranz betet.

Nach dem Tode des fast Neunzigjährigen im Jahre 1707 wurde die innere Schwäche hinter der glänzenden Fassade sichtbar. Die Nachfolgekriege zwischen Aurangzēbs Söhnen Aᶜẓam und Muᶜaẓẓam leiteten den Niedergang ein; der rasche Herrscherwechsel zwischen 1712 und 1719, sowie die Rolle der Großen, die viel mehr an ihre eigene Unabhängigkeit denn an das Wohl des Reiches dachten, trugen zum Verfall des Moghulreiches bei. Das Eindringen europäischer Mächte, beginnend

---

[1] Hermann Goetz: *Indische historische Porträts.* In: Asia Major II, Leipzig 1925.

[2] Richard Ettinghausen: *Paintings of the Sultans and Emperors of India in American Collections.* Delhi 1961, Tafel 12.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000575

mit portugiesischen Angriffen im 16. Jahrhundert, komplizierte die Lage. Im Süden gewannen die Mahratten Boden und wurden zu einer herrschenden Macht in Indien; die Sikh wuchsen zu einer kriegerischen Gemeinschaft zusammen, die sich des Panǧāb bemächtigte, und die Jat plünderten die Umgebung Delhis immer aufs neue.

Muḥammad Šāh, der 1719 als Jüngling auf den Thron gelangt war, zeichnete sich mehr durch Vergnügungssucht als durch politisches Talent aus; Miniaturen zeigen den sensualistischen (*rangēlā*) König meist in Gesellschaft weiblicher Wesen, ja selbst beim Liebesakt.[3] Muḥammad Šāh überlebte aber sogar Nādir Šāhs Einmarsch in Delhi 1739 und die grausame Plünderung der Hauptstadt, die sich nie wieder erholte. Als er 1748 starb, folgte eine neue Periode der Unrast. Sein Sohn Aḥmad Šāh erscheint auf einer Miniatur in vollem Prunk bei einer gewaltigen Parade;[4] das verschleiert die Tatsache, daß nicht er, sondern der siebzehnjährige Ġāzīuddīn ᶜImādulmulk, der Enkel des Gründers der Niẓām-Dynastie von Haydarabād, der eigentliche Herrscher war, der seinen Oberherrn auch bald blenden ließ. Im Osten stabilisierten die Nawwābs von Awadh ihr Reich, das zu einer Zufluchtsstätte für alle aus Delhi fliehenden verzweifelten Aristokraten und Literaten werden sollte. Die Rohillas von Rohilkand unter ihrem klugen Führer Naǧībuddaula mischten im politischen Spiel mit; Naǧībuddaula wurde auch von Aḥmad Šāh Abdālī Durrānī anerkannt, der, als zu Hilfe gerufener ‚Freund', wiederum Zerstörung über Delhi brachte. Mīr Dard hatte recht, wenn er klagte:

> Delhi, das die Zeit zerstört hat —
> Tränen fließen dort anstatt des Flusses...[5]

Die Stadt, ‚die wie ein Blatt aus einem Miniaturenalbum war', um Mīr Taqī Mīrs Vergleich zu verwenden, wurde von vielen verlassen. Auch der König, der 1759 eingesetzt wurde—ᶜAlamgīrs II. Sohn ᶜAlī Ġauhar mit dem Thronnamen Šāh ᶜĀlam II. —, blieb nicht in Delhi, wo für kurze Zeit ein Gegenkönig auftrat. Er zog es vor, in Lucknow und

---

[3] Stuart Cary Welch: *A Flower from every Meadow.* Asia Society New York 1973, Nr. 67; dort der Hinweis auf die obszöne Miniatur in der India Office Library.

[4] S.C.Welch, l.c. Nr. 68.

[5] Ḫwāǧa Mīr Dard: *Dīwān-e Fārsī.* Delhi 1309/1891-2, rubāᶜī 112.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000576

dann in Allāhābād zu leben, wo Nawwāb Šuǧāᶜuddaula herrschte. Aus seinem Exil in Awadh versuchte Šāh ᶜĀlam II. seine Macht über Bihar auszuweiten; doch die für ihn kämpfenden Truppen wurden 1763 bei Baksar geschlagen—sechs Jahre, nachdem die Schlacht von Plassey der British East India Company den ersten größeren Landgewinn in Bengalen gebracht hatte. Nachdem der Nawwāb von Awadh britische Unterstützung angenommen hatte, erhielt auch Šāh ᶜĀlam II. eine Apanage von der Company. 1772 wagte er nach Delhi zurückzukehren, wo ihn Naǧāf Ḫān, ein gebürtiger Perser, unterstützte; nach dessen Tode 1782 kam es zu neuen Machtkämpfen. Eine Hungersnot dezimierte die Bevölkerung. Die Hauptstadt wurde mehr oder minder zur Pfründe für den von den Briten unterstützten Mahrattenfürsten Sindhia. 1788 versuchten die Rohillas nochmals, an die Macht zu kommen; Naǧībuddaulas Enkel, der junge Ġulām Qādir, blendete den greisen Herrscher; freilich büßte er bald seine Grausamkeit mit dem Leben. Trotz seiner Blindheit wurde Šāh ᶜĀlam weiter als Herrscher anerkannt; er überlebte selbst den Fall der Mahrattas und den Beginn der britischen Oberherrschaft im Jahre 1803. Nach 47 Jahren einer wechselvollen Regierungszeit erlöste der Tod ihn 1806.[6]

Zwei Miniaturen, auf denen der Herrscher dargestellt ist, sind ein beredter Ausdruck dessen, was Percival Spear als ‚Moghuldämmerung' bezeichnet hat. Beide befinden sich in Privatsammlungen; die eine, A, in den USA, die andere, B, in der Schweiz. A ist verhältnismäßig groß, etwa 22 zu 32 cm, und wurde von einem gewissen Ḫairullāh im Jahre 1212/1797 gemalt, wie das Datum am Ende einiger persischer Verse am oberen Rande sagt.[7] D.h. sie ist knapp zehn Jahre nach der Blendung des Šāhs entstanden und zeigt den Herrscher,

---

[6] Generell s. Sir J.Sarkar: *The Fall of the Mughal Empire.* I-IV. London-Calcutta 1912-30; speziell: W.Francklin: *The History of the Reign of Shah Aulum.* Allahabad 1935; A.L.H.Polier: *Shah Alam II and His Court.* Ed. by P.C. Gupta. Calcutta 1947. Ein rührendes persisches Gedicht, das Šāh ᶜĀlam II. nach seiner Blendung gedichtet hat, findet sich unter dem Titel *Dars-i ᶜibrat* in S.M.Ikram: *Armaghān-i Pāk.* Karachi 1954, 319; in ihm beschreibt der Herrscher, wie der kalte Wind der Ereignisse das Blatt der Weltherrschaft verweht hat und tadelt sich, die Schlange selbst in seinem Hause aufgezogen zu haben; er klagt, daß er, „die Sonne der Sphäre der Erhöhung der Herrschaft", nun durch diese schwarze Tat den Abend des Aufhörens erreicht habe.

[7] Jetzt abgebildet in S.C. Welch: *Room for Wonder.* New York 1978, Nr. 43.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000577

der ein Knabe war, als Nādir Šāh in Delhi einzog; der schon ein Flüchtling war, als die Afghanen und Mahrattas bei Panipat zusammenstießen; der mit den Briten bei Baksar gekämpft, mit Clive in Allahabad verhandelt und Warren Hastings durch seine Flucht herausgefordert hatte, die wenigen letzten Jahre seines stürmischen Lebens verträumend...[8]

Miniatur B ist kleiner und dunkler, aber traditioneller in der Farbgebung; sie trägt keine Beschriftung. Sie wird jeweils mit A verglichen werden, die als Ausgangspunkt dient.

Der Herrscher sitzt auf einem breiten goldfarbenen Thron mit goldenem Sockel auf vasenartigen goldenen Füßen, der einem Papiermaché-Spielzeug ähnelt. Der Thronhimmel, gebogen wie das Dach des Bengali-Pavillons in der Festung von Lahore, wird von vier größeren Säulen nahe dem Zentrum und vier weiteren Paaren zierlicherer Säulen nahe den Ecken getragen. Alle wachsen aus tulpenähnlichen Knospen und enden in blütenförmigen Kapitellen. Auch in B ist der Thron golden, doch führen hier drei Stufen zwischen je zwei fensterartigen Nischen in der Thronwand zum Sitz; der gebogene Thronhimmel steht auf vier statisch unmöglichen Säulen. Er wird von einem Blütenmotiv gekrönt und hat schön gebogene Blätter an jeder Ecke. Der Thron in A ist am Thronhimmel wie an der Basis mit feinen vegetabilischen Ornamenten dekoriert; auf der Außenseite des Thronhimmels sieht man eine große grüne vierblättrige Blume im Zentrum und zwei gleiche über jeder der beiden vorderen Hauptsäulen, die durch vier dunkelblaue blütenähnliche Motive getrennt werden. Dunkle Arabesken verbinden die Motive. An den äußeren Ecken des Thronhimmels sitzen zwei frontal gesehene, Perlenketten im Schnabel tragende winzige Pfauen mit ausgebreiteten Schwänzen. Der gebogene Thronhimmel endet in einem aus Blättern geformten Gefäß, das sieben aus je sieben weißen Scheibchen zusammengesetzte, im Sechseck um die Zentralblüte angeordnete Blumen trägt. Auf jeder Seite wendet sich ein zierlicher Pfau mit einer Perlenschnur im Schnabel den Blumen zu. Naturalistische Blumen an den Blendnischen der Thronbasis sind ganz im Stil der Einlegearbeiten am Tāğ Mahal gehalten. Der Thron steht auf dem lapislazuliblauen Mittelstück eines gelben Teppichs mit feinen Arabesken. Dieser trägt am vorderen Rand

[8] Percival Spear: *Twilight of the Mughuls.* Cambridge 1951, 39.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000578

ein geometrisierendes dunkles Motiv, aus dem drei Vasen mit runden weißen Blumen wachsen, und zwei große blaue querliegende Blüten stehen auf schildförmigem roten Grund; schwarze Arabesken mit rotweißen Blüten und Halbpalmetten verbinden die Teppichmotive. Eine dunkelblaue Kante mit rötlichen und weißen Blüten schließt den Teppich vorn ab.—In B steht der goldene Thron auf einem Gartenteppich, braungrundig mit vorherrschend rot-weißen Blumen im typischen Moghulblütenstil, der der Kante des Teppichs in A ähnelt; er zieht sich bis in den Hintergrund des Bildes.

Freilich, für Šāh ᶜĀlam II. treffen die Verse nicht mehr zu, die Kalīm 150 Jahre zuvor für seinen Ahnherrn schrieb:

> Die Lebensfreude weicht nicht von deiner Schwelle,
> gleich einer Form, die in den Teppich gewebt ist.[9]

Bild A ist nach vorne durch eine weiße Mauer begrenzt, in der einige Stufen zum teppichbedeckten Zentrum führen, auf dem der Thron steht. Mauer und Stufen sind im typischen Spätmoghulstil mit je drei eleganten Bogen im Flachrelief und an der oberen Kante mit den üblichen dreiblättrigen, sich nach unten öffnenden Blütenreihen geschmückt; das Gitter zu beiden Seiten der Treppe ist aus feinstem Arabeskwerk. Im Hintergrund erscheint die Mauer wieder; hinter ihr dehnt sich ein Garten, dessen fast weiße Blumen stark stilisiert sind; darüber leuchtet ein hellblauer Himmel. Hinter der Mauer steht an jedem Ende eine zierliche Zypresse, deren Wipfel sich zur Bildkante biegt. In B fehlt dieses Motiv; statt der Zypressen sieht man hinter einem fein durchbrochenen Marmorgitter zwei dichte Büsche. In A sind Thron und Teppich von einem hohen rechteckigen Dach gekrönt, dessen Säulen jeder geometrischen Logik ermangeln; doch entdeckt man die merkwürdige Perspektive erst bei näherem Hinsehen. Die Innenseite des goldbedeckten Daches trägt ein der Teppichkante ähnelndes feines Blütenornament und ist auf allen vier Seiten von dichten dunkelgrünen Quasten eingefaßt. Dieses Motiv fehlt in B.

A zeigt auf jeder Seite des Thrones einen weißgekleideten Höfling. Der kleinere bartlose Mann zur Rechten trägt einen Pfauenfederwedel;

---

[9] Wheeler M. Thackston Jr: *Abū Tālib Kalīm*. Ph. D. Diss. Harvard University, 1972, mit einer kritischen Edition der Qaṣīden und Mathnawīs, die nach dieser Ausgabe zitiert werden. Mathnawī Nr. 15 v. 19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000579

der zur Linken, den eine winzige Notiz als Šāhnawāz Ḫān Bahādur identifiziert, stützt sich auf einen bis zur Schulter reichenden schlanken Stock; er hat einen kurzen grauen Bart und trägt einen kleinen Turban aus gestreiftem und gepunktetem Stoff, feingestreifte Hosen und eine elegante goldgestickte Schärpe. B zeigt nur Šāhnawāz Bahādur, allerdings ohne Beschriftung; doch seine leicht gerundete Stirn mit dem ziemlich weit hinten sitzenden—diesmal gelb-rot gestreiften—Turban und seine recht großen Ohren sind unverkennbar. Während er in A ernst vor sich hin schaut, steht er in B dem Thron näher, blickt, leicht nach hinten gebeugt, zum Herrscher auf und erhebt mit beiden Händen ein kleines, in einen dunklen, blumengeschmückten Lackeinband gebundenes Buch, das er offenbar dem Herrscher überreichen will. Sein Gewand ist leuchtend gelb mit kleinen roten Blumen, bräunlicher Einfassung und bräunlichem Gürtel.

Da Šāh ᶜĀlams *Nādirāt-i Šāhī*, eine kleine Anthologie aus seiner persischen, Urdu- und Hindi-Lyrik, im Jahre 1212/1797 zusammengestellt worden ist,[10] scheint es wohl sicher, daß wir hier eine Darstellung der Überreichung des Werkes an den Herrscher vor uns haben; die beiden Miniaturen, die in der Darstellung der Gesichter so ähnlich sind, würden damit aus der gleichen Zeit stammen.

Šāh ᶜĀlam II. selbst sitzt auf Bild A auf Kissen aus weißem Material mit farbigen Streifen und Blumen. Die Enden des größeren Kissens im Hintergrund sind rot und haben Quasten; die Kissen liegen auf einem feingeblümten weißlichen Teppich mit einem grüngrundigen, arabeskendurchflochtenen Rand. In B sind die Kissen aus olivgrünlichem Material mit kleinen gelblichen Mustern und liegen auf einem dunkelblauen Teppich mit rötlichen Arabesken und Blüten. In A hat der Herrscher sein rechtes Bein gebeugt und das linke etwas hochgestellt, so daß seine linke Hand auf dem Knie ruht; zwischen den Fingern beider Hände hält er einen Rosenkranz. In B dagegen kniet er, hebt die juwelengeschmückte Rechte ein wenig und hält den Rosenkranz nur in der Linken. Sein Gesicht mit geschlossenen Augen und dem traurigen, aber aufmerksamen Ausdruck des Blinden ist in A vor einen dunkelgrünen, goldumrandeten Heiligenschein gesetzt, so daß es zu leuchten scheint, während

[10] *Nādirāt-i Šāhī*. Ed. Imtiyaz Ali Arshī. Rampur 1944.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000580

es — bei völlig gleichem Ausdruck — in B nur mit einem weit abstehenden, unruhig flammenden Goldkreis umgeben ist. Auf beiden Bildern trägt der Herrscher einen kleinen rötlichen Turban mit wenigen Juwelen und einer Federagraffe. In A ist sein Mantel fast schwarz und reich von schwerer Goldstickerei bedeckt; er fällt über ein weißes Hemd aus durchscheinendem Musselin; die Hosen sind hellrot mit feinen weißen Streifen und winzigen Ornamenten. In B dagegen ist das ganze Gewand rötlich mit zarten Blumenmustern und einem weißen, von der Schärpe hängenden Tuch. Der Herrscher trägt Perlen bzw. Juwelen um den Hals, und auf A hängt ein Amulett auf seine Brust herab.

Beide Miniaturen sind gewiß nicht mit den großartigen Porträts aus der Blütezeit des Moghulreiches zu vergleichen. B ist dunkler in den Farben und sehr stimmungsvoll, während die Farben von A in einer ungewöhnlichen Kombination mit vorherrschendem Gelb und Blau hell leuchten. In beiden Fällen ist das Arrangement des Gartens wie des Thrones ein wenig leblos.

Doch diese Porträts behaupten auch nicht, Werke eines Bihzād-gleichen Künstlers zu sein. Der Name dieses Malers war in der indopersischen Poesie längst zu einem Symbol der Vollkommenheit geworden und konnte daher von den Dichtern zusammen mit dem Mānīs verwendet werden,[11] der ja als Meister der Malerei in China, dem Heimatland farbiger Bilder, galt.[12] Wie sagte der Freund des unglücklichen Šāh ʿĀlam II., der Mystiker-Dichter Mīr Dard (1721-1785)?

> Komm, daß in meinem Herz dein Bild sich niederlasse —
> Geh nicht nach China, denn dort malt man's nur auf Seide![13]

---

[11] Mirzā Bēdil: *Kulliyāt*. I-IV. Kabul 1962-65. I 5, 218, 288, 367, 457, 463, 512, 753, 830, 881, 915, 962, 1151, 1165; mit Mānī: id. 619, 644. In I 1036 sagt er, um seine Einsamkeit auszudrücken:

> Mein Bihzād macht seinen Pinsel aus Maǧnūns Haar.

[12] Vgl. dazu das Motiv vom Wettkampf der chinesischen und byzantinischen Maler, das bei Ġazzālī: *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Buch III, Kap. ‚Über die Wunder des Herzens' vorkommt, sowie bei Niẓāmī im Iskandarnāme—eine besonders schöne Miniatur, die diese Szene illustriert, in der Chester Beatty Library Dublin, MS. Pers. 124, f. 242. Aber erst Rūmī gab der Geschichte im *Mathnawī* (I 3467 ff.) die korrekte Form, in der die Chinesen die vielfarbigen Bilder dieser Welt herstellen, während die romäischen Maler nur die Wand (=das Herz) polieren.—Vgl. auch Th. Arnold: *Painting in Islam*. Neue Ausgabe, New York 1965, 66 ff.

[13] Mīr Dard: *Dīwān-i fārsī*, 5.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000581

Beide Porträts bewegen den Betrachter und scheinen eine ausgezeichnete Illustration jener Poesie zu sein, die damals in Nordindien geschrieben wurde. Das gilt vor allem für das detaillierter ausgeführte Bild A. Denn die überaus feine Ausarbeitung aller Einzelheiten des Thrones, der Textilien und des Gartens erinnert in ihrer hochstilisierten Form an die genaue und anmutige Beschreibung der königlichen Gewänder, Juwelen und der Etikette, wie sie in ‚dem besten Gedicht in Hindustani'[14] vorliegt, das während Šāh ᶜĀlams Regierungszeit verfasst wurde, dem Mathnawī *Siḥr ul-bayān* von Mīr Ḥasan.[15]

Auch der König war ein Dichter. Er schrieb seine Werke unter dem Namen *Áftāb*, ‚Sonne'. Das Interesse an Literatur war ja ein Erbteil der Timuridenfamilie (man denke an Baisonġūr Mirzā, den großen Mäzen im frühen 15. Jahrhundert!).[16] Nicht nur Bābur, dessen türkische Memoiren ein immer wieder faszinierendes Werk sind, auch Prinzessin Gulbadan, Humāyūn, Kāmrān Mirzā, Ǧihāngīr und andere hinterliessen Verse oder Memoiren. Der zur Mystik neigende Thronerbe Šāhǧihāns, Dārā Šikōh, war sicher künstlerisch am begabtesten; doch auch sein jüngerer Bruder Aurangzēb, der ihn 1659 hinrichten ließ, schrieb kraftvolle persische Prosa und gelegentlich einen Vers. Als nach Aurangzēbs Tod das Urdu in Nordindien zur Literatursprache wurde, bedienten sich auch die Herrscher dieser Sprache. Šāh ᶜĀlam II. Āftāb verfaßte neben einem persischen Diwan auch einen Urdu-Diwan, ein Prosawerk erzählenden Charakters und ein etwa 11000 Verse langes Mathnawī, dessen Titel, *Manẓūm-i aqdas*, das Datum 1201/1786 ergibt. Die 1797 zusammengestellten *Nādirāt-i Šāhī* wurden schon erwähnt. Der Herrscher nahm lange Zeit Unterricht in der Dichtkunst und ernannte seinen Lehrer Mīr Niẓāmuddīn ‚Mamnūn' zum *faḫr aš-šuᶜarā*ᵓ, ‚Stolz der Dichter'. Mamnūn, wie auch der für seine Versalität und Frivolität bekannte Inšāᵓ allāh Ḫān Inšāᵓ, der eine Weile an Šāh ᶜĀlam's Hofe lebte, gingen später nach Lucknow, wo Āftābs Söhne sich als Dichtermäzene auszeichneten.

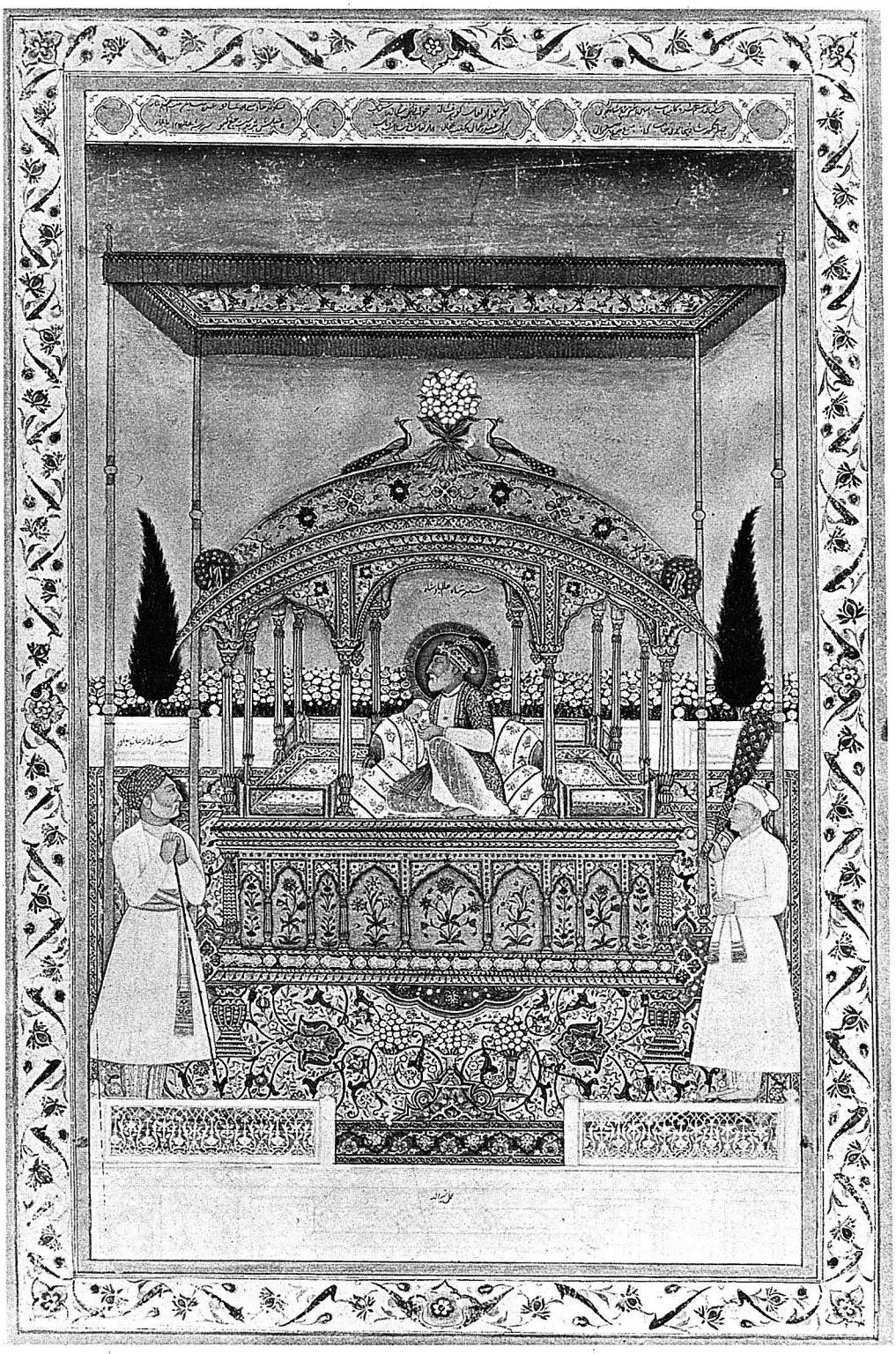
---

[14] So A.Sprenger, in: *Catalogue of the Library of the Kings of Oudh.* Calcutta 1854, 609.

[15] Zu diesem Werk s. Ralph Russell- Khurshidul Islam: *Three Mughal Poets.* Cambridge, Mass. 1968, 70-94; für Editionen und Übersetzungen s. A.Schimmel: *Classical Urdu Literature.* In: J. Gonda: *History of Indian Literature.* Wiesbaden 1975, 185 f.

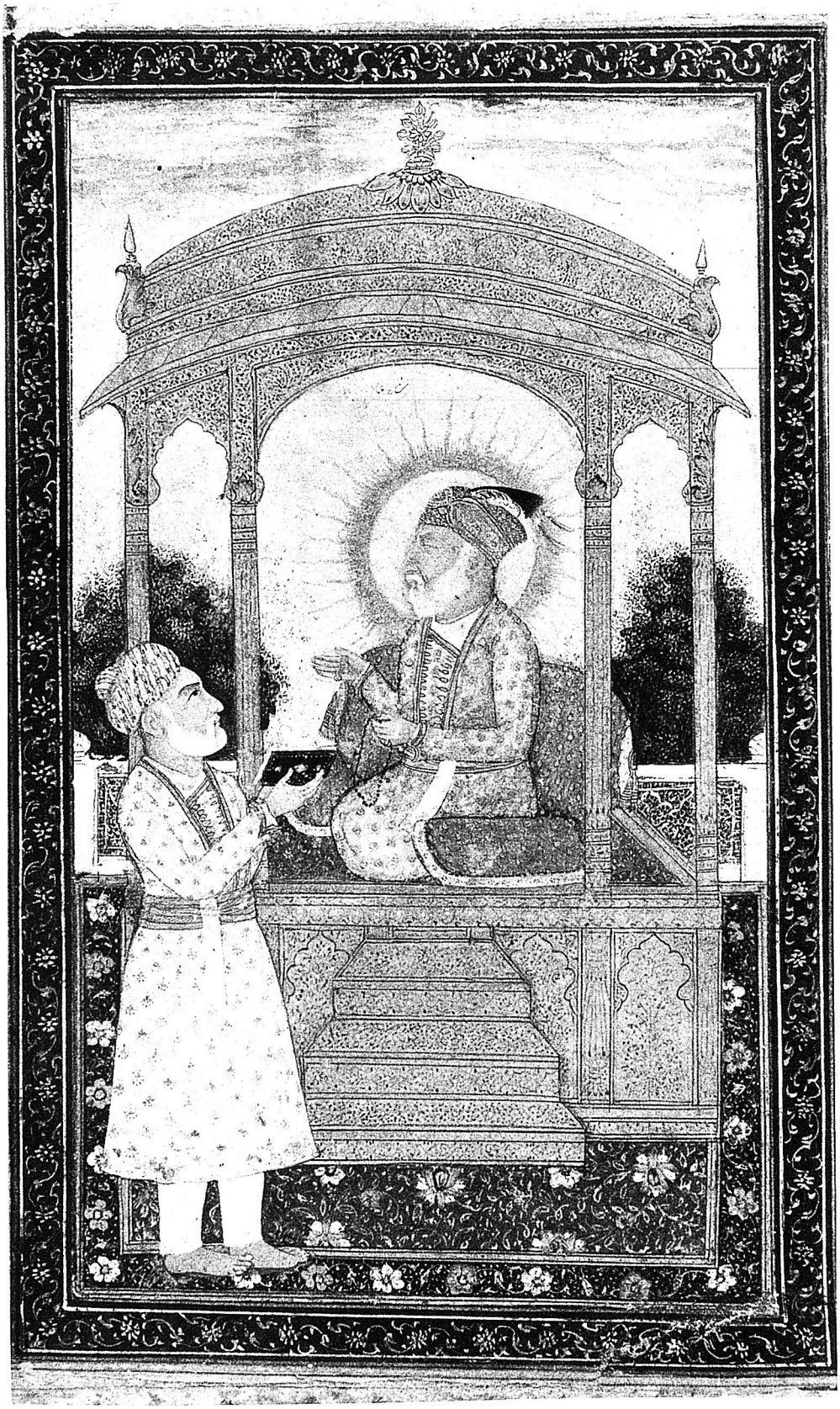
[16] A.Schimmel: *Babur Padishah as a Poet.* In: *Islamic Culture* 1960, basierend auf Faḫrī Harawī: *Rauḍat as-salāṭīn.* Ed. Hussamuddin Rashdi. Hyderabad/Sind 1968.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000582



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000583

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000584



Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000585

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000586

Šāh ᶜĀlams Sohn Akbar II., der ihm auf dem Throne nachfolgte, schrieb gelegentlich Verse unter dem Dichternamen *Šuʻāᶜ*, ‚Strahl', und sein Enkel, der letzte Moghulherrscher Bahādur Šāh ‚Ẓafar', gehört zu den bedeutendsten Urdu-Dichtern des 19. Jahrhunderts: ‚Delhi in seiner Zeit war ein indisches Weimar, mit Ġālib als seinem Goethe';[17] und noch heute werden die Verse des 1857 von den Briten nach Rangun verbannten Herrschers gern gesungen.[18]

Šāh ᶜĀlam stand dem Mystiker Mīr Dard nahe, der als einer der ‚vier Pfeiler der Urdu-Poesie' gilt[19] (die anderen waren Maẓhar Ǧānǧānān, st. 1781, ein strenger Naqšbandī; der empfindsame Lyriker Mīr Taqī Mīr, st. 1810; und der Satiriker und *marṯiya*-Dichter, der wortgewaltige Saudā, st. 1781). Es war Dards Haus, das ihm von einer Tochter Aurangzēbs geschenkt worden war, wo sich die Dichter versammelten, um die Verfeinerung des dichterischen Ausdrucks im Urdu zu diskutieren. Trotz der Aversion der Naqšbandiyya gegen Musik und mystischen Reigen wurden in diesem Hause auch häufig musikalische Veranstaltungen abgehalten, an denen zuweilen auch der Herrscher teilnahm.

Šāh ᶜĀlam liebte die klassischen Sufimeister: Muᶜīnuddīn Čištī, dessen Orden dem Moghulhause seit Akbars Tagen nahestand, als dieser aus Dank für die Geburt seines Thronerben Salīm ǧihāngīr das perlgleiche Heiligtum für Salīm Čištī in seiner zeitweiligen Residenz Fatehpur Sikri errichten ließ, und ᶜAbdul Qādir Gīlānī, dessen Orden durch Dārā Šikōhs Aktivität mit dem Moghulhaus in Verbindung gekommen war. Beider Gedenktage (*ᶜurs*) wurden in der Burg von Delhi gefeiert.[20]

Šāh ᶜĀlams Freund Mīr Dard jedoch gehörte der Naqšbandiyya an, die, wie einst im Herat Ḥusain Baiqaras, im Delhi des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts eine wichtige Rolle bei der Entwicklung der Poesie spielte. Dards Vater, Nāṣir Muḥammad ᶜAndalīb (st. 1758), der Begründer der *ṭarīqa muḥammadiyya*, war Freund und Schüler Šāh Saᶜdullāh Gulšans, der 1728 in seinem Hause starb; der Sufimeister Gulšan aber hatte durch sein Interesse an dem aus dem Dekkan nach

---

[17] SPEAR, l.c. 73.

[18] Für Einzelheiten und Bibliographie s. SCHIMMEL: *Classical Urdu Literature*, 162 ff.

[19] Zu ihm s. A. SCHIMMEL: *Pain and Grace. A Study of Two Mystical Writers of Eighteenth Century Muslim India*. Leiden 1976.

[20] I.A. ARSHI, Vorwort zu seiner Ausgabe der *Nādirāt-i Šāhī*, 8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000587

Delhi kommenden Walī Dekkanī und seiner Urdu-Dichtung dazu beigetragen, auch die Intellektuellen in der Hauptstadt an den künstlerischen Möglichkeiten des bis dahin nur als Umgangssprache benutzten Urdu zu interessieren. Zur gleichen Gruppe gehörte Nāṣir ᶜAlī Sirhindī (st. 1698), der in seinen letzten Jahren der Naqšbandiyya beitrat, sowie Mirzā ᶜAbdul Qādir Bēdil, berühmt für seine komplizierte Diktion, die den ‚indischen Stil' am besten zeigt. Von ihren Schülern lernte Dard, und so steht auch Šāh ᶜĀlam in dieser Tradition.

Daher rührt die enge Verbindung von Dichtung und Malerei, die dem Betrachter sofort bei dem Porträt Šāh ᶜĀlams auffällt. Denn die Dichter des indischen Stils neigten dazu, Gegenstände des täglichen Lebens, die gerade im Lande bekanntgeworden waren, zu poetischen Symbolen umzuformen. Sagte nicht selbst Aurangzēb, der letzte machtvolle Moghulherrscher:

> Der Gram der Welt ist überwältigend, und ich habe nur
> *eine* Herzensknospe —
> Wie kann ich den Sand der Wüste in eine Sanduhr tun? [21]

Die Sanduhr, das ‚Stundenglas' aber erscheint in der Moghulkunst erstmals zur Zeit seines Großvaters auf dem berühmten Gemälde Bičitrs, in dem Ǧihāngīr auf einem Sanduhr-Thron dargestellt wird, von dem aus er einem Sufi-Scheich höhere Ehre erweist als den Vertretern der weltlichen Macht. [22] Die Dichter haben immer wieder auf dieses Gerät hingewiesen, ob sie nun, wie Kalīm, die Folge der furchtbaren Hungersnot im Dekkan darin sahen, daß

> die beiden Welten wie eine Sanduhr
> voll und leer von Lebenden und Toten wurden, [23]

d.h. die Erde leer, das Jenseits voll von Menschen, oder ob sie in leichterer Stimmung meinten:

---

[21] Shaikh Muḥammad Ikrām: *Armaġān-i Pāk*. Karachi 1953, 318.

[22] R. Ettinghausen: *Paintings of the Sultans*, Tafel 4; ders.; *The Emperor's Choice*. In: *De Artibus Opuscula* XL. New York 1961.

[23] Thackston: *Kalīm*. Mathnawī 19 v. 124, vgl. auch 19 V. 149 sowie Abū Ṭālib Kalīm: *Dīwān*. Ed. Partav Baiḍā'ī. Tehran 1336 š/1957, Ġazal Nr. 335, Qaṣīda Nr. 35 V. 28, u.a.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000588

Die ‚Stundenflasche' ist etwas, und die Weinflasche
etwas anderes —
wenn es eine halbe Stunde eine Flasche voll Wein gibt,
ist es genug.[24]

Ein anderer Gegenstand, der in Miniaturen und in der Poesie fast gleichzeitig erscheint, ist die Brille, *ᶜainak*, die, wahrscheinlich von Venedig aus, Iran und Indien im 16. Jahrhundert erreicht haben dürfte. Eine von F.R. Martin auf etwa 1540 datierte Miniatur zeigt einen brillentragenden Mann,[25] ein Motiv, das im 17. Jahrhundert vor allem bei den Porträts von Malern und Kalligraphen vorkommt; in der Poesie finden sich Wortspiele mit *ᶜainak* bei Maulānā Qāsim Kāhī (st. 1580)[26] und ᶜUrfī (st. 1591).[27] Die Varianten des Brillenmotivs sind mannigfaltig; ein Dichterling des 17. Jahrhunderts aus Kaschmir meint:

Man sollte für mich eine Brille aus der Weinflasche machen,
so daß ich in meinem Alter die Schrift des Bechers lesen kann.[28]

---

[24] Muḥammad Aṣlaḥ: *Tadkira-ye šuᶜarā-ye Kašmīr*. Ed. Hussamuddin Rashdi. Karachi 1967-68, Band A: der Originaltext, Band I-IV Zusätze und Ergänzungen. Der Vers stammt von Šaidā, *Kašmīr* I 493; vgl. ferner Nuṣrat, id. A 490, Naqqāš, id. A 494; Salīm, id. A 127, 136; Tağallī, id. I 160; Ġanī, id. II 977, 979; Muḥsin Fānī, id. III 1054 und *Dīwān*, ed. G.L.Tikku. Tehran 1342, š/1963, 142; Bēdil, *Kulliyāt* I 3, 31, (zweimal) 34, 42, 44, 67, 72, 186, 270, 286, 323, 448, 528, 530, 535, 560, 566, 622, 685, 1039, 1066, 1088, 1116, 1138; Muḥammad Nāṣir ᶜAndalīb: *Nāla-ye ᶜAndalīb*. I-II., Bhopal 1308/1890-1, I 534, II 47, 48, 680; besonders schön II 438:

Sei nüchtern wie der Sand des Stundenglases:
Zähle die Tage deines Lebens und geh!

Mīr Dard: *Dīwān-e Fārsī* 40, 59, 111, 132; *Dīwān-e Urdū*. Ed. Ḫalīl ur-Raḥmān Dāʾūdī. Lahore 1961, 11, rubāᶜī 132.

[25] F.R. Martin: *The Miniature Paintings and Painters of Persia, India and Turkey*. London 1912, repr. 1968, Tafel 89 Nr. 4. ‚School of Bihzad'; für spätere Beispiele s. ebd. Fig. 32, und Ivan Stchoukine: *Miniatures Indiennes du Musée du Louvre*. Paris 1929, Pl. II a.

[26] Hadi Hasan: *Qāsim Kāhī, His Life, Time and Works*. In: *Islamic Culture* 1953. Der Vers findet sich bei Mīr ᶜAlīšīr Qānīᶜ: *Maqālāt aš-šuᶜarāʾ*. Ed. Hussamuddin Rashdi. Karachi 1956, 685; er lautet mit einer Anspielung anf die Redensart *čār čašm* (oder im Türkischen *dört gözle*) ‚mit vier Augen warten', ‚etwas sehr ersehnen':

Es ist keine Brille, die ich des Alters wegen auf
den Augen trage —
Um der Schrift (oder: des Bartflaums) der Jungen
willen sind meine beiden Augen zu
vier geworden!

[27] Muḥammad ᶜUrfī: *Kulliyāt*. Ed. A. Ğawāhirī. Tehran 1336 š/1957, Mathnawī 469. (Die Ausgabe ist leider sehr fehlerhaft.)

[28] Dāniš. In: *Kašmīr* I 238.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000589

Ḫaṭṭ, ‚Schrift' ist die Linie, bis zu der das Glas gefüllt werden kann, spielt aber natürlich auch auf den *ḫaṭṭ*, den Bartflaum des Jünglings an. Kalīm, wohl der geistreichste Dichter der Šāhǧihān-Periode, beschreibt eine Glaskuppel als ‚Brille des Himmels'[29] und preist eine minutiöse Einlegearbeit aus Elfenbein und Perlmutter mit den Worten:

> Wenn der Himmel die Feinheit dieses Werkes betrachtet,
> setzt er Sonne und Mond als Brille auf.[30]

Er sieht Narzissen unter dem Tau als brillentragende Augen[31] oder stellt sich das Eis auf den Bächen Kaschmirs als Brille vor.[32] Ein Sindhi-Mystiker des 17. Jahrhunderts dagegen nennt den, der nur die äußeren Formen betrachtet, einen Brillenträger, der etwas zwischen sich und die Wirklichkeit setzt.[33] Bēdil, der so weit geht zu sagen, das Alter habe ihn so gebeugt, daß seine Gestalt zur Brille der Fuß-Spur geworden ist,[34] benutzt das Wort *ᶜainak* häufig,[35] und von ihm dürfte sein Gebrauch zu Gulšan, Nāṣir Muḥammad ᶜAndalīb[36] und Mīr Dard gelangt sein. Dieser vergeistigt das Bild:

> Der geistige Reichtum der Reinherzigen macht die innere
> Fähigkeit zur Schau größer, als sei er eine Brille;

d.h., das glasklare Herz der wahren Erkennenden kann auch anderen helfen, besser zu sehen.[37] Und das führt wiederum zu unserer Miniatur:

Der Herrscher, auf Bild A, neigt sein Haupt ein wenig bei der Meditation des Rosenkranzes, und man denkt unmittelbar an Fānī Kašmīrīs

---

[29] THACKSTON: *Kalīm*. Mathnawī I V. 4.

[30] id. Mathnawī 20. V. 3.

[31] id. Qaṣīda 15 V. 2.

[32] id. Qaṣīda 24 V. 2. Weitere Beispiele Mathnawī 26 V. 336; Qaṣīda 2 V. 28; Qaṣīda 17 V.30; Qaṣīda 22 V. 31; *Dīwān*, ed. Baiḍāᵓī, Ġazal Nr. 282.—Auch NAẒĪRĪ kennt das Bild: *Dīwān*, ed. T. Muṣaffā. Tehran 1340 š/1961, ġazal 102.

[33] Ausspruch von Maḫdūm Nūḥ von Hālā. Auch der große Sindhi-Dichter ŠĀH ᶜABDUL LAṬĪF kennt das Bild; in *Sur Asā* IV 13 spricht er vom *ᶜainak* des *alif* (*Šāh ǧō Risālō*, ed. Kalyān Advani. Bombay 1958).

[34] BĒDIL: *Kulliyāt* I 367

[35] So id. I 11, 17, 62, 334, 355, 363, 397 (er studiert die Linien, *ḫaṭṭ*, der Wogen der Fata Morgana so sehr, daß er eine Brille aus den Blasen an seinem Fuß haben muß); 599 (der Antimon-Stein sollte zur Brille werden), 991, 1037, 1061.

[36] *Nāla-yi ᶜAndalīb* I 117, 413, II 46

[37] MĪR DARD: *Āh-i sard* Nr. 231, auch id. 32, und *Šamᶜ-i maḥfil* Nr. 123 (in: *Čahār risāla*. Bhopal 1310/1892-3).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000590

Bemerkung, daß ‚die Brille des Seelenauges aus dem Spiegel des Knies besteht'; [38] denn man legt in der Meditationshaltung das Haupt auf die Knie und sieht dann Dinge, die dem Menschen im allgemeinen unsichtbar bleiben. Das mag der Fall auch bei dem greisen Šāh ᶜĀlam II. gewesen sein, der, wie Bēdil sagen würde, erfuhr, daß die Riedmatte (*būriyā*) der Derwische besser und vertrauenswürdiger ist als der königliche Samt. [39] Dies aber leitet über zu einem anderen Bild, in dem Dichtung und Realität wieder ineinander übergehen. Die Dichter des indischen Stils, besonders Bēdil, sprechen gern vom ‚Schlaf des Samtes'; denn wenn Samt, wie er zur Moghulzeit vor allem in Lahore und Gujerat hergestellt wurde, ganz fein und gleichmäßig gewoben ist, sagt man *ḫʷābaš ḫūb ast* ‚er hat einen guten Schlaf', d.h. er liegt gut. Dieser Ausdruck gab den Dichtern unendliche Möglichkeiten, über Reichtum und Armut, Ruhe und Verwirrung zu sprechen; denn der Samt wacht in Verwirrung von seinem ‚stolzen Schlaf' auf, wenn man ihn gegen den Strich streichelt, und:

> Erstaunlich ist's nicht, wenn die Aufregung der klagenden Nachtigall
> den Samt aus dem Schlaf aufweckt. [40]

Starrt nicht der ‚erwachte Samt' mit tausend Augen auf den verwirrten Dichter? Warum sollte man sich nach dem Prunk des Samtes sehnen?

> Gier leerte die friedvolle Gegenwart der Strohmatte ganz,
> Eine ganze Welt wurde schlaflos im Traum vom Samt... [41]

---

[38] *Kašmīr* III 1057. Fānī verwendet das Bild der Brille öfter, so *Dīwān*, 13, 161; und besonders apart ist id. 149:

> Geh ins Meer und werde groß, o Kleiner:
> Blicke den Menschen durch das Auge des Wasserbläschens an!
>
> Er fiel ins Wasser und wurde der Ozean selbst
> (oder: das Auge, *ᶜain*, des Ozeans):
>
> Für Jonah wurde das Auge des Fisches zur Brille.

[39] Vgl. Bēdil I 468, 494, 515, 891, 933, 938, 1143, 1173.

[40] Thackston: *Kalīm*, Mathnawī 17 V. 175; s.a. Mathnawī 26 V. 197, Mathnawī 21 V. 4. Ein hübsches Beispiel von Salīm in *Kašmīr* I 413:

> Die Seide unserer Flamme wird aus Wasser gewebt!
> Unser Leinen wird nachts aus Mondschein gewebt.
> In der Liebe verlangst du Schlaf — geh, o Herz
> In die Samtfabrik, wo Schlaf gewebt wird!

[41] Bēdil I 422; für weitere Beispiele s. id. 14, 18, 115, 117, 182, 186, 202, 207,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000591

Besonders interessant sind Anspielungen auf kostbare Gefäße, wie sie oft auf Miniaturen dargestellt sind. Die *šīša-ye Ḥalabī*, das Glas oder die Flasche aus Aleppo, dem Zentrum mittelalterlicher Glasfabrikation, ist schon seit dem 13. Jahrhundert in der Dichtung bekannt,[42] wird aber in der späten Moghulzeit besonders häufig verwendet. Nāṣir ᶜAlī Sirhindī führt das Bild bis zur äußersten Möglichkeit, wenn er von der ‚völligen Zerstörung von tausenden von Festtafeln' spricht, ‚so daß alle Wanderdünen pulverisiertes Aleppo-Glas sind'.[43]

Ein ähnlich wichtiges Objekt der Poesie sind chinesische Porzellangefäße, die auch auf Miniaturen erscheinen. Im 17. Jahrhundert wurde die Ausfuhr chinesischen Porzellans intensiviert; allerdings war es nicht mehr das sehr kostbare Seladon mit seinen feinen Haarrissen, sondern eine Craquelé-Ware,[44] die von den indo-persischen Dichtern mit Recht als ‚haarig' bezeichnet wurde.

> Dieses Porzellan, das überall Haare hat,
> sollte zu einem Arzneigefäß gemacht werden.
> Du kannst es nicht in einem Vierzeiler oder Ġazal beschreiben;
> Ich denke an eine Qaṣīda mit dem Refrain ‚Haar',

sagt Ašraf, ein Kaschmirer Dichter, als er ein solches Gefäß beschreiben sollte.[45] Bēdil hat Dutzende von Versen, in denen er auf dieses Material anspielt:

223, 244, 249, 254, 315, 357, 422, 428, 464, 493, 521, 573, 578, 583, 653, 656, 665, 706, 740, 758, 771, 774, 819, 865, 883, 887, 918, 928, 934, 963, 1009, 1079, 1124, 1127, 1143, 1163, 1189. Am groteskesten ist wohl I 461:

> Wenn der Ḫwāǧa seinen Anteil am Vergnügen hat,
> gelangt der Schlaf des Samtes zur Pollution.

[42] Saᶜdī: *Gulistān*, Buch 3, spricht vom *ābgīna-ye ḥalabī*; Maulānā Rūmī erwähnt Aleppoer Glas im *Dīwān-i Kabīr*, ed. B.Z. Furūzānfar. Tehran 1336 š/1957 ff., Nr. 3049. Ḥāfiẓ kennt das Bild, ᶜUrfī verwendet es im *Dīwān*, Qaṣīda, 126, ġazal, 294.

[43] *Kašmīr* II 935. Weitere Beispiele id. A 210 (Sāmiṭ), III 1548 (Mirzā). Bēdil benutzt es gelegentlich: *Kulliyāt* I 202, 219, 397, 622, 672, 688, 896, 957, 1038, 1074. Die Dichter kombinierten auch oft das aleppinische Glas mit dem Spiegelmotiv, wie Fānī: *Diwān* 9:

> Wie kann ich streben, von Kaschmir nach Indien zu reisen?
> Wie würde jemand einen Spiegel aus Halab nach Sansibar bringen?

—natürlich eine Nachahmung von Ṭālib-e Āmulī's berühmtem Vers über sein Unglück (‚schwarzes Glück'), das er nicht nach Indien bringen will, s. E.G. Browne: *A Literary History of Persia*, IV. Cambridge 1924, repr. 1959, 255.

[44] Diese Information verdanke ich Frau Professor Dr. Eleanor von Erdberg, Aachen.

[45] *Kašmīr* IV 1759, vgl. id. III 1053 einen Vers Fānīs.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000592

Wenn mein zerbrochener Zustand sich gleich den Linien
einer chinesischen Schale ausdehnen wird,
werde ich einen Nachtangriff auf China unternehmen und
meinen Weg nach Syrien nehmen.[46]

So verbindet er den Gedanken an die Aleppiner Flasche mit dem chinesischen Porzellan und dem Lieblingsausdruck der Dichter um 1700, dem Wort *šikast*, ‚zerbrochen'. Den volkstümlichen Ausdruck ‚wie ein Haar aus der Butter kommen' verwendet er in dem Halbvers

Was für eine Kunst ist das, wenn ich das Haar aus dem
Teig des Steines hervorbringe![47]

Das Haar des Seladon oder Craquelé wird mit dem Haar des Pinsels der chinesischen Maler in Beziehung gesetzt,[48] aber auch mit den Haaren des Kaisers von China, des *faġfūr*. Denn ‚wenn der Kaiser von China stirbt, wird das Porzellan vor Schmerz sein Haar auflösen...'[49]

Šāh ᶜĀlam lebte in einer Zeit, da die Europäer die Existenz des Moghulreiches immer mehr bedrohten. Es ist daher typisch, daß das Bild des Europäers, des *firangī*—der ja auch auf Miniaturen erscheint—sich oft in der dichterischen Sprache des 17. und 18. Jahrhunderts findet.

Wie sollte ich imstande sein, die europäischen Götzenbilder
zu lieben?
Für mich ist meine eigene Existenz die ‚europäische
Gefangenschaft'.[50]

Die europäische Gefangenschaft, *qaid-e firang*, stammt aus schmerzvoller Erfahrung: die Portugiesen hatten 1555 Sind angegriffen, bald darauf Ostbengalen. Obgleich manche mittelalterlichen Dichter, wie Saᶜdī, bei Europäern gefangen waren, wird der Ausdruck selbst erst im späten 16. Jahrhundert populär; wir finden ihn bei ᶜUrfī[51] und

---

[46] *Kulliyāt* I 889.

[47] id. 947; die Dichter des indischen Stils liebten es, die Beziehung zwischen Stein und Glas möglichst raffiniert umzubiegen.

[48] id. I 30.

[49] id. I 1050, vgl. auch 771. Andere Beispiele 92, 171, 264, 343, 436, 470, 497, 575, 597, 672, 676, 679, 689, 711, 714, 771, 829, 946, 951, 955, 1088, 1145, 1162

[50] DARD: *Urdu Dīwān*, 84.

[51] ᶜURFĪ: *Kulliyāt*, Qaṣīda, 105, 106, ġazal, 340.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000593

seinem persischen Zeitgenossen Fiġānī;[52] Naẓīrī (st. 1612) klagt, soeben in die Locken der Geliebten gefallen zu sein, wo es ihm ‚schlechter geht als einem eben zum Islam Übergetretenen, der in europäische Gefangenschaft gefallen ist'[53]. Während in früherer Zeit die Hindus die Ungläubigen symbolisierten und auch mit den schwarzen Locken, Schönheitsflecken und Augen verbunden wurden,[54] erscheinen von etwa 1650 an die Franken als Ausbund der Gefahr, so daß Dārā Šikōhs Freund Sarmad (hingerichtet 1661) klagen kann:

Wie zweifarbig sind doch die Freunde!
Den Koran unterm Arm, haben sie den Glauben der Europäer angenommen![55]

Bēdil vergleicht die Welt mit Europa, wo der arme Muslim ein Fremdling ist, der sich möglichst nicht zeigen sollte;[56] und einem wenig bekannten Dichter in Sind um 1700 erscheinen die Augen und Brauen der Geliebten als zwei gefährliche europäische Kriegsschiffe.[57] Auch für die Mystiker war diese Welt nicht mehr ein Hindūstān, mit schwarzen Hindu-Seelen erfüllt, sondern ein Firangistān, ein europäischer Kerker, in den die Seele gefallen ist. Freilich, es ist ein farbenfrohes Gefängnis; denn man lernte auch europäische Malerei kennen, die, von den Miniaturmalern nachgeahmt, bald in der Poesie zusammen mit den chinesischen Gemälden erwähnt wird.[58] Der in diesem europäischen Farbkäfig gefangene arme Seelenvogel soll deshalb seinen Flügel im Entwerden zerbrechen, um den farblosen Zustand der Einigung mit Gott zu erreichen.[59]

Die Dichter sahen, daß alles erstarrte, seelenlos wurde; daher liebten sie Ausdrücke wie ‚gemalte Blume', ‚gemalter Vogel'. ‚Die gemalte Kerze brennt schweigend', sagt Mīr, und Dard fragt: Mag auch die gemalte Rose farbig sein—wo wäre ihr Duft? Und wie könnte der Morgenwind

---

[52] FIĠĀNĪ: *Dīwān*, 266.

[53] NAẒĪRĪ: *Dīwān*, Ġazal 152, vgl. Ġazal 313, 334.

[54] Zum Problem vgl. A.SCHIMMEL: *Turk and Hindu: A poetical Image and its Application to Historical Fact.* In: *Islam and Cultural Change in the Middle Ages.* Ed. Speros Vryonis Jr.. Wiesbaden 1975.

[55] S.M.IKRAM: *Armaġān-e Pāk*, 237.

[56] BĒDIL: l.c. I 841.

[57] QĀNIᶜ: *Maqālāt aš-šuᶜarāᵓ* Nr. 30.

[58] BĒDIL: l.c. I 353; *Nāla-ye ᶜAndalīb* I 885.

[59] DARD: *Šamᶜ-e Maḥfil* Nr. 61.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000594

seinen Weg zur gemalten Knospe finden?[60] Der blinde König, von gemalten und leblosen Blumen umgeben, bewahrt noch immer die edle Haltung, die seit mehr als drei Jahrhunderten am Hofe von Delhi gepflegt wurde und den indomuslimischen Lebensstil weitgehend beeinflußt hat. Er hält seinen Rosenkranz in der Hand:

Wie des Rosenkranzes Perlen ruh ich nimmer von der Reise —
denn der Weg liegt immer vor mir, immer in dem gleichen Kreise.[61]

Die Dichter sahen, wie Kindheit und Jugend ins Greisenalter führten, gleich den Perlen des Rosenkranzes, die sich am unveränderten Faden bewegen,[62] und die sanfte Melancholie, die beide Miniaturporträts des blinden Königs widerspiegeln, scheint der Stimmung in den Versen Šāh ᶜĀlams II. und denen seines Freundes Mīr Dard zu gleichen (der freilich die Blendung des Herrschers nicht mehr erlebt hat). Doch schon zu seiner Zeit war das Reich zerfallen, und Herrschern wie Beherrschten war nur noch Ergebung in den Willen Gottes geblieben, der sich rätselhaft in immer neuen Katastrophen offenbarte. So erscheint der Rosenkranz in der Hand der ‚blinden Sonne' wie eine Illustration eines persischen Vierzeilers von Dard:

Wenn die Tränentropfen zu Freunden des Rosenkranzes geworden sind,
dann ist das Werk des Rosenkranzes gesegnet für dich.
Doch wenn dein Herz hart ist, dann sei gewiß,
daß der Faden im Rosenkranz zu einem Ketzergürtel geworden ist.[63]

Šāh ᶜĀlams Porträts mögen nicht zu den größten indischen Miniaturen gehören; aber in ihrer Genauigkeit und Zerbrechlichkeit entsprechen sie ganz der spätherbstlichen Schönheit der gleichzeitigen Poesie. Ihre beste Erklärung dürfte Dards Vierzeiler sein:

Für eine Zeit den Hag, den Garten sehen:
Das heißt, den Frühling und den Herbst zu sehen.
Wie lange, spiegelgleich, verwirrten Blickes?
Die Augen schließe, um die Welt zu sehen![64]

---

[60] DARD: *Urdu Dīwān*, 81.
[61] ĀŠNĀ: *Kašmīr* I 16.
[62] DARD: *Dīwān-e Fārsī*, Rubāᶜī, 116.
[63] id. 94.
[64] Dard: *Urdu Dīwān*, 138.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000595

DIE GELEHRTENFAMILIE IBN AL-BAILŪNĪ

VON

RUDOLF SELLHEIM

Die Berliner Handschrift Petermann I, 63c (AHLWARDT: 10138) enthält auf sechs Blättern fünf Biographien von Mitgliedern der Gelehrtenfamilie Ibn al-Bailūnī, die im 9./15., 10./16. und 11./17. Jahrhundert in Aleppo gelebt und gewirkt haben. Angesichts der Fülle des aus dem islamischen Mittelalter auf uns gekommenen biographischen Materials stellt das kleine Manuskript gewiß nichts Außergewöhnliches dar. Das Besondere an ihm indes ist, daß es von der Hand eines dieser fünf geschrieben und von dessen Sohn nach dem Tode des Vaters ergänzt ist, daß es also aus dem Familienbesitz der Ibn al-Bailūnī's stammt.

In meinen *Materialien zur arabischen Literaturgeschichte* (hier abgekürzt: *MAL*). Wiesbaden 1976, I, 194f. habe ich versucht, eine Genealogie der mir bekannt gewordenen Ibn al-Bailūnī's aufzuzeigen u.a. nach W. AHLWARDT: *Verzeichniss der arabischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, I-X, Berlin 1887-1899, IX, 502f. Nr. 10138 (Petermann I, 63c). Dieser Beitrag hier möchte das dort Zusammengestellte und Gesagte ergänzen und berichtigen (s. auch u. S. 13f.). Er ist H. R. Roemer zum 65. Geburtstage gewidmet, nicht zuletzt in dankbarer Erinnerung an die gemeinsame Reise von Beirut nach Istanbul im September 1961, die uns zunächst über Ṭarābulus, Ḥimṣ, Ḥamāh, Maᶜarrat an-Nuᶜmān — mit einem Besuch des Grabes von Abū l-ᶜAlāᵓ — nach Ḥalab führte. Damals, als wir die geschichtsreiche alte Stadt durchstreiften, hatte ich keine Ahnung von den Ibn al-Bailūnī's in Aleppo — vielleicht leben noch heute Nachkommen von ihnen dort und anderswo (vgl. u. S. 3f.)?

Der in Aleppo im Rabīᶜ I 933/Dez.-Jan. 1526-27 geborene und auf der [Pilger-] Reise zu Kairo — nach dem Zeugnis seines Sohnes — am Letzten Šauwāl 1006/4. Juni 1598 gestorbene Badraddīn Abū ṭ-Ṭanāᵓ Maḥmūd ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Bābī al-Ḥalabī aš-Šāfiᶜī, bekannt wie seine Väter und Nachkommen als Ibn al-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000596

Bailūnī, hat die fünf Biographien, nämlich die seines Großvaters, Vaters, Onkels Abū l-Yusr Muḥammad und seine eigene, sowie die seiner gelehrten Tante Ḫadīǧa, dem biographischen Werk seines verehrten Lehrers Raḍīaddīn Muḥammad ibn Ibrāhīm bekannt als Ibn al-Ḥanbalī (gest. 971/1563): *Durr al-ḥabab fī taʾrīḫ aʿyān Ḥalab* (*GAL*² II, 483f., *S* II, 495; Kaḥḥāla: VIII, 223f.), entnommen. Seine Abschrift wurde mit dem Original von der Hand des Verfassers, der gelegentlich ganz persönlich in der 1. Person berichtet (s.u. arab. Text, Zeile 5, 15, 70f., 77, 80, 94), kollationiert; das ergibt sich zum einen aus zwei entsprechenden Vermerken zwischen der vierten und fünften Biographie und zum anderen aus seinem eigenen Kolophon. Der erste der beiden Vermerke stammt von einem gewissen Nūraddīn Ibn Abī Bakr al-Ḥalabī aš-Šāfiʿī bekannt als Ibn al-Qinnīn und der zweite von einem gewissen Muḥammad ibn Abī s-Suʿūd al-Ḥāḍirī al-Ḥanafī — zwei Zeitgenossen des Abū ṭ-Ṭanāʾ, die sich leider nicht nachweisen lassen, weder der „Sohn der Laute" noch der „Mann aus dem Orte al-Ḥāḍir" bei Aleppo. Abū ṭ-Ṭanāʾ dürfte sie, die — nach der recht ähnlichen Schrift zu urteilen — Altersgenossen von ihm waren, um ein Testat gebeten haben; ging es doch immerhin um die eigene Biographie und die seiner unmittelbaren Vorväter, einschließlich der des Onkels, in dessen Obhut er nach dem frühen Tode des Vaters aufgewachsen war. Für die nachgetragene Biographie seiner gelehrten Tante Ḫadīǧa glaubte er offenbar auf eine ähnliche Bestätigung verzichten zu können. Die Abschrift muß nach dem Tode des Verfassers des *Durr al-ḥabab*, des Raḍīaddīn Ibn al-Ḥanbalī, erfolgt sein; denn Abū ṭ-Ṭanāʾ gibt auf dem kleinen Titelblatt (Bl. 1a = u. S. 15) dem Wunsche Ausdruck, daß er im Paradiese weilen möge (vgl. Zeile 113). Der terminus post quem ist also das Jahr 971/1563, der terminus ante quem dürfte wenig später zu suchen sein. Nach Abū ṭ-Ṭanāʾ Ibn al-Bailūnī's Tode hat dann sein Sohn Fatḥallāh, oder wie er sich selber nennt: Muḥammad Fatḥallāh (gest. 1046/1632; *MAL* I, 194f.; auch im Autograph Ahlwardt: 3597), am Rande von Blatt 4a Tag und Ort des Todes seines Vaters, sowie den Begräbnisplatz in Kairo nachgetragen. Dabei fällt auf, daß die Angaben des Sohnes zum Todesdatum: Letzter Šauwāl 1006/4. Juni 1598, von denen bei al-Muḥibbī abweichen (s.u. S. 13). Nicht zuletzt deswegen, weil sie sehr viel genauer sind, dürfte ihnen der Vorzug zu geben sein (vgl. *MAL* I, 65, 156).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000597

AHLWARDT, der die kleine Handschrift unter Nr. 10138 in seinem *Verzeichniss* beschrieben hat, ist diese Besonderheit, daß sie nämlich von einem der biographierten Ibn al-Bailūnī's geschrieben und von einem späteren ergänzt ist, nicht weiter aufgefallen. Vielmehr hält er das Ganze für eine Abschrift „um etwa 1650", wohl weil von einer ähnlichen Hand vermerkt ist, daß der vorliegende Band (*muǧallad*) neben den vier — genauer fünf — Biographien aus dem *Durr al-ḥabīb* (!) vier Abhandlungen von ᶜABDALKARĪM AL-LĀHŪRĪ (*GAL*² II, 553, *S* II 618) und eine fünfte mit dem Titel *Muntaḫab Tamyīz aṭ-ṭaiyib min al-ḫabīṯ fī mauḍūᶜāt al-ḥadīṯ* enthalte — gemeint ist wohl der *Tamyīz* des IBN AD-DAIBAᶜ (gest. 944/1537; *MAL* I, 77) —, also Arbeiten zweier Autoren, von denen ersterer im Jahre 1062/1652 eine Schrift verfaßt hat (AHLWARDT: 3108). Wann übrigens diese fünf Abhandlungen von unserer Handschrift — wieder? — getrennt wurden, läßt sich nicht sagen.

Es seien ein paar weitere Bemerkungen angeschlossen, zunächst zum Familiennamen. Das nach den Regeln der klassischen Grammatik vokalisierte *al-Bailūnī* ist auf ein *bēlūn* „Badeton, Badeseife" zurückzuführen, das letzten Endes mit griech. *balaneion* „warmes Bad, Badeanstalt" zusammenhängen dürfte (E. LITTMANN in: ZS 4[1926], 25; H. GROTZFELD: *Das Bad im arabisch-islamischen Mittelalter*. Wiesbaden 1970, 134; *MAL* I, 194). Welcher Vorfahr diesen Beinamen erhielt, wohl weil er *bēlūn* herstellte und verkaufte, wird nicht überliefert. Er dürfte aber in Bāb al-albāb, also in Derbend in Dāġistān (s. *EI* s.nn.), zu suchen sein, das Šamsaddīn Ibn al-Bailūnī (Nr. 1) als Kind wohl mit dem Vater, einem nicht näher bekannten Qurᵓān-Leser, in Richtung Aleppo verlassen hat. Daß sie die Heimat am Kaspischen Meer aufgaben, hing möglicherweise mit der Besetzung dieser Provinz durch die Osmanen seit dem Jahre 865/1461 zusammen (vgl. *EI*² II, 86b s.n. Dāghistān). Šamsaddīn, der der Überlieferung nach in Aleppo aufgewachsen, dort als Imām tätig gewesen und im Jahre 929/1523 gestorben ist (s.u. S. 7), hat jedenfalls einige Jahre vor 865/1461 in Bāb al-albāb das Licht dieser Welt erblickt. Die Nisba al-Bābī nach seiner Vaterstadt hielt er zeitlebens bei; sie wurde auch von seinen Nachfahren, neben der aktuellen al-Ḥalabī, weitergeführt. Vielleicht waren es damals in den sechziger Jahren des 9. Jahrhunderts mehrere Familien, die gen Westen aufbrachen und sich in Aleppo niederließen; denn der Name al-Bābī taucht dort immer wieder auf (vgl. z.B. *Durr al-ḥabab*, u. S. 14). Die uns aus unserem Jahrhundert leider so vertraut gewordenen Flüchtlingszüge hat es natürlich auch früher immer wieder gegeben, wenn auch nicht in diesen Massen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000598

Wie an diese Familien die bekannte Kairiner Drucker- und Verlegerfamilie al-Bābī al-Ḥalabī anzuschließen ist, bleibt ebenfalls zu klären. Vgl. ferner *GAL S* III, 430; KAḤḤĀLA: VI, 177 usw.

Über unseren Schreiber Abū ṭ-Ṭanāʾ Ibn al-Bailūnī gibt AL-MUḤIBBĪ (gest. 1111/1699; *GAL*² II, 377f. *S* II, 403f.): *Ḫulāṣat al-aṯar fī aʿyān al-qarn al-ḥādī ʿašar*. IV, 320ff. (hier abgekürzt: MUḤIBBĪ; vgl. auch F. WÜSTENFELD: *Die Gelehrten-Familie Muḥibbi in Damascus und ihre Zeitgenossen im xi.* [*xvii.*] *Jahrhundert*. Göttingen 1884, 83ff. Nr. 64 [hier abgekürzt: WÜSTENFELD: *Muḥibbī*]), ein paar aufschlußreiche Ergänzungen. So begann er im Anschluß an die Wallfahrt 963-964/1556 in Aleppo in den verschiedenen Fächern islamischer Gelehrsamkeit, vom Qurʾān bis zur Astronomie, von der Grammatik bis zum Sufimus, zu unterrichten. Später ließ Ibrāhīm Pāšā (gest. 1043/1633; MUḤIBBĪ: I, 29f.), der Defterdār, neben seinem Hause für ihn eine Moschee bauen und stellte ihn dort als Prediger an. Abū ṭ-Ṭanāʾ hauste im Minarett — wie einst der junge Abū Zakarīyāʾ at-Tibrīzī im Minarett der Omaiyaden-Moschee zu Damaskus im Jahre 456/1064 (YĀQŪT: *Iršād*. I, 255) — und verließ es nur, wenn er baden gehen mußte; hinzu kam, daß er sehr schwer hörte und sehr schlecht sah. Die Leute verehrten den frommen Scheich in seiner Klause, wo er den Koran las, für das Wohl seiner Familie sorgte und Raubvögel verjagte — wohl weil sie dort junge Tauben holen oder gar nisten wollten.

AL-MUḤIBBĪ nennt in der Biographie des Abū ṭ-Ṭanāʾ zwei seiner Quellen namentlich: 1. AN-NAĞM und 2. AL-ʿURḌĪ. Zum einen handelt es sich um den Schüler des Abū ṭ-Ṭanāʾ, um NAĞMADDĪN AL-ĠAZZĪ (gest. 1061/1651; *GAL*² II, 376, *S* II 402), den Verfasser der — unten wiederholt zitierten — *al-Kawākib as-sāʾira bi-manāqib ʿulamāʾ al-miʾa al-ʿāšira* (hier abgekürzt: Ġazzī), und zum anderen um den Sohn eines Schülers des Abū ṭ-Ṭanāʾ, um ABŪ L-WAFĀʾ IBN ʿUMAR IBN ʿABDALWAHHĀB AL-ʿURḌĪ (gest. 1071/1660; *GAL*² II, 376f., *S* II, 402), den Verfasser eines *Taʾrīḫ* von Aleppo — hauptsächlich Biographien — m. d.T. *Maʿādin aḏ-ḏahab fī l-aʿyān al-mušarrafa bi-him Ḥalab*, den AL-MUḤIBBĪ auch sonst für seine *Ḫulāṣa* (vgl. I, 149,7) benutzt. AL-MUḤIBBĪ zitiert hier in der Biographie des Abū ṭ-Ṭanāʾ aber offensichtlich nicht aus den -*Kawākib* des NAĞMADDĪN AL-ĠAZZĪ — die Stellen finden sich nämlich dort nicht —, sondern aus dessen bisher nicht gedruckten *Laṭāʾif as-samar wa-qaṭf aṯ-ṯamar min tarāğim aʿyān aṯ-ṭabaqa al-ūlā min al-qarn al-ḥādī ʿašar* (*GAL S* II, 402; vgl. ṬABBĀḪ: VI, 164; wir werden an anderer Stelle darauf zurückkommen). Über die -ʿURḌĪ's sei vorläufig dies zusammengestellt: Der Vater des Abū l-Wafāʾ, ʿUmar al-ʿURḌĪ (gest. 1024/1615), war — wie bereits erwähnt — ein Schüler unseres Abū ṭ-Ṭanāʾ Ibn al-Bailūnī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000599

(MUḤIBBĪ: III, 215-218); nach *Hadīya.* I, 796 soll er einen *Ḏail* zum *Taʾrīḫ* [*Ḥalab*] des RAḌĪADDĪN IBN AL-ḤANBALĪ (s.o. S. 2) verfaßt haben; allerdings ist davon anderwärts nichts bekannt (*GAL*² II, 448, *S* II, 470); denn auch KAḤḤĀLA: VII, 296 scheint diesen Titel nur aus der *Hadīya* übernommen zu haben. Oder werden Vater und Sohn wieder einmal miteinander samt Schriften verwechselt (vgl. *MAL* I, 194 u.ö.)? Kurzum, diese Fragen erheischen eine eigene Untersuchung, die auch auf andere Familienmitglieder auszudehnen ist, wie auf einen weiteren Sohn Muḥammad (ebenfalls gest. 1071/1660; MUḤIBBĪ: IV, 89-103) und einen Enkelsohn Ḫālid ibn Muḥammad (noch am Leben 1115/1703; MURĀDĪ: II, 78-81) oder den Vater des Vaters, ʿAbdalwahhāb (gest. 967/1560; *GAL*² II, 416, *S* II, 440; ĠAZZĪ: II, 186; *Šaḏarāt aḏ-ḏahab.* VIII, 266 s.a. 946 [hier abgekürzt: *ŠḎ*]; *Hadīya.* I, 640; ṬABBĀḪ: VI, 40 [s.u. S. 14]), den Lehrer unseres Abū ṭ-Ṭanāʾ (MUḤIBBĪ: IV, 320); vgl. ferner ḪAFĀĞĪ: *Raiḥāna*². I, 269-280 Nr. 39-41; ḤĀĞĞĪ ḪALĪFA³: II, 1723 (hier abgekürzt: ḪḪ); *Hadīya.* II, 288; ṬABBĀḪ: V, 378 etc.; *Durr al-ḥabab* (s.u. S. 13).

Dem arabischen Text sei zunächst eine deutsche Zusammenfassung mit den notwendigen Erläuterungen und Ergänzungen vorausgeschickt. Die Numerierung der Abschnitte entspricht der Zählung der fünf Biographien.

1 - Šamsaddīn Abū ʿAbdallāh Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Abī Bakr al-Bābī al-Ḥalabī aš-Šāfiʿī bekannt als Ibn al-Bailūnī, später Scheich und lange Zeit Imām der -Saffāḥīya (s. M. SOBERNHEIM, in: *EI*¹ s.v. Ḥalab, Plan) und der -Ḥiğāzīya in der Omaiyaden-Moschee zu Aleppo (so ist *MAL* I, 194,5u. zu lesen, vgl. auch K. BAEDEKER: *Palästina und Syrien.* Leipzig⁷ 1910, 351), war in Derbend in Dāġistān, dem Bāb al-abwāb bzw. al-Bāb oder al-Abwāb der Araber — daher seine Nisba; vgl. YĀQŪT: *Muʿğam.* I, 437-442; IBN AL-AṮĪR: *Lubāb.* I, 81 s.n. — geboren und in Aleppo groß geworden (s.o. S. 3). Von seinem Vater, dem Scheich Badraddīn, einem Qurʾān-Leser, hat sich keine Spur in der Literatur ausfindig machen lassen. Er studierte zunächst bei Badraddīn Ḥasan ibn ʿAlī ibn Yūsuf ibn al-Muḫtār as-Suyūfī bekannt als Ibn as-Suyūfī, dessen Familie aus Irbil stammte, der selbst in Ḥiṣn Kaifā um 850/1446 geboren, dort aufgewachsen und später weit über Aleppo hinaus als Gelehrter bekannt war (gest. 925/1519 in Aleppo, s. SAḪĀWĪ: *Dauʾ.* III, 118f. Nr. 455; ĠAZZĪ: I, 178 ff.; vgl. KAḤḤĀLA: III, 265; ṬABBĀḪ: V, 404-410). Zahlreiche Gelehrte gaben ihm eigenhändig in sein Studienbuch (*ṭabt*; vgl. AHLWARDT: I, 54 ff.; GOLDZIHER: *Muh. St.* II, 185) — unser Verfasser, RAḌĪADDĪN, hat es

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000600

selbst in der Hand gehabt — Zertifikate (*iǧāzāt*), unter ihnen auch der bekannte Ḥāfiẓ Šamsaddīn as-Saḫāwī (gest. 902/1497; vgl. Ġazzī: I, 54), der Verfasser des -*Ḍau'*, den er vermutlich, wie andere Aleppiner Kollegen seiner Zeit (vgl. Ġazzī: I, 27, 18), in Mekka traf und hörte. Von ihm erhielt er die Sufi-Mütze (*ṭāqīya*), nachdem er den -*ḥadīṯ al-musalsal bil-muṣāfaḥa*, d.h. Kettentradition mit Handschlag (s. Ahlwardt: I, 93b und u. S. 11), bei ihm absolviert hatte, bekleidet mit der Sufi-Kutte (*ḫirqa*), also versehen mit dem Überlieferungsrecht nach Šamsaddīn Abū ᶜAbdallāh Ibn al-Miṣrī (zweite Hälfte 9./15. Jh.), dem Scheich des Sufi-Konvents (*ḫānaqāh*) in der -Bāsiṭīya zu Damaskus (vgl. Ibn Ṭūlūn: *Qalā'id.* 184-187; Nuᶜaimī: *Dāris.* II, 141ff.; Badrān: *Munādama.* 273; Sauvaire-Ouechek: 21a; zum Begründer ᶜAbdalbāsiṭ ibn Ḫalīl [784/1382-854/1450] s. Saḫāwī: *Ḍau'.* IV, 24-27 Nr. 81), durch diesen Akt im Besitze der Iǧāza von Šamsaddīn Abū Ḥafṣ Muḥammad ibn Aḥmad ibn ᶜAlī ar-Raqqī (gest. 742/1341; Ibn al-Ǧazarī: *Ġāya.* II, 75f. Nr. 2759; Ibn Ḥaǧar: *Durar.* ²III, 302 Nr. 904) also von dessen Meister, dem ᶜIzzaddīn Abū l-ᶜAbbās Aḥmad ibn Ibrāhīm ibn ᶜUmar al-Fārūṯī al-Wāsiṭī ar-Rifāᶜī (gest. 695/1295; Suqqāᶜī: Nr. 10; Subkī: V, 3-7, ²VIII, 6-15, Nr. 1042; Ibn al-Ǧazarī: *Ġāya.* I, 35f., Nr. 140; Ḏahabī: ᶜ*Ibar.* V, 381f.), der 691/1291 das Predigeramt in Damaskus versah, also von dessen Meister, dem bekannten Šihābaddīn Abū Ḥafṣ ᶜUmar ibn Muḥammad as-Suhrawardī (gest. 632/1234; *GAL*² I, 569ff., *S* I, 788ff.), der die Ḫirqa aus der Hand des großen Scheichs ᶜAbdalqādir al-K/Gīlānī (gest. 561/1166; *EI*² I, 69f.; *MAL* I, 373) erhalten hatte, mit Sanad (vgl. auch A. Scarabel in: RSO 51 [1977], 77-98). Zu diesen Lehrern unseres Abū ᶜAbdallāh Ibn al-Bailūnī gehörten ferner: Der Scheich Yaḥyā ibn Ḥasan ibn ᶜUkkāša al-Ġazzī ar-Rabaᶜī al-Ḥanafī, der sich in Mekka niedergelassen hatte und dort (s.o.) knapp 65jährig 897/1492 noch am Leben war (Saḫāwī: *Ḍau'.* X, 224f. Nr. 962), die beiden Brüder Kamāladdīn Abū l-Maᶜālī Muḥammad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr (gest. 906/1500; Saḫāwī: IX, 64ff. Nr. 169; Ġazzī: II, 11ff.; *GAL S* II, 105) und Burhānaddīn Ibrāhīm (gest. 923/1517; Saḫāwī: I, 134ff.; Ġazzī: I, 102ff.; *GAL*² II, 23f., *S* II, 13), beide bekannt als Ibn Abī Šarīf, zwei Šāfiᶜiten, und Kamāladdīn Muḥammad ibn an-Nāsiḫ al-Aṭrābulusī al-Ḥanafī (gest. 914/1508; Ġazzī: I, 80f.), der selber ein Schüler des eben genannten Burhānaddīn war, sich 905/1500 in Aleppo aufhielt und bei dem unser Abū ᶜAbdallāh fast zwei Drittel des -Buḫārī

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000601

las. — Eine Passage aus dem -*Ṣiḥāḥ* des -Buḫārī rezitierte er eines Tages in der Omaiyaden-Moschee zu Aleppo nach den Regeln des Taǧwīd, also wie den Qurʾān, in Gegenwart von ʿAlāʾaddīn ʿAlī ibn Muḥammad ibn ʿAbdarraḥīm al-Ḥaṣkafī al-Mauṣilī (gest. 925/1519; Ġazzī: I, 264 ff.; *ŠḎ* VIII, 137f.; Ṭabbāḫ: V, 410-417), dem Lehrer des Verfassers dieser fünf Ibn al-Bailūnī-Biographien, Raḍīaddīn, der — als Knabe — dabei war. — Šamsaddīn Abū ʿAbdallāh Ibn al-Bailūnī starb am Sonnabend, dem 22. Ḏū l-Qaʿda 929/Freitag 2. Oktober 1523 (Variante: 919/Donnerstag 19. Januar 1514 [eine leicht erklärbare Verschreibung]; s.u. Zeile 21), der Imām Zainaddīn Abū Ḥafṣ ʿUmar ibn Aḥmad ibn ʿAlī aš-Šāfiʿī bekannt als aš-Šammāʿ (gest. 936/1529; *GAL*² II, 391f., *S* II, 415) sprach das Gebet über ihn, und der Scheich wurde in ar-Raǧabī begraben, d.i. wohl bei der Masǧid al-Ḥāǧǧ Raǧab vor den Toren von Aleppo (s. Ibn Šaddād: *Aʿlāq* [Aleppo]. 85; zu Raḥbat sūq al-Balāṭ s. J. Sauvaget: *Alep*. 78 Anm. 219). Als nach der Beisetzung eine Menge, in der sich auch der Scheich ʿAlāʾaddīn Abū l-Ḥasan ʿAlī ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Ḥamawī aš-Šāḏilī bekannt als al-Kīzawānī (gest. 955/1548; *aš-Šaqāʾiq an-nuʿmānīya* [Rescher]. 339f.; Ġazzī: II, 201ff.; Ḫafāǧī: *Raiḥāna*. I, 441, Nr. 74; Ṭabbāḫ: V,558-563; *GAL*² II, 439, *S* II, 462; etc.) befand, Verse am Grabe rezitierte, erzürnte sich der Imām ob dieser Bidʿa derart, daß er dem Sufi-Scheich ʿAlwān ʿAlī ibn ʿAṭīya al-Ḥamawī aš-Šāfiʿī aš-Šāḏilī (gest. 936/1530; *GAL*² II, 437f., *S* II, 461) schrieb. ʿAlwān's Antwort, die Zainaddīn aš-Šammāʿ in seinen *ʿUyūn al-aḫbār* (*GAL S* II, 415) zitiert, war weise: Natürlich gibt er ihm recht, daß einer solchen Bidʿa energisch entgegenzutreten ist; allerdings verweist er auch auf Sure 49/11: „Leute (*qaum*) sollen sich nicht über Leute moquieren, vielleicht sind diese besser als sie selbst." — Der Scheich Šamsaddīn Abū ʿAbdallāh Ibn al-Bailūnī war außerordentlich bescheiden, in der Kleidung wie gegenüber seinen Mitmenschen; so sprach er aus diesem Grunde (*taḥqīr*) von sich gern in der Verkleinerungsform (*ʿubaid-kum*; ebenso Ṭabbāḫ: V, 475, 2u.), gebrauchte sie aber gelegentlich auch für andere (*wulaid-kum*, *ʿubaid-kum*), dann — nach der Schule der Kufier — aus Achtung und Wertschätzung (*taʿẓīm*).

2 - Šamsaddīn Abū l-Barakāt Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Bābī al-Ḥalabī aš-Šāfiʿī, gleich seinem Vater Imām der -Saffāḥīya, Lehrer des Verfassers dieser fünf Biographien, des Raḍīad-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000602

DĪN IBN AL-ḤANBALĪ (gest. 971/1563), und bekannt als Ibn al-Bailūnī, war bald nach 895/1490 (s.u.) in Aleppo geboren, saß als Acht- oder Neunjähriger dabei, als sein Vater unter Kamāladdīn Muḥammad ibn an-Nāsiḫ — im Jahre 905/1500 (s.o. S. 6) — AL-BUḪĀRĪ las (vgl. ĠAZZĪ: II, 8), und erhielt gleich ihm vom Scheich eine Iğāza; auch bekam er eine andere von Zainaddīn aš-Šammāᶜ (s.o. S. 7) für die *Šamāᵓil an-Nabī* von AT-TIRMIḎĪ und traktierte unter ᶜAlāᵓaddīn al-Mauṣilī (s.o. S. 7) die -*Alfīya* des IBN MĀLIK mit dem Kommentar des IBN ᶜAQĪL. Er erneuerte in der -Ḥiğāzīya (s.o. S. 5), wo er auch Unterricht hochangesehenen Persönlichkeiten erteilte (vgl. MUḤIBBĪ: IV, 321, 9u.; *EI*² s.v. fard), ein Zimmer auf der Westseite, ohne daß ihn jemand daran hindern konnte. Der Qāḍī von Aleppo, ᶜUbaidallāh ibn Yaᶜqūb (gest. 936/1529), ein Ururenkel des Ibn al-Fanārī (s. *MAL* I, 330 Nr. 24), war ihm besonders zugetan. Šamsaddīn Abū l-Barakāt Ibn al-Bailūnī starb im Ḏū l-Ḥiğğa 935/ Juli-August 1529 in Manbiğ noch keine 40 Jahre alt; sein Grab lag unmittelbar hinter dem des Sīdī ᶜAqīl (so die Hs.) al-Manbiğī (um 500/ 1106; vgl. ḎAHABĪ: ᶜ*Ibar*. IV, 163; ŠAᶜRĀNĪ: *Ṭabaqāt*. I, 117). Der Scheich des Verfassers dieser fünf Biographien, des RAḌĪADDĪN IBN AL-ḤANBALĪ, ZAINADDĪN AŠ-ŠAMMĀᶜ (vgl. ĠAZZĪ: II, 224ff.; III, 42f.) berichtet in seinen ᶜ*Uyūn al-aḫbār* (s.o. S. 7), daß Abū l-Barakāt materielle Unabhängigkeit von den Mitmenschen im Auge hatte, um sich ungestört dem gelehrten Studium widmen und den Bedürftigen helfen zu können.

3 - Šamsaddīn Abū l-Yusr Muḥammad (s.u. S. 14) ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Bābī al-Ḥalabī aš-Šāfiᶜī, Imām der -Ḥiğāzīya in der Omaiyaden-Moschee zu Aleppo (s.o. S. 5), bekannt wie sein Vater und sein Bruder als Ibn al-Bailūnī, war in Aleppo geboren, saß ebenso wie sein — etwas älterer? — Bruder (s. Nr. 2) dabei, als sein Vater unter Kamāladdīn Muḥammad ibn an-Nāsiḫ den -*Ṣiḥāḥ* des -BUḪĀRĪ las (s.o. Nr. 1 u.2), und erhielt ebenfalls vom Scheich eine Iğāza. Er studierte bzw. assistierte bei dem — etwa gleichaltrigen — Scheich der Qurᵓān-Leser al-Muḥyawī ᶜAbdalqādir ibn Luṭfallāh ibn al-Ḥasan al-Ḥamawī al-Ḥalabī aš-Šāfiᶜī (gest. 956/1549; ĠAZZĪ: II, 175, 9; I, 6), dann bei dem Scheich Zainaddīn ᶜUmar ibn Ibrāhīm al-Armanāzī (gest. gegen Ende des 10./16. Jh.; ṬABBĀḪ VI, 84; (*Durr al-ḥabab*. Bl. 177b; ĠAZZĪ: III, 199, 6ff.; vgl. YĀQŪT: *Muᶜğam*. I, 217f.), einem ebenfalls hochgeschätzten Qurᵓān-Leser. Abū l-Yusr Ibn al-Bailūnī trug — gleich

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000603

seinem Vater — aus Rechtschaffenheit und Bescheidenheit nur halblange Kleidung und scheute sich trotz seines hohen Ansehens und Ranges nicht, eine Schüssel mit Teig auf die Schultern zu nehmen — bis er 962/1555 an der Pest starb. Er wurde in unmittelbarer Nähe seines Vaters (s.o. S. 7) beigesetzt. Im übrigen trug er einen einfachen Turban und verfügte über gute medizinische Kenntnisse.

4 - Badraddīn — oder auch Nūraddīn (s.u. S. 12) — Abū ṯ-Ṯanāʾ Maḥmūd ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Bābī al-Ḥalabī aš-Šāfiʿī bekannt als Ibn al-Bailūnī war im Rabīʿ I 933/Dezember-Januar 1526-27 in Aleppo geboren, lernte zunächst den Qurʾān auswendig — seinen Vater hatte er mit zweieinhalb Jahren verloren (s.o. Nr. 2) — und schloß sich dann auf Veranlassung seines Onkels Abū l-Yusr Muḥammad (s.o. Nr. 3), in dessen Obhut er aufwuchs (Muḥibbī: IV, 320), dem Verfasser dieser fünf Biographien, dem Raḍīaddīn Ibn al-Ḥanbalī (gest. 971/1563), an. Er studierte bei ihm — Raḍīaddīn erzählt jetzt in der 1. Person — Grammatik bis hin zum *Muġnī al-labīb* von Ibn Hišām (gest. 761/1360), Rhetorik, und zwar den gesamten *-Muḫtaṣar* des -Taftāzānī (gest. 792/1390; *MAL* I, 312f.) mit Samāʿ-Vermerken, Qirāʾa, hier nicht ganz vollständig den *Šarḥ aš-Šāṭibīya* des -Ğaʿbarī (gest. 732/1331; *GAL*² I, 521, *S* I, 725) m.d.T. *Kanz al-maʿānī*, und Uṣūl al-fiqh, nämlich den *Šarḥ Lubb al-uṣūl*, wohl von Ğamāladdīn Ibn al-Qāḍī Zakarīyāʾ (ḤḪ³: I, 358) — der *Lubb* des Ibn Nuğaim (gest. 970/1563; *GAL*² II, 402, *S* II, 426) war seinerseits nur ein Auszug aus dem *-Taḥrīr* (s. ḤḪ s.t.) des Ḥanafiten Ibn al-Humām (gest. 861/1457; *GAL*² II, 99, *S* II, 92) —, ferner den *Šarḥ as-Sirāğīya* vom -Saiyid al-Ğurğānī (gest. 816/1413) zu den *-Farāʾiḍ as-Sirāğīya* des Sirāğaddīn as-Sağāwandī (um 600/1203; *MAL* I, 102, 104, 106), auch bekannt u.d.T. *al-Farāʾiḍ aš-Šarīfīya* (*GAL*² I, 470f., *S* I, 650), und von dem gleichen Kommentator eine Ḥāšiya zum *Šarḥ aš-Šamsīya*, die auch bekannt ist als *al-Kūčak* (pers. der Kleine; *GAL*² I, 612, *S* I, 845), d.h. zum Kommentar *Taḥrīr al-qawāʿid al-manṭiqīya* des Quṭbaddīn Muḥammad ibn Muḥammad ar-Rāzī at-Taḥtānī (gest. 766/1365; *MAL* I, 303) zum 1. Teil der Logik des Naǧmaddīn al-Kātibī (gest. 675/1276[?]; vgl. *MAL* I, 303) m. d.T. *aš-Šamsīya* (s. ḤḪ s.t.) genannt nach Šamsaddīn al-Ğuwainī (gest. 683/1284; *MAL* I, 279), den *Šarḥ an-Nuḫaba*, auch genannt *Nuzhat an-naẓar fī tauḍīḥ an-Nuḫaba*, einen Kommentar des

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000604

IBN ḤAĞAR AL-ᶜASQALĀNĪ (gest. 852/1449) zu seinem Auszug *Nuḫabat al-fikar fī muṣṭalaḥ ahl al-aṯar* (s. ḤḤ s.t.) aus IBN AṢ-ṢALĀḤ AŠ-ŠAHRAZŪRĪ's (gest. 643/1243) *Maᶜrifat anwāᶜ ᶜilm* oder *ᶜulūm al-ḥadīṯ* bzw. *Aqṣā l-amal waš-šauq fī ᶜulūm ḥadīṯ ar-Rasūl* (*GAL*² I, 440f., *S* I, 610ff.), den *Šarḥ Alfīyat al-ᶜIrāqī*, eine Versifizierung des eben genannten Grundwerkes des IBN AṢ-ṢALĀḤ von ᶜABDARRAḤĪM AL-ᶜIRĀQĪ (gest. 806/1404), auch bekannt u.d.T. *Tabṣirat al-mubtadiᵓ wa-taḏkirat al-muntahī* oder *al-Maqāṣid al-muhmala*, mit seinem eigenen Kommentar, der auch betitelt ist *Fatḥ al-muġīṯ* oder *al-ġaiṯ* (vgl. ḤḤ s.t. *Alfīyat al-ᶜIrāqī*), den *Šarḥ al-Ḥikam* des IBN ᶜABBĀD AN-NAFZĪ (gest. 792/1390; *GAL S* II, 358), mit vollem Titel *Ġaiṯ al-mawāhib al-ᶜalīya*, einen bekannten Kommentar zu den frommen Betrachtungen des IBN ᶜAṬĀᵓALLĀH AL-ISKANDARĪ AŠ-ŠĀḎILĪ (gest. 709/1309), den *Ḥikam al-ᶜAṭāᵓīya* (*GAL*² II, 143, *S* II, 146; ḤḤ s.t.), den Matn des -Ğ/ČARMĪNĪ (schrieb 618/1221), ein astronomisches Kompendium m.d.T. *al-Mulaḫḫaṣ fī l-haiᵓa* (*MAL* I, 158) und die *Aškāl at-taᵓsīs* des ŠAMSADDĪN AS-SAMARQANDĪ (lebte 675/1276; *MAL* I, 162) u.a. Darüber hinaus las er, u. z. mit Verstand (*dirāya*, s.u.), bei seinem Lehrer Raḍīaddīn — er berichtet noch immer in der 1. Person — folgende seiner Werke: *Sarḥ al-muqlatain fī masḥ al-qullatain* (ĠAZZĪ: III, 42; ḤḤ s.t. *Šarḥ...*; ṬABBĀḪ: VI, 59, 66 Nr. 21), und zwar nach der Regel seines šāfiᶜitischen Maḏhab, *Rafᶜ al-ḥiğāb ᶜan qawāᶜid al-ḥisāb* (SUTER: 190 Nr. 464; *GAL S* 496 Nr. 25), d.i. ein Kommentar zur *Nuzhat al-ḥussāb* des IBN AL-HĀᵓIM (gest. 815/1412; *GAL S* II, 154; *MAL* I, 173), *al-Fawāᵓid as-sarīya fī šarḥ* [*al-Muqaddima*] *al-Ğazarīya* (ḤḤ s.t.; ṬABBĀḪ: VI, 67 Nr. 37), *ᶜUddat al-ḥāsib wa-ᶜumdat al-muḥāsib* (SUTER: 190 Nr. 464; *GAL*² II, 153u.; ḤḤ s.t.; ṬABBĀḪ: VI, 66f. Nr. 22 u. 54), *Taḏkirat man nasī bil-wasaṭ al-handasī* (*GAL*² II, 483, *S* II, 495 Nr. 14) u.a.m. Ferner erhielt Abū ṯ-Ṯanāᵓ von Raḍīaddīn eine Iğāza für alle jene Ḥadīṯ-Werke, für die er selbst ein Überlieferungsrecht besaß und die Abū ṯ-Ṯanāᵓ bei ihm nicht nur *riwāyatan* sondern auch *dirāyatan* (s.o.) gehört hatte (vgl. YĀQŪT: *Iršād.* I, 255), und abgesehen davon: für Werke und Gedichte von RAḌĪADDĪN und für anderes mehr. Abū ṯ-Ṯanāᵓ Ibn al-Bailūnī las den Qurᵓān vollständig nach den zehn — sieben (MUḤIBBĪ: IV, 320) — kanonischen Lesungen, und zwar unter dem Scheich Burhānaddīn Ibrāhīm ibn Muḥammad ad-Dimašqī al-Qābūnī (gest. 957/1550; ĠAZZĪ: II, 77f.; ṬABBĀḪ: V, 572), der sich in Aleppo niedergelassen hatte; von ihm erhielt er hierfür nicht nur in aller

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000605

Öffentlichkeit eine Iǧāza mit Überliefererketten, sondern 957 — also im Todesjahr des Scheichs — auch ein Empfehlungsschreiben nach Kairo und Damaskus, sodaß er — dort — von Gelehrten weitere Zertifikate erhielt, so von ᶜAlāᵓaddīn ᶜAlī ibn ᶜImādaddīn Ismāᶜīl ad-Dimašqī (gest. 971/1563; Ġazzī: III, 182-186; *ŠḎ* VIII, 363f.; Kaḥḥāla: XII, 95), Kamāladdīn Muḥammad ibn Abī l-Wafāᵓ bekannt als Ibn al-Muwaqqiᶜ (gest. 970/1562; Ġazzī: III, 73; Ṭabbāḫ: VI, 79f. Kaḥḥāla: XII, 95), Nāṣiraddīn Muḥammad ibn Sālim aṭ-Ṭiblāwī (so die Hs.) (gest. 966/1559; Ġazzī: II, 33f.; *ŠḎ* VIII, 348f.; Kaḥḥāla: X, 17: -Ṭabalāwī; vgl. *GAL S* II, 443: -Ṭablāwī), zwei Kairiner, u.a.m. Er hörte ferner sog. Kettentraditionen (s.o. S. 6) d.h. Ḥadīṯe, deren Gewährsleute in ununterbrochener Kette bis auf Muhammed zurückgeführt werden, mit dem Zusatz *bil-auwalīya*, weil jeder Überlieferer sie als erste Tradition bezeichnet, die er von seinem Lehrer gehört hat (s. Ahlwardt: II, 268a), und ein Stück vom Anfang von -Buḫārī's -*Ṣaḥīḥ* bei Ǧamāladdīn Yūsuf ibn ᶜUmar al-Ḥalabī aš-Šāfiᶜī bekannt als Ibn Ḥasan-Līyah (?) (gest. 979/1571; Ġazzī: III, 221f.; Ṭabbāḫ: VI, 76); von ihm erhielt er für alles das, wofür er ein Überlieferungsrecht besaß, eine Iǧāza, einschließlich die Erlaubnis, Rechtsgutachten nach šāfiᶜitischem Maḏhab zu erteilen und zu lehren. Ähnlich hörte er Kettentraditionen *bil-auwalīya* bei des Verfassers dieser fünf Biographien — Raḍīaddīn — Vater: Burhānaddīn Ibn al-Ḥanbalī (gest. 959/1552; Ṭabbāḫ: VI, 9-13; Kaḥḥāla: I, 130). Ferner las er — mit Iǧāza — unter dem Scheich Aḥmad ibn Ibrāhīm aš-Šammāᶜ al-Ḥalabī bekannt als Ibn aṭ-Ṭawīl (gest. 961/1554; Ġazzī: II, 101; Ṭabbāḫ: VI, 17) den -*Šifāᵓ bi-taᶜrīf ḥuqūq al-Muṣṭafā* des Qāḍī Iyāḍ (gest. 544/1149; *MAL* I, 80) und unter seinem Onkel Abū l-Yusr Ibn al-Bailūnī (s.o. Nr. 3) die *Buldānīyāt* (vgl. ḤḤ s.t.) und die -*Ǧawāhir al-mukallala fī l-aḥbār* bzw. *bil-aḥādīṯ al-musalsala* des -Saḫāwī, d.h. wohl kaum — wie nach *Hadīya*. II, 219f. — von dem bekannten as-Saḫāwī (gest. 902/1497), dem Verfasser des -*Ḍauᵓ*, sondern vielmehr von ᶜAlamaddīn ᶜAlī ibn Muḥammad as-Saḫāwī (gest. 634/1243; *GAL*² I, 522f., *S* I, 727f.; Kaḥḥāla: VII, 209 u. XIII, 406), dem jedenfalls die -*Ǧawāhir* nachweislich zugeschrieben werden (ḤḤ s.t.; *Hadīya*. I, 708; Kattānī: *Mustaṭrafa*. 83). Für beide Werke erhielt er (s.o. Nr. 3) von seinem Onkel nach dessen Vater — also dem eigenen Großvater (s.o. Nr. 1) — und nach des Verfassers — also Raḍīaddīn — Scheich Taqīaddīn al-Ḥaišī (gest. 930/1524) das Überlieferungsrecht

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000606

vom Autor. Nach Ġazzī: I, 113 hatte al-Ḥaišī auf der Pilgerfahrt im Jahre 886/1481-82 in Mekka den bekannten as-Saḫāwī gehört und dessen Schriften — beide Titel lassen sich in as-Saḫāwī's Autobiographie (*Ḍauᵓ*. VIII, 2-32) nicht nachweisen — nach Aleppo mitgebracht, für die er von und nach as-Saḫāwī selbst (*Ḍauᵓ*. XI, 75, Nr. 208) die Iǧāzāt bekommen hatte (vgl. auch Ṭabbāḫ: V, 440 ff.). Diesen — vermeintlichen? — Widerspruch in der Frage der Autorschaft vermögen wohl nur Handschriften der beiden Werke selbst zu klären. — Als Abū ṭ-Ṭanāᵓ 963/1556 auf der Pilgerfahrt durch Damaskus kam, erhielt er von dem hochbejahrten — nach seinem eigenen Zeugnis war er am 9. Muḥarram 871/21. August 1466 geboren (s. Zeile 101f.) — Scheich Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Balabān (vgl. *MAL* I, 256) al-Baᶜlī (gest. ?; Ġazzī: II, 21 gibt kein Datum; *ŠḎ* VIII, 224 s.a. 937/1530, was nicht stimmen kann) die Iǧāza für den Wird (Gebetsperikope) des Abū Bakr ibn Dāwūd aṣ-Ṣāliḥī al-Ḥanbalī (gest. 806/1404; *Ḍauᵓ*. XI, 31 Nr. 83), der u.d.T. *ad-Durr al-muntaqā al-marfūᶜ fi aurād al-yaum wal-lail wal-usbūᶜ* bekannt ist (*GAL*² II, 146, *S* II, 149) und von dessen Sohn ᶜAbdarraḥmān (gest. 856/1452; *Ḍauᵓ*. IV, 62f. Nr. 195) nicht nur weiterüberliefert, sondern auch kommentiert wurde u.d.T. *Tuḥfat al-ᶜibād wa-adillat al-aurād* (*GAL*² II, 148, *S* II, 151); dieser Sohn gab das Überlieferungsrecht weiter an ᶜAbdalqādir ibn Abī l-Ḥasan Muḥammad al-Baᶜlī al-Ḥanbalī, der 864/1460 bei der Zāwiya des Ibn Dāwūd in aṣ-Ṣāliḥīya beigesetzt wurde (*Ḍauᵓ*. IV, 295f., Nr. 784). — Badraddīn oder — nach seinem Schüler al-Ġazzī (II, 21 u. 197) und nach al-Muḥibbī (IV, 320) — Nūraddīn Abū ṭ-Ṭanāᵓ Maḥmūd Ibn al-Bailūnī schrieb in Poesie und Prosa, las viel, beschäftigte sich mit Qurᵓān-Lesung und kam seiner Aufgabe gewissenhaft nach, Qurᵓān in der großen Moschee, d.h. in der Omaiyaden-Moschee, zu lehren, und zwar nach der Autorität seines Lehrers, des Burhānaddīn ad-Dimašqī al-Qābūnī (s.o. S. 10), seit dessen Tode 957/1550; auch lehrte er an der -Ṣāḥibīya aš-Šaddādīya (s. Ibn Šaddād: *Aᶜlāq* [Aleppo]. 102; vgl. J. Sauvaget: *Alep*. 179) und wurde nach dem Tode seines Onkels Abū l-Yusr (s. Nr. 3) 962/1555 Imām der -Ḥiǧāzīya. — In einer Glosse auf Bl. 4a hat Muḥammad Fatḥallāh, der Sohn unseres Abū ṭ-Ṭanāᵓ Maḥmūd (s.o. S. 2), ebenfalls bekannt als Ibn al-Bailūnī, mit eigener Hand vermerkt, daß der Vater mit 83 — er meint 73 (s.o. S. 9 und u. Zeile 112) — Jahren und 8 Monaten am Letzten Šauwāl 1006/4. Juni 1598 in Kairo gestorben und auf dem bekannten

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000607

Gräberfeld von al-Qarāfa bestattet sei, in der Nähe der Azhar-Moschee bei seinen Scheichen, von denen er Zertifikate erhalten hatte, nämlich Nāṣiraddīn aṭ-Ṭiblāwī (s.o. S. 11), Nağmaddīn Muḥammad ibn Aḥmad ibn ᶜAlī al-Ġaiṭī (gest. Mittwoch 17. Ṣafar 981/Donnerstag 18. Juni 1573; -*Ḫiṭaṭ al-ğadīda at-Taufīqīya*. VIII, 26; *GAL*² II, 445f., *S* II, 467f.; Ġazzī: III, 51ff. u. *ŠḎ* VIII, 406: 984; Kaḥḥāla: VIII, 293; vgl. Muḥibbī: IV, 321m) und as-Saiyid Yūsuf al-A/Urmayūnī (gest. 958/1551; *ŠḎ* VIII, 322; Ġazzī: II, 261f.; vgl. *Ḍauᵓ*. XI, 184; *GAL*² II, 426f., *S* II, 451; Ziriklī: IX, 318; Kaḥḥāla: XIII, 313), ein Schüler des Ğamāladdīn as-Suyūṭī. Hervorgehoben sei, daß das Todesdatum, das der Sohn angibt, in doppelter Hinsicht von dem der beiden Gewährsleute (s.o. S. 4) des verläßlichen -Muḥibbī (IV, 321f.) abweicht; bei ihm heißt es: Letzter Šauwāl 1006, bei ihnen: im Ramaḍān oder danach [Šauwāl] 1007 bzw. im Šauwāl 1007 (auf der Pilgerfahrt) (vgl. auch Ṭabbāḫ: VI, 165 u. 168).

Zu dem Kollationsvermerk eines gewissen Nūraddīn Ibn Abī Bakr al-Ḥalabī aš-Šāfiᶜī bekannt als Ibn al-Qinnīn und eines gewissen Muḥammad ibn Abī s-Saᶜūd al-Ḥāḍirī al-Ḥanafī s.o. S. 2.

5 - Ḫadīğa bint aš-Šams Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Bābī al-mašhūr Ibn al-Bailūnī (s.o. Nr. 1), Scheichin, Qurᵓān-Leserin und ḥanafitische Rechtsgelehrte erhielt für den -Buḫārī eine Iğāza von al-Kamāl Ibn an-Nāsiḫ (s.o. S. 6) und anderen. Aus religiösen Skrupeln verließ sie den šāfiᶜitischen Maḏhab ihres Vaters und schloß sich dem des Abū Ḥanīfa an, nämlich weil nach den Šāfiᶜiten bereits die bloße Berührung durch den Gatten eine Frau unrein macht, nicht so nach den Ḥanafiten. Nota bene: es geht um die Interpretation von Sure 2/236f. — Ḫadīğa blieb bis an ihr Lebensende im Ramaḍān 930/Juli 1524 eine fromme und rechtschaffene Frau.

Zum Kollationsvermerk des Schreibers der kleinen Handschrift, des Badr- oder Nūraddīn Abū ṭ-Ṭanāᵓ Maḥmūd ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Bailūnī s.o. S. 1f.

Es seien hier — gemäß dem alten lateinischen Wort: *dies diem docet* — Verbesserungen und Nachträge zu *MAL* I, 194f. angeschlossen; einige haben bereits in den voraufgegangenen Abschnitten Berücksichtigung gefunden.

194,19f. Verfasser mit Sohn kontaminiert: Alexandrien 6 (Funūn)/89: Muḥammad

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000608

ibn Fatḥallāh (gest. 1042[!]) = *GAL S* III, 1278 zu 366, wo es (*GAL*² II, 353, *S* II, 385 u. 366) richtig heißt: Muḥammad Fatḥallāh (s.o. S. 2). — 194, 16u: Zur Nisba schon WÜSTENFELD: *Muḥibbī.* 83 Anm. 2; MUḤIBBĪ: *Nafḥa.* II, 477 Anm. — 194,5u. lies: -Ḥiğāzīya [in der Omaiyaden-Moschee zu Aleppo] (s.o. S. 5). — 194u. und Aufriß 12 Nr. 6 u. Bruder, Nr. 8 u. 9: Daß zwei Söhne bzw. Brüder *Muḥammad* heißen, läßt sich auch anderswo nachweisen, z.B. *Ḍau'.* XI, 271 s.n. Ibn al-Miṣrī. — 195 Nr. 5 u. 6: auch WÜSTENFELD: *Muḥibbī.* 83 ff., Nr. 64 und 85, Nr. 65. — 195,11 nach Ġazzī: II, 33,3 u. 197,7 u. füge hinzu: III, 42,16 u. 222,2. — 195,13 streiche: wo er erkrankte. — 195,14: lies: Fatwa's zu einer bestimmten Frage, u.a. das. — 195,15: lies: Ururgroßvaters? — wohl nicht). — 195,22 Nr. 7: zu ihm, dem Musmi^{c} und Schreiber eines Besitzervermerkes vom Jahre 1028/1619 s. VAJDA: *Certificats.* 19. — 195,27 Nr. 8 lies: *Nafḥa.* — 195,28f. Nr. 9: zum *Dīwān* s. auch *GAL*² II, 353, *S* II, 366,27f. u. 385,15. — 195 Nr. 11 hierzu schreibt mir A. Spitaler am 28.1.1977: „Vielleicht ist doch Bailūlī gemeint, mit dialektischer Dissimilation (vgl. die Umkehrung *ailūn* aus *ailūl*, Belege in meiner Ma^{c}lūla-Grammatik 42 Fn. 4). Ähnliche Fälle sind Nahrawālī für -wānī, Šintiyālī für -yānī (IBN AL-ĞAZARĪ: *Ġāya.* Nr. 2483)."

Dem nunmehr folgenden Text liegt unsere kleine Handschrift AHLWARDT: 10138 (Petermann I, 63c) zu Grunde. Herangezogen wurden auch: die Handschrift British Museum (jetzt British Library) 1301 (Add. Ms. 23976) mit RAḌĪADDĪN IBN AL-ḤANBALĪ's *Durr al-ḥabab* und AṬ-ṬABBĀḤ's *I^{c}lām an-nubalā' bi-ta'rīḫ Ḥalab aš-šahbā'.* I-VII, Aleppo 1342/1923-1345/1926. Weil aber weder die datierte, zu Beginn des 11./17. Jh. von flüchtiger Hand geschriebene, fehlerreiche Handschrift mit 317 Bl., noch der mangelhafte Druck von AṬ-ṬABBĀḤ, der für seinen *I^{c}lām* auch eine Handschrift des *Durr al-ḥabab* benutzt hat, für die Herstellung eines kritischen Textes ergiebig waren, wurden diese Zeugen im Apparat nur dort vermerkt, wo unsere kleine Handschrift offensichtlich versagt, oder dort, wo eine Variante notierenswert zu sein schien.

Unsere fünf Biographien finden sich in RAḌĪADDĪN IBN AL-ḤANBALĪ's *Durr al-ḥabab,* British Museum 1301:

1 -	Bl.255a-256a	Abū ^{c}Abdallāh Ibn al-Bailūnī al-Kabīr
2 -	Bl.256a-256b	Abū l-Barakāt Ibn al-Bailūnī al-Ausaṭ
3 -	Bl.256b	Abū l-Yusr Ibn al-Bailūnī aṣ-Ṣaġīr
4 -	Bl.284a-285a	Abū ṭ-Ṭanā' Ibn al-Bailūnī
5 -	Bl.96b	Ḫadīğa bint Ibn al-Bailūnī al-Kabīr

und in AṬ-ṬABBĀḤ's (gest.1370/1951; KAḤḤĀLA: IX, 305f.; ZIRIKLĪ: VI, 359; *GAL S* III, 430) *I^{c}lām an-nubalā'.* V, 434ff., V, 474f., VI, 18, VI, 162-168, V, 440.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000609

Raḍīaddīn Ibn al-Ḥanbalī's Text wurde von späteren Verfassern biographischer Werke mehr oder weniger gewissenhaft und ausführlich benutzt, so von al-Ġazzī (gest. 1061/1651; s.o. S. 4) für seine *-Kawākib* (Biographie 1: I, 38f., 2: II, 8, 3: II, 9 u. 5: I, 192) oder von Ibn al-ʿImād al-Ḥanbalī (gest. 1089/1679; *GAL S* II, 403) für seine *Šaḏarāt aḏ-ḏahab* (Biographie 1: VIII, 94, 2: VIII, 210f., 3: VIII, 333, 5: VIII, 172) oder von al-Muḥibbī (gest. 1111/1699; s.o. S. 4) für seine *Ḫulāṣa* (Biographie 4: IV, 310ff.). Die Art und Weise, wie sie ihre Vorlagen gekürzt, ergänzt und bearbeitet haben, herauszustellen, wäre aufschlußreich, gäbe uns Einblick in die Arbeitsmethode der Alten. Darauf einzugehen, müssen wir uns hier versagen, ebenso eine Erörterung der nachlässigen Sprache.

Dank sei an dieser Stelle gesagt der Orientalischen Abteilung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz zu Berlin (West) für die Überlassung der Handschrift, der British Library zu London für die Besorgung eines Mikrofilms, dem Seminar für Sprachen und Kulturen Nordafrikas der Universität Gießen für die Überlassung von aṭ-Ṭabbāḫ's *Iʿlām an-nubalāʾ* und Hussam Saghir für die Erstellung eines Schreibmaschinenmanuskripts vom arabischen Teil.

Abū ṯ-Ṯanāʾ Maḥmūd Ibn al-Bailūnī (Nr.4), der Schreiber unserer kleinen Handschrift, hat seiner Abschrift folgende Worte vorausgeschickt (Bl. 1a):

نقلت هذه التراجم الأربع من « درّ الحبب في تاريخ أعيان حلب » الذي بخطّ مؤلفه شيخنا شيخ الاسلام بركة الأنام رضي الدين محمد بن ابراهيم الشهير بابن الحنبلي عامله الله تعالى بعفوه وغفرانه وأسكنه غرف جنانه أمين أمين أمين . (١ ب)

١ — محمد بن الحسن بن محمد بن أبي بكر الشيخ شمس الدين أبو عبدالله
ابن الشيخ الصالح المقرئ بدر الدين البابي المولد الحلبي المنشأ الشافعي المعروف
بابن البيلوني ، عالم عامل صالح ، ولي إمامة السفّاحية والحجازية بالجامع الأموي ٣
بحلب دهرًا . ولازم البدر [ابن] السيوفي وحدّث عنه ، وأجاز له جماعة كتبوا
له خطوطهم في ثبته : منهم الحافظ السخاوي الشافعي ، وبخطّه وجدت أنه ألبسه
الطاقيّة وصافحه بعد أن سمع منه الحديث المسلسل بالمصافحة وبلباس الخرقة بحق ٦
روايته لها عن الشمس أبي عبدالله بن المصري شيخ الصوفية بالباسطية ، فيما أجاز

٤) ابن السيوفي : السيوفي ، الاصل والطباخ : السيفي ، الرضي .
٧) لها ، الاصل : عنها ، الرضي والطباخ .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000610

له عن أبي حفص الرقي بلباسه من العزّ أبي العباس الفاروثي بلباسه من الإمام
٩ أبي حفص السهروردي ، قال : لبستها من الشيخ عبد القادر الكيلاني بسنده .
ومنهم الشيخ العلامة يحيى بن حسن الغزّي الربعي الحنفي نزيل مكة ، والإخوان
الكمال والبرهان ابنا أبي شريف الشافعيان ، وترجمه الأول منهما بالشيخ الفاضل زين
١٢ الأماثل والثاني بالشيخ الفاضل المتقن ، وذلك (٢ آ) كله عن اجتماع بهم وقراءة
عليهم ، وقرأ أيضاً على الكمال محمد بن الناسخ الأطرابلسي — وهو نزيل حلب في
شعبان سنة خمس وتسعمائة — من أول صحيح البخاري إلى أول تفسير سورة مريم ،
١٥ وأجاز له ولمن معه جميع ما تجوز له وعنه روايته . وقد سمعت أنا — ولله الحمد — من
لفظ الشيخ شمس الدين شيئاً من صحيح البخاري ، وذلك أنه كان محدّثاً بالجامع
المذكور أيضاً ، وكان يحضر به في اليوم الموعود للقراءة على كرسي شماليته ،
١٨ فاذا شيخنا العلاء الموصلي يدرّس تحته ، فيحترمه ويجلس إلى جنبه ، فيقرأ من
الصحيح ما تيسر منه قراءة حسنة يراعي فيها قواعد التجويد كما تُراعى عند تلاوة
القرآن المجيد . وكانت وفاته يوم السبت الثاني والعشرين من ذي القعدة سنة
٢١ تسع وعشرين وتسعمائة ، وصلّى عليه الزين الشمّاع ودفن بالرجبيّ ، وذلك بعد
أن كان خطب بالجامع المذكور أمس السبت المذكور . ولما فرغ من دفنه سمع
الزين الشمّاع جماعة مع العلاء الكيزواني يقرأون شيئاً من النظم على قبره ، فغضب
٢٤ من ذلك لكونه بدعة ابتدعوها ، واستوجبوا أن يقال لهم : دعوها ! فكتب إلى
سيدي علوان الحموي (٢ ب) يعلّمه بالواقعة ويقدح في الناس بأنهم لا يميلون

---

٨) الرقي : المربي ، الاصل والرضي : المزي ، الطباخ || الفاروثي : الفاروشي ، الاصل والطباخ : الفارسي ، الرضي .
٩) لبستها ، الاصل ، لبسها ، الرضي : لبسها ، الطباخ .
١٠) الغزي ، الاصل : المغربي ، الرضي والطباخ .
١٥) تجوز ، الاصل : يجوز ، الرضي والطباخ (وانظر س ٥١ و٥٢ و٨٠ و٨٨ و٩٤) .
١٧) كرسي ، الاصل : الكرسي ، الرضي والطباخ .
٢١) وعشرين ، الاصل والطباخ : عشرة ، الرضي والغزي (وشذرات الذهب) || وتسعمائة ، الحاشية (بخط الناسخ) والطباخ : — ، الاصل والرضي || بالرجبي ، الاصل والرضي (؟) : الرحبي ، الطباخ .
٢٣) مع ، الاصل : من ، الرضي : — ، الطباخ .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000611

إلاّ إلى هوى أنفسهم . فأجابه برسالة طولى ذكرها في كتابه « عيون الأخبار » ،
ومن جملة ما تضمنته أنه يجب على العاقل أن يكون في الغضب والرضي ملاحظاً ٢٧
لمولاه فيغضب عند مخالفة الشرع ويرضى عند الموافقة ، فإن كان رضاه في المدح
لنفسه فيرضى موافقة وعبودية أو بالعكس فبالعكس ، وإذا رضي لحظة وغضب
كذلك فهذه منازعة للربوبية ، وأنه لا يحسم مادة الاشتغال بذكر عيوب الخلق ٣٠
إلاّ ذكر غيوب الحق ، كما أشار إليه قوله تعالى ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ
عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْراً مِنْهُمْ﴾ [سورة الحجرات ٤٩/١١] . وممّا تضمنته أيضاً
قوله مخاطباً له : كان الواجب عليكم إذا رأيتم البدعة في الجنازة أن تنكروا على ٣٣
المبتدع شفاهاً كفاحاً إن كان المحلّ قابلاً وكذلك في غيرها ، فان لم يمكن
فبالقلب ، وذلك أضعف الايمان والسلام . — وكان الشيخ شمس الدين رحمنا الله
وإيّاه متحاشياً عن فاخر الثياب مقصّرًا ثيابه إلى أنصاف ساقيْه عملاً بالسنّة ٣٦
فهو تقصير ليس فيه تقصير ، متواضعاً للناس مكثرًا من أن يعبّر عن نفسه بكلمة
عُبيدكم بصيغة التصغير تحقيرًا لنفسه ، وكان يستعمل أحياناً صيغة التصغير (٣آ)
في حق غيره مثل أن يقول : كيف وُليدكم وعُبيدكم ؟ فناقشه بعض الناس في ٣٩
ذلك صورةً ، فأجاب بأنه قصد بصيغة التصغير التعظيم كما هو المذهب الكوفي .

٢ — محمد بن محمد بن الحسن الشيخ الفاضل المشتغل المحصّل شمس الدين
أبو البركات البابي الأصل الحلبي الشافعي صاحبنا المشهور كأبيه المتقدم ذكره ٤٢
بإمام السفّاحية وبابن البيلوني . سمع بقراءة أبيه على الكمال محمد بن الناسخ ما
مرّ ذكره في ترجمة أبيه ، وأجاز له ما أجاز لأبيـــه . وسمع من الزين الشمّاع
« شمائل النبي صلى الله عليه وسلم » للترمذي ، وأجاز له ، واشتغل على العلاء ٤٥
الموصلي في شرح « ألفية ابن مالك لابن عقيل » . وجدّد بالحجازية حجرة في
جانبها الغربي ، وأرادوا منعه من تجديدها فلم يقدروا ، وكان يدرّس بالحجازية
أحياناً بعض الأفراد ، وكانت له حظوة عند قاضي حلب عبيد الله سبط ابن ٤٨
الفناري . وكانت وفاته بمنبج في ذي الحجّة سنة خمس وثلاثين وتسعمائة ، وبها دفن

٣٤) يمكن ، الاصل : يكن ، الرضي والطباخ .
٤١) المشتغل ، الحاشية (بخط الناسخ) والرضي والطباخ : — ، الاصل .
٤٩) في ذي الحجة ، الاصل : — ، الرضي والطباخ .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000612

وراء ضريح سيدي عقيل المنبجي رضي الله عنه بحيث لم يكن بين الضريحين إلا
٥١ الجدار ولم تكن سنّه لتبلّغ أربعين سنة . قال شيخنا في «عيون الأخبار» : وقد
كانت له حركة في السعي في تحصيل الدنيا ، وكنت قد عرضت (٣ ب) له بذلك ،
فذكر أنه إنما يطلب الدنيا لثلاثة مقاصد : الأول لتحصيل المؤنة وعدم الاحتياج
٥٤ إلى الناس ، الثاني ليستعين بذلك على الاشتغال بالعلم ، الثالث للتوسعة على
المحتاجين والإنفاق في وجوه البرّ أو كما قال . قال شيخنا : فعاجلته المنيّة ولم
يظفر بالأمنيّة ، فالله يثيبه على نيّته ويعامله بعفوه ورحمته ويجمعنا وسائر الأحبّة
٥٧ في جنّته بمنّه وكرمه — انتهى .

٣ — محمد بن محمد بن الحسن الشيخ المقرئ الحافظ الخيّر شمس الدين
أبو اليسر البابي الأصل الحلبي الشافعي إمام الحجازية بالجامع الأموي بحلب المشهور
٦٠ كأبيه وأخيه السابق ذكرهما بابن البيلوني . سمع على الكمال بن الناسخ ما سمعه
أخوه ، وأجاز له ما أجاز له ، ولازم شيخ القرّاء المحيوي عبد القادر الحموي
ثم الشيخ زين الدين الأرمنازي في المحافل العظام ، ولم يزل على صلاح وفلاح
٦٣ وتواضع لابساً ما تيسر له من الأثواب إلى أنصاف ساقيْه على نهج والده مقدماً
على حمل طبق العجين على عاتقه مع جلالته وإمامته إلى أن مات مطعوناً سنة
اثنتين وستين وتسعمائة ، ورفع سريره في مشهد عظيم ودفن بجوار والده ، وكانت
٦٦ له عمامة لا تصنّع فيها ومعرفة بالطب جيّدة (٤ آ) .

٤ — محمود بن محمد بن محمد بن الحسن الشيخ بدر الدين أبو الثناء ابن
الشيخ شمس الدين أبي البركات البابي الأصل الحلبي المولد والدار الشافعي المشهور
٦٩ بابن البيلوني . ولد في ربيع الأول سنة ثلاث وثلاثين وتسعمائة ونشأ فحفظ القرآن
العظيم ، ثم لازمنا بإشارة عمه الشمس المتقدم ذكره في تحصيل العلم فأكثر من
ملازمتنا ، وقرأ علينا الصرف والنحو وانتهى فيه إلى «مغني اللبيب» وفنّ البلاغة

---

٥١) تكن ... لتبلغ ، الاصل : يكن ... ليبلغ ، الرضي والطباخ (وانظر س ١٥) .
٥٢) كانت ، الاصل : كان ، الرضي والطباخ .
٥٨) الدين ، الحاشية (بخط الناسخ) والرضي والطباخ : — ، الاصل .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000613

وأتمّ فيه « المختصر » مع سماع غيره وعلمَ القراءة وأكمل فيه « شرح الشاطبيّة » ٧٢
للجعبري إلا النوع الثالث منه في توجيه وجوه القراءات فإنه اقتصر عنه وأصولَ
الفقه وتمم فيه « شرح لب الأصول » وأخذ عني « شرح السراجية » للسيد الجرجاني
و « شرح الشمسية » مع حاشية له و « شرح النخبة » و « شرح ألفية العراقي » ٧٥
لمصنفيها و « شرح الحكم » للنفزي ومتن الجغميني و « أشكال التأسيس » وغيرها .
وأخذ عني من تأليفاتي درايةً « سرح المقلتين في مسح القلّتين » على قاعدة مذهبه
و « رفع الحجاب عن قواعد الحساب » و « الفوائد السرية في شرح الجزريّة » ٧٨
و « عدة الحاسب وعمدة المحاسب » (٤ ب) و « تذكرة من نسي بالوسط الهندسي »
وغيرها ، وأجزت له أن يروي عني جميع ما تجوز لي وعني روايته من كتب الحديث
التي أخذ عني بعضها روايةً ودرايةً ومن غيرها من تأليفاتي وأشعاري وغيرها . وقرأ ٨١
القرآن العظيم بتمامه للعشرة من طريق التحبير على الشيخ برهان الدين الدمشقي
القابوني نزيل حلب ، وأجاز له بأسانيده في محفل كان بجامعها الأعظم ، وكتب
في سنة سبع وخمسين وتسعمائة استدعاء بخطه وبعث به إلى القاهرة ودمشق ، فأجاز ٨٤
له جماعة ، منهم العلاء بن عماد الدين الدمشقي والكمال محمد بن أبي الوفاء المعروف
بابن الموقّع والشيخ ناصر الدين محمد الطبلاوي القاهريان وغيرهم ، وسمع المسلسل
بالأوّلية وشيئاً من أوّل البخاري من الجمال ابن حسن ليه الحلبي ، وأجاز له جميع ٨٧
ما تجوز له وعنه روايته وأن يفتي ويدرّس في مذهبه ، وترجمه بأنه فاضل وقته والمستغني
بحاله عن نعته ، كما قيل (من الطويل) :

وإنّيَ لا أسطيع كُنْهَ صفاتِهِ ولو أنّ أعضائي جميعاً تكلّمُ ٩٠

---

٧٥) حاشية له ، الاصل : حاشيته ، الرضي والطباخ .
٧٦) للنفزي ، الاصل : للتغوي ، الرضي : للقونوي ، الطباخ .
٧٧) سرح المقلتين ، الاصل : شرح المقلتين ، الرضي والطباخ .
٨٠) تجوز ، الاصل : يجوز ، الرضي والطباخ (وانظر س ١٦) .
٨٦) محمد الطبلاوي ، الاصل : الطبلاوي ، الرضي والطباخ .
٨٧) اول ، الاصل : — ، الرضي والطباخ .
٨٨) تجوز ، الاصل : يجوز ، الرضي والطباخ (وانظر س ١٦) || في ، الحاشية (بخط الناسخ) : — ، الاصل : على قاعدة ، الطباخ (وانظر س ٧٧) .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000614

وكما قيل (من الطويل) (٥ آ) :

وليس يزيد الشمس نورًا وبهجةً إطالةُ ذي مدحٍ وإكثارُ مادحِ

٩٣ قال : ولكن لا بد للشمس أن تلوح ، ومن المسك أن يفوح . وكذا سمع المسلسل بالأوّلية من والدي ، وأجاز له في آخرين جميع ما يجوز له وعنه روايته . وقرأ « الشفاء بتعريف حقوق المصطفى صلى الله عليه وسلم » على الشيخ أحمد
٩٦ ابن الطويل الحلبي ، وأجاز له ، « بلدانيات السخاوي » و « الجواهر المكلّلة في الأخبار المسلسلة » له على عمه السابق ذكره ، وأجاز له بحق روايته لها عن والده وشيخنا التقي الحيشي بحق روايتهما لها عن المؤلف ، وأجاز له إذ دخل دمشق
٩٩ حاجًّا سنة ثلاث وستين وتسعمائة الشيخ المعمر محمد بن بلبان رواية ورد الشيخ أبي بكر بن داود قدس الله روحه وتلاوته بحق روايته له عن الشيخ عبد القادر بن أبي الحسن البعلي الحنبلي بحق روايته عن ولد المصنف المسمى كأبيه بالشيخ
١٠٢ أبي بكر عن المصنف ؛ قال : ومولدي في تاسع المحرم سنة إحدى وسبعين وثمانمائة . وقد نظم الشيخ بدر الدين ونثر وطالع الكثير وقرّر وتصدّى للإقراء وتصدّر وتولّى وظيفة تلقين (٥ ب) القرآن العظيم بالجامع الكبير بحلب عن شيخه
١٠٥ البرهان الدمشقي القابوني بحكم وفاته بعد أن عارضه فيها من عارضه وأبى الله إلّا أن تكون له وأن يخرج من عهدة خدمتها مع الإفادة في علوم شتّى تُقرأ عليه . ثم تولّى تدريس الصاحبية الشدّادية وكذا إمامة الحجازية بحكم وفاة عمه .

١٠٨ [(حاشيه ٤ آ) : الحمد لله ، وتوفي إلى رحمة الله تعالى وعفوه مولانا العلامة المشار إليه يمنة في آخر شوّال المبارك من سنة ست بعد الألف بمصر المحروسة ، ودفن بالقرافة بالقرب من الجامع الأزهر عند مدفن المشايخ المجيزين له بالمراسلة ،
١١١ وهم الشيخ الأجل محمد المدعو ناصر الدين الطبلاوي والشيخ الأجل نجم الدين محمد الغيطي والشيخ الأجل السيد يوسف الأرميوني ، وعمره إذ ذاك ثلاثة وسبعون

---

١٠٢) تاسع المحرم ، الاصل والرضي والطباخ : تاسع عشر المحرم ، الغزي ٢ / ٢١ (وشذرات الذهب ٨ / ٢٢٤) .

١١٢) الغيطي والشيخ : الغيطي والسيد ، الحاشية || وسبعون : وثمانون ، الحاشية .

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000615

عاماً وثمانية أشهر تغمده الله تعالى برحمته وأسكنه فسيح جنّته ، وفعل بنا كذلك
إذا صرنا مصيره بجاه سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم . وكتبه ١١٤
ولده محمد فتح الله بن المرحوم محمود بن محمد بن محمد بن الحسن المعروف بابن
البيلوني حامداً مصلياً مسلماً مسلماً .]

بلغ مقابلة وتصحيحاً على أصل المؤلف الذي بخطّه جميع التراجم الأربع المرقومة في هذا الجزء، ١١٧
كتبه الفقير نور الدين ابن أبي بكر الشهير بابن القنين الحلبي الشافعي حامداً مصلياً مسلماً
محسبلاً .

بلغ مقابلة وتصحيحاً على أصل المؤلّف الذي بخطّه جميع التراجم الأربع المرقومة في هذا الجزء، ١٢٠
كتبه الفقير محمد بن أبي السعود الحاضري الحنفي حامداً مصلياً مسلماً محسبلاً .

٥ ــ خديجة بنت الشمس محمد بن الحسن البابي المشهور بابن البيلوني
الشيخة الصالحة القارئة الكاتبة المتفقهة الحنفية ، أجاز لها رواية البخاري الكمال ١٢٣
ابن الناسخ وغيره ، ولحفظ طهارتها عن الانتقاض بما عسى أن يحدّث من مسّ
الزوج لها تركت مذهب والدها واختارت مذهب أبي حنيفة رضي (٦ آ) الله تعالى
عنه ، فحفظت فيه كتاباً لتراعي به سائر مذهبه ، ولم تبرح على ديانتها وصيانتها ١٢٦
وعبادتها وتلاوتها إلى أن توفيت في رمضان سنة ثلاثين وتسعمائة .

بلغت هذه الترجمة مقابلة وتصحيحاً على أصل المؤلف الذي بخطّه ، قاله وكتبه محمود بن
محمد بن محمد بن الحسن البيلوني . ١٢٩

---

١١٣) وفعل : وفعلنا ، الحاشية .
١١٥) محمد بن الحسن : محمد الحسن ، الحاشية .
١٢٢) بن الحسن ، الحاشية (بخط الناسخ) والرضي والطباخ : — ، الاصل .

Korrekturnachtrag. Soeben erfahre ich, daß noch heute — nach R. Weipert, z. Zt. Beirut — Familien mit dem Namen „al-Bailūnī" in Aleppo anzutreffen sind, und daß Raḍīaddīn Ibn al-Ḥanbalī's *Durr al-ḥabab fī taʾrīḫ aʿyān Ḥalab* inzwischen von Maḥmūd Muḥammad al-Fāḫūrī und Yaḥyā Zakarīyāʾ ʿAbbāra herausgegeben ist (1-2, Damaskus 1972-1974).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000616

DREI ARABISCHE LÜGENGESCHICHTEN

VON

OTTO SPIES

Wie bei allen Völkern gibt es auch bei den Arabern Lügenmärchen und Lügengeschichten. Ein Teil dieser Stoffe, die alt sind, ist immer wieder erzählt worden und findet sich überall wieder. Andere sind original und erscheinen nur bei bestimmten Völkern und Volksgruppen oder ranken sich um bestimmte Persönlichkeiten. Allgemein bekannt sind Geschichten über wunderliches Glück beim Jagen (Motif X 921 bei STITH THOMPSON: *Motif-Index of the Folkliterature*) oder Geschichten über außergewöhnliche, riesengroße Tiere, Früchte oder Pflanzen (Motif X 1410 *Lies about Fruits*; X 1411 *The Large Melon*; X 1401 *The Great Vegetable*; X 1030 *The Great Kettle*).

Auch eine literarische Überlieferung darf man nicht aus dem Auge lassen, nämlich die populären Scherz- und Witzbücher. Es scheint, daß besonders in Deutschland im 17. - 18. Jahrhundert mehr durch Lesen als durch Erzählen von Lügengeschichten überliefert wurde. Dafür legen Motif X 1623, 1.2. *Words Freeze* und *Frozen Words Thaw* ein Zeugnis ab.

Im folgenden sollen drei solcher Lügengeschichten aus dem biographischen Werk *Muᶜǧam al-udabāᵓ* V, 163 des YĀQŪT übersetzt und besprochen werden.

1. *DER PFEFFERMINZ-BAUM*
DIE AUSGEBRÜTETEN STEINE

Der Erzähler der Geschichte ist Abu'l-Qāsim al-Ǧuhanī, den ich in den arabischen biographischen Werken nicht finden konnte. Nur IBN ḤAǦAR AL-ᶜASQALĀNĪ erwähnt ihn in *Lisān al-Mīzān* VI, 428, Nr. 1033:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000617

„Abu'l-Qāsim al-Ğuhanī, der Richter, bekannt durch das Lügen, wenn er den Leuten erzählte, und durch das Erfinden von über das Maß des Vernünftigen hinausgehenden Wunderdingen. YĀQŪT erwähnt ihn im *Muᶜğam al-udabāᵓ* in der Biographie des ABŪ FARAĞ, des Verfassers des *al-Aġānī*." [Aber aus dem Bericht bei YĀQŪT (V, 163,3-4) geht hervor, daß er das Amt der Ḥisba in Basra innehatte und mit dem Wesir Abū Muḥammad al-Muhallabī und seinen Leuten bekannt war, also in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts gelebt hat.]

„Ġars an-Niᶜma[1] sagt: Mein Vater hat mir von seinem Großvater berichtet, der sagt:

Abu'l-Qāsim al-Ğuhanī, der Richter (ich glaube, er stammt aus Basra, wo er das Amt des Marktaufsehers bekleidete und von dort Abū Muḥammad al-Muhallabī[2] und seine Genossen kannte) besaß feine Bildung, durch die er sich auszeichnete, aber er war ungeheuerlich im Lügen, er pflegte Geschichten anzuführen, die man nicht annehmen konnte und die in keine Vorstellung paßten. Abū Muḥammad hatte sich bei ihm daran gewöhnt und sie hingenommen. Wir waren bei seinem Erzählen nicht ohne Staunen, Verwunderung und hielten es für unwahrscheinlich. Das ließ ihn noch mehr in seiner Rede übertreiben und mit seiner Ausführung fortfahren. Als eines Tages das Gespräch auf Pfefferminz kam und auf die Größe seines Wuchses, sagte al-Ğuhanī:

In einem gewissen Land erreicht er das Ausmaß eines Baumes, so daß man aus seinem Holz Leitern machen kann.

Da wurde Abu'l-Faraǧ al-Iṣbahānī[3] wütend darüber und sagte: Ja, die Wunder der Welt sind zahlreich, und etwas wie dieses kann man nicht zurückweisen. Das ist nichts Besonderes. Ich kenne noch etwas Wunderbareres und Seltsameres als dieses und zwar handelt es sich um ein Paar laut girrender Tauben[4], die in über 20 Tagen zwei Eier legen, die ich dann darunter herausnehme und an deren Stelle einen Gewichtstein[5] von 100 und einen von 50 lege. Wenn dann die Brutzeit zu Ende

---

[1] D.i. Muḥammad b. Hilāl as-Sābī, gest. 480/1087, s. KAḤḤĀLA 12,93.

[2] Abū Muḥammad al-Muhallabī, geb. 291/903 in Basra, wurde 339/950 zum Wesir ernannt. Vgl. *EI*[1] III, 692.

[3] Der bekannte Verfasser des *Kitāb al-Aġānī*.

[4] *ḥamām rāᶜibī*, vgl. LANE: s.v.p. 1104.

[5] *sanǧa* oder *ṣanǧa*, vgl. DOZY: *Supplement* I, 690.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000618

ist, kommen aus den beiden Gewichtsteinen eine Schüssel und eine Kanne oder ein Eimer und eine Wasserschale heraus. Da überwältigte uns das Lachen und Ǧuhanī merkte den Spott, den Abu'l-Faraǧ beabsichtigt hatte. Darauf hat er sich von den vielen Geschichten, die er zu erzählen pflegte und mit denen er freigebig war, zurückgehalten, obwohl er ab und zu an manchen Tagen nicht davon abgelassen hat."

Hier ist die Aufschneiderei vom Pfefferminz mit den Eiern der Tauben dergestalt verbunden, daß der erste Erzähler mit dem Pfefferminzbaum aufschneidet, der andere aber die Lüge mit den Steinen erzählt, um den ersteren noch zu übertrumpfen. Die Lüge wird mit Lügen bezahlt. Vgl. Motif X 907, 1 *The Second Liar Corroborates the Lie of the First.*

Daß aus Eiern die seltsamsten Dinge ausgebrütet werden, findet sich häufig in der Lügenliteratur, z.B. in dem 1587 zuerst erschienenen Schwänkebuch *Hans Clawerts Werkliche Historien*, wo es nach CARL MÜLLER-FRAUREUTH: *Die Deutschen Lügendichtungen bis auf Münchhausen.* Halle 1881, Nachdruck Hildesheim 1965, 9 heißt:

„Ich fand sieben Enden Eyer, dieselben legte ich unter eine Henne und ließ sie ausbrüten. Daraus ward ein Pferd, sieben meilen lang, mit demselben verdient ich viel geld..."

2. *DIE EINGEFRORENEN STIMMEN*

Bei YĀQŪT heißt es dann weiter:

„Zu dem Seltsamsten, was mir an Lügen begegnet ist, gehört eine Geschichte, die Ġars an-Niᶜma im Anschluß an die vorangegangene anführt. Es heißt bei ihm:

Mein Vater hatte einen Kaufmann mit Namen Abū Ṭālib. Er war bekannt wegen seiner Lügen. Ich erinnere mich: In einer seiner Sitzungen erzählte er im Beisein von Leuten, daß er einst im Heerlager des Maḥmūd b. Subuktikīn, des Herrn von Chorasan, in Buchara gewesen sei. Da brach eine entsetzliche Kälte ein, der zufolge sogar die Milch[6], die frisch

[6] Da mir die Lesung von MARGOLIOUTH المُسرى (= „eine Art Bitterwasser" [WAHRMUND] oder „sau-mure" [DOZY] unwahrscheinlich ist, hat mich R. SELLHEIM beraten, der mit RIFĀᶜĪ, Hrsg. des *Muᶜǧam al-udabāᵓ*. I-XX. Kairo o.J. XIII, 125 liest:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000619

aus den Eutern strömte, gefror, so daß sie (wie Leder) geschnitten, bearbeitet und daraus Schuhe verfertigt werden konnten - ferner, daß die Leute ins Lager kamen, ohne daß man von ihnen einen Laut, ein Wort oder eine Bewegung hörte, selbst die Trommelschläge zu den Gebetszeiten verstummten. Kam der Morgen, ging die Sonne auf und wurde es warm, schmolzen jene Töne, so daß man die eingefrorenen Laute vom Tage zuvor wieder vernahm: Trommelschläge und Trompetenschall, das Rufen der Menschen, das Wiehern der Pferde, das Schreien der Esel und das Brüllen der Kamele."

Das Motiv der eingefrorenen und wieder aufgetauten Stimmen[7] ist auch in der europäischen Literatur des 15. und 16., besonders des 17. Jahrhunderts weit verbreitet. Die ersten Nachweise hat CARL MÜLLER-FRAUREUTH in seiner Schrift *Die deutschen Lügendichtungen bis auf Münchhausen*, Halle 1881, Neudruck Hildesheim 1965, 56 f. und 126 Anm. 202 zusammengestellt. Das Motiv aber findet sich schon im Altertum und geht auf Antiphanes von Berge zurück, dem O. WEINREICH eine ausgezeichnete Studie gewidmet hat: *Antiphanes und Münchhausen. Das antike Lügenmärchen von den gefrorenen Worten und sein Fortleben im Abendland.* Wien 1942 (=Akademie d. Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl., Sitzber. 220, 4. Abh.). Hier ist ausführlich über alle mit unserem Motiv zusammenhängenden Fragen und dem Fortleben in europäischer Literatur gehandelt. Wie in Europa in der Traditionsgeschichte (vgl. WEINREICH: 62) sind auch in der arabischen Version Klänge von Musikinstrumenten: Trommeln, Pfeifen, Trompeten eingefroren und tauen wieder auf. Im Arabischen kommen noch die eingefrorenen Tierstimmen hinzu. Zusammenfassend meint WEINREICH (S. 122): Dieses Motiv ist „dem Abendland in buchmäßiger und erst aus dem Buch heraus auch mündlicher Tradition zugekommen, während das Morgenland, das sonst so viel

---

المَرْى und dazu Anm. 1:

المرى : ما حلب من الناقة أى أن اللبن قد جمد وجف وصار كلجلد يقد ويفرى . وقد الجلد : قطعه والفرى : جعله قطعا صغارا .

Belege: *LA* s.v. *mry* [2] 15/276: aus dem Euter herausfließende Milch [zunächst das Bestreichen des Euters, damit die Milch herauskommt, dann das Herauskommende, die Milch selber]. Aus dem Kamelleder macht man Schuhe. Hier in unserer Geschichte aus der gefrorenen Milch, die aus dem Euter kommend, zu „Leder" gefriert.

[7] Fehlt übrigens in AaTh; im Motif Index *Lying* X 1623, 1.2. Die Literatur-Nachweise sind bei O. WEINREICH zusammengestellt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000620

Hellenisches aufgenommen hat, offenbar für dieses Wunder der kalten Zone nichts übrig hatte. Ich wüßte nicht, daß das Motiv dort irgendwo eingewandert wäre." Hier haben wir einen Beleg.

3. *DER MEISTERSCHUSS*

Ein Predigtmärlein JACOBS VON VITRY, das ALBERT WESSELSKI: *Märchen des Mittelalters*. Berlin 1925, 107 Nr. 38 (nach GREVEN 50 in Nr. 83, FRENKEN 137, Nr. 79a) veröffentlicht hat, lautet:

„War da einst ein Gaukler, der verstand es trotz einem Advokaten Unwahrheiten einzurenken und Lügen oberflächlich zu vertünchen und Zerrissenes zu flicken; und als sich einmal ein reicher Lügner rühmte, er habe auf der Jagd einem Hirschen die Klaue und das Ohr mit einem einzigen Pfeile durchschossen, so daß dem Hirschen die Klaue an dem Ohre haften geblieben sei, und als alle andern sagten: Du lügst, das ist unmöglich!, sagte dieser Lügenschlichter und Lügenbemäntler: Aber selbstverständlich ist es die Wahrheit, was mein Herr sagt: Der Hirsch hat sich eben mit der Klaue an der Wange und im Ohr gekratzt, und so ist der Schuß zuerst durch die Klaue und dann durch das Ohr gegangen."

Bekanntlich hat sich JACOB VON VITRY, der von 1216-1226 Bischof von Akko war, eines arabischen Dolmetschers bedient, und so kann es kein Wunder nehmen, daß in seinen Werken sich manche arabische Erzählstoffe finden. Diese Geschichte findet sich z.B. bei dem arabischen Schriftsteller IBŠĪHĪ in seiner Anthologie *al-Mustaṭraf fī kull fann mustaẓraf* (Text Kairo 1300/1949. I, 217, 2 v.u. im 40. Kapitel; franz. Übersetzung von G. RAT, Paris-Toulon 1899. I, 665.) Die Übersetzung lautet:

„Man behauptet, daß es bei den Persern keinen geschickteren Bogenschützen gibt als den König von Bahram.[8] Eines Tages zog er aus zur Jagd, in dem er hinten auf dem Pferd eine Favoritin mitführte, in die

[8] Daß Schapur I. in der Tat ein ausgezeichneteter Schütze war, ist in einem Bericht über einen Pfeilschuß inschriftlich zweimal belegt. Als Literatur dazu gibt mir H. HUMBACH in Mainz an: H.S. NYBERG: *Hājjīābād-Inskriften*. In: „øst og. Vest." *Afhandlinger tilegnede Prof. Dr. phil. Artur Christensen*. Kopenhagen 1945, 62-74. Weitgehend übereinstimmend mit der Hājjīābād-Inschrift ist die neuerdings entdeckte Inschrift von Tang-e Borāq, 123 km westl. von Ābādā, publiziert von GERD GROPP bei W. HINZ:. *Altiranische Funde und Forschungen*. Berlin 1969, 229-237.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000621

er verliebt war. Da trat ihm eine Herde Gazellen entgegen. Nun fragte er seine Favoritin: An welcher Stelle wünscht du, daß ich diesen Pfeil anbringe? Sie erwiderte: Ich wünsche, daß du das männliche Tier in ein weibliches verwandelst und das weibliche in ein männliches. — Da schoß Bahram einen Pfeil mit zwei Ästen auf eine männliche Gazelle und nahm ihr die beiden Hörner weg. Darauf schoß er auf die weibliche Gazelle zwei Pfeile, die er an der Stelle der beiden Hörner anbrachte. Dann bat ihn die Favoritin, mit einem Pfeil zwischen den Huf und das Ohr der Gazelle zu treffen. Da traf Bahram mit einem Schuß den Ansatz des Ohres und, da die Gazelle ihren Fuß nach dem Ohr ausstreckte, um sich zu kratzen, schoß er einen Pfeil, der ihr Ohr mit ihrem Huf vereinigte."

Wenn auch Ibšīhī um 1446 gestorben ist (vgl. C. Brockelmann, *GAL*[1] II, 56; *Suppl.* II, 55), so besagt das bei der Überlieferung der arabischen Literatur wenig, da ein Schriftsteller von dem anderen immer wieder, oft fast wörtlich, übernimmt. Die Quelle für diesen Stoff geht auf den persischen Dichter Niẓāmī[9] zurück. Schon Johannes Bolte hat in seiner Ausgabe *Reise der Söhne Giaffers* (Stuttgart 1895) auf das Vorkommen der Geschichte bei Niẓāmī hingewiesen und sich dabei auf die Inhaltsangabe von Hammer in seiner *Geschichte der schönen Redekünste Persiens.* Wien 1818, 114, gestützt. Da uns heute die *Heft Peiker* durch kritische Edition von H. Ritter und J. Rypka. Istanbul 1934, vorliegt, sei danach die Übersetzung[10] geboten.

87,1 Eines Tages hatte der König Lust, auf die Jagd zu gehen in der flachen Wüste und auf hohen Bergen...

88,12 Mit ihm ritt ein Mädchen, so schön wie der Mond, dessen Schnelligkeit und Gewandheit es an seiner Seite hielt.

Fitna war sein Name, tausenderlei waren seine Verführungskünste, verführerisch für den Schah, der Schah verführt durch sie...

88,20 Einige Wildesel erhoben sich aus der Wüste auf die der König sein Pferd anspornte.

---

[9] Vgl. J. Rypka: *Iranische Literaturgeschichte.* Leipzig 1959, 204.

[10] Vgl. auch C.E. Wilson: *The Haft Paikar.* I. Translation. London 1924, 84-86.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000622

Als er den schnellrennenden Wildeseln nahe gekommen war, ein grimmer Löwe den Bogen in die Faust nehmend,
legte er einen Pfeil in das Halbrund des Bogens, dann zog er den Bogen und öffnete den Daumen...
89,23 Sein Pfeil traf auf des Esels Hinterteil und seine Beute küßte die Erde.
In einem Augenblick, aus diesem wundervollen Wild tötete er einige, andere fing er.
Jenes Mädchen aus Koketterie und Schelmigkeit, hielt sich vom Lob zurück.
89,26 Der König stand für einen Augenblick still, bis ein Wildesel von fern vorbei kam.
Da sprach er: O engäugiges Tatarenmädchen! Meine Beute ist unüberschaubar (groß)
89,28 Wie können so enge Augen meine Beute, die außerhalb jeder Beschreibung liegt, überschauen?
Wenn ein Wildesel kommt, sag, wie ich ihn angreifen soll. Wo zwischen Kopf und Schwanz soll ich ihn treffen?
Das Mädchen mit den süßen Lippen aus natürlichem Temperament — sie war eine Frau, und eine Frau redet viel —
Sagte: Ihr müßt eine Tat vollbringen, die Euch ehrt. Ihr sollt den Kopf dieses Esels an seinen Huf heften.
89,32 Als der König diese Falschheit des Mädchens hörte, suchte er einen Ausweg gegen ihre Hinterlist.
Zuerst verlangte er nach seiner Armbrust, (schnell) wie der Wind, dann heftete er einen Bolzen an die Armbrust.
Er schoß den Bolzen an das Ohr des Wildes, durch den Schmerz des Bolzens geriet der Kopf in Erregung.
89,35 Das arme, unglückliche Tier streckte den Huf zum Ohr, um den Gegenstand aus dem Ohr zu holen.
Ein Pfeil des Königs, ein Blitzstrahl, erleuchtete die Welt und heftete das Ohr und den Huf aneinander.

Schon vorher, rund 200 Jahre früher, hatte FIRDAUSI in seinem *Schahname* (J. MOHL: *Le Livre des Rois*, publ. V, 507, Buch 34, 1866, traduction V, 405) diese Geschichte berichtet: Hier heißt das Mädchen Dilaram

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000623

= herzbeunruhigend, statt des Wildesels handelt es sich um zwei Gazellenpaare, deren Geschlecht Bahram durch Pfeilschuß ändert und ferner deren Klaue und Ohr er mit demselben Pfeilschuß trifft.

Die älteste europäische Version ist die des JACOB VON VITRY, die älteste deutsche wurde von A. WESSELSKI in seinen *Märchen des Mittelalters*, 226, bei dem 1481 gestorbenen Augustinermönch GOTTSCHALK HOLLEN in den *Sermones dominicales super epistolas Pauli, sermo 98*, Hagenau 1520 festgestellt. Sie lautet:

Es wird von einem König erzählt, der sagte zu seinem Spaßmacher (ioculatori) „Erfinde mir eine große Lüge." Der antwortete: „Ich habe gesehen, wie ein Schütze einen Hirschen tüchtig traf, und hinein ging der Pfeil durch den rechten Fuß, und heraus kam er bei dem rechten Ohr." Und der König sagte: „Das ist eine große Lüge, wie wäre das möglich, daß der Pfeil durch den rechten Fuß hinein und durch das rechte Ohr heraus geht?" Antwortete ein anderer: „Jawohl, das ist keine Lüge, sondern die Wahrheit: Als sich nämlich der Hirsch mit dem rechten Fuße am rechten Ohre kratzte, hat der Pfeil den an das Ohr gelegten Fuß durchbohrt und ist in das Ohr eingedrungen."

Weitere Belege bei SEBASTIAN FRANK und HANS SACHS hat JOH. BOLTE: a.a.O., 203-206 und 211-212 beigebracht.

Das sonstige Vorkommen in deutscher älterer Literatur hat A. WESSELSKI (a.a.O., 226-227) nachgewiesen, nachdem schon vorher C. MÜLLER-FRAUREUTH: *Die deutschen Lügengeschichten.* Halle 1881, 78 f. und 139 f., die Weiterführung dieser Geschichte zusammengestellt hat.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000624

واو عمرو UND VERWANDTES

VON

ANTON SPITALER

I

In seinem Aufsatz *Die nabatäischen Inschriften und die Frage der Kasusflexion im Altarabischen* in ZDMG 123 (1973), 227 ff. hat W. DIEM die Schreibung des Namens ᶜ*Amr* in einen historischen Zusammenhang gestellt. Daß das für den Araber so auffällige و in عمرو [1] eine Tradition hat, die auf die nabatäische Orthographie zurückgeht, mußte den einheimischen Schrift-Gelehrten natürlich verborgen bleiben. Die Erklärung, die sie sich zurechtlegten, trifft also zwar historisch nicht zu, ist aber immerhin zweckmäßig: Das و wird dem Schriftbild von ᶜ*Amr*, genauer dem Nominativ ᶜ*Amrun* und dem Genitiv ᶜ*Amrin* hinzugefügt, um es graphisch von ᶜ*Umaru*, ᶜ*Umara* zu unterscheiden, [2] beim Akkusativ ᶜ*Amran* ist es entbehrlich, da sich عمرا durch das Schluß-*alif* zweifelsfrei von عمر unterscheidet. Wie gesagt, historisch trifft diese Erklärung nicht zu. Aber ganz abwegig scheint mir die Herstellung eines solchen Zusammenhangs zwischen ᶜ*Amr* und ᶜ*Umar* doch nicht zu sein. Läßt man nämlich die Annahme gelten, daß das و nicht h i n z u g e f ü g t, sondern e r h a l t e n sei, so

---

[1] Vgl. IBN DURUSTAWAIH: *Kitāb al-Kuttāb*[2]. 1927, 48,-8: *hāḏā ašaḏḏu ᶜan al-qiyās min alif* مائة.

[2] Dementsprechend liest man bei DE SACY[2]: I, § 218: „*Le nom propre* عمرو *Amrou s'écrit avec un* و *à la fin, uniquement pour le distinguer de celui d'Omar* عمر, *avec lequel il se confondrait quand on n'écrit pas les voyelles ...*"; bei WRIGHT: I, 12 C: „*so written to distinguish it from another proper name that has the same radical letters, viz.* عمر .."; und noch bei GAUDEFROY-DEMOMBYNES - BLACHÈRE: *Gramm. de l'Arabe classique*[3]. 1952, 125 wird gelehrt: „*L'orthographe, antérieure à l'invention des signes-voyelles, a introduit ici un wâw et un alif, qui suffisent à distinguer, en gros, les cas*".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000625

gewinnt das ganze sofort einen anderen Aspekt. Die arabische Orthographie hat im Lauf ihrer in den einzelnen Phasen freilich kaum mehr verfolgbaren Entwicklung zur Eigenständigkeit gewisse nabatäische Züge beibehalten,[3] andere aufgegeben. Zu letzteren gehört das nicht zur Aussprache stimmende و am Ende der Eigennamen, s. das Material bei DIEM. Wenn es innerhalb des Arabischen einzig und allein bei dem Namen عمرو, der übrigens im Nabatäischen selbst reichlich belegt ist,[4] geschrieben wird, d.h. also erhalten geblieben ist, so möchte ich glauben, daß der daneben stehende, sonst gleich geschriebene und daher zur Differenzierung einladende Name عمر tatsächlich für die Erhaltung des و verantwortlich ist. Überspitzt könnte man dann sagen, daß es im Arabischen die archaische Schreibung von عمرو mit و nicht gäbe, wenn es den Namen عمر nicht gäbe. Die arabischen Theoretiker hätten so mit dem von ihnen ja auch sonst herangezogenen Differenzierungsgedanken in gewisser Weise einmal das Richtige getroffen (vgl. Abschnitt II).

Der Fall wird in den Werken über den *adab al-kuttāb* behandelt, so bei IBN QUTAIBA: *Adab al-Kātib*. ed. M. Grünert. 268, 5 ff., im Kapitel *mā zīda fī l-kitāb*, bei ṢŪLĪ: *Adab al-Kuttāb*. 251,-8 ff., bei IBN DURUSTAWAIH: *Kitāb al-Kuttāb*[2]. 1927, 48,-9 ff., bei QALQAŠANDĪ: *Ṣubḥ al-Aᶜšā*. III, 182. Dazu IBN AL-ḤĀĞIB: *Šāfiya* bei AR-RAḌĪ AL-ASTARĀBĀDĪ: *Šarḥ aš-Šāfiya*. K. 1356, III, 327,-8. Am kürzesten drücken sich ṢŪLĪ und IBN AL-ḤĀĞIB aus, die nur die Schreibung der drei Kasus von *ᶜAmr* erwähnen.[5] IBN QUTAIBA und IBN DURUSTAWAIH gehen noch auf die Schreibung des Namens im Dual[6] und mit

---

[3] So z.B. die Schreibung von مائة mit *alif*, von صلوة mit و, der Fem.-Endung mit *-h*, die plene-Schreibung von lang *ī* und *ū*.

[4] Für das Arabische vgl. TH. NÖLDEKE: *Die Ghassânischen Fürsten aus dem Hause Gafna's*. 17,-7: „ᶜAmr wohl der allerhäufigste altarabische Name".

[5] Am prägnantesten IBN AL-ḤĀĞIB: *zādū fī ᶜAmrin wāwan farqan bainahū wa-baina ᶜUmara maᶜa l-kaṯrati wa-min ṯamma lam yazīdūhu fī n-naṣb*. Vgl. noch *Qāmūs*. K. 1332/1913, IV, 413,-5 = *Tāǧ*. X, 452,-12: *wāwu ᶜAmrin li-tafriqa bainahū wa-baina ᶜUmara*.

[6] S. SĪBAWAIH: I, 228 ult. /268,5: *hāḏāni ᶜAmrāni muntaliqāni*. Zu diesem reinen Grammatikerbeispiel kommen aber noch die konkreten Fälle bei M. GRÜNERT: *Die Begriffspräponderanz und die Duale a potiori*. In: SBWA 110 (1885), 579 Nr. 1. Weitere Belege z.B. *Dīw. an-Nuᶜmān b. Bašīr*. Dihlī 1337, 27,-2/Baġdād 1968, Nr. 22,7 (= *Aġ*. XIV, 126,14/XVI, 45,13); *Dīw. Huḏail*. ed. Kosegarten. Nr. 49,7/K. 1369, III, 67, 5/K. 1384, 379 V.7; AZ-ZUBAIR B. BAKKĀR: *Ǧamh. Ansāb Quraiš*. K. 1381, I, 7,-3 usw. — Das Schriftbild kann natürlich — und hier helfen keine graphischen Differenzie-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000626

Suffixen[7] ein, letzterer führt auch das Deminutiv *ᶜUmair* an. Beide Autoren fügen rein assoziativ noch *ᶜamr* „Zahnfleisch" und die Schwurformel *la-ᶜamru llāhi* hinzu.[8] Erwähnungen der Frage in Literatur vor der Zeit IBN QUTAIBAS habe ich bisher nicht finden können.

In diesem Zusammenhang sei auf die metri causa hin und wieder vorkommende Namensform *U m m a l - ᶜA m r* statt *Umm ᶜAmr* hingewiesen, die meist ohne *wāw* geschrieben wird, offenbar deshalb, weil die übliche Schreibung mit *wāw* in Verbindung mit dem Artikel ein zu ungewohntes Schriftbild ergeben würde.[9] Die einheimischen Grammatiker bringen als Beleg für die mit Artikel versehene

---

rungskünste mehr — auch *ᶜUmarāni* gelesen werden, s. die Beispiele bei GRÜNERT: *a.a.O.* 581 Nr. 10, und noch *Naqā'iḍ.* 1013 V. 76 = B. AS-SIKKĪT: *Iṣlāḥ.* K. 1375, 402,6. — Seit SĪBAWAIH: II, 95,-3/97,6 wird mit einem anonymen, später Farazdaq zugeschriebenen, in seinem Diwan nicht enthaltenen Vers, der bei MUBARRAD: *Muqtaḍab.* II, 222,-4 wiederholt wird (hier ebenfalls noch anonym) und der auch in die Lexica übergegangen ist (*Ṣiḥāḥ.* II, 757 a,8 = *Lisān.*VI, 285 ult. (*ᶜmr*), *Muḥaṣṣaṣ.* XVII, 81,-3; *Schaw.-Ind.* 88 a,27), auch der Plural *ᶜUmūr* belegt. Ein weiterer Beleg ist der Mutanabbī-Vers **wa-ᶜAmrun fī mayāminihim ᶜUmūrun...** „wobei (der Stamm ᶜAmr auf ihrer rechten Seite zu (lauter einzelnen) ᶜAmr's wurde", DIETERICI: 544 V.12/ᶜUKBARĪ: K. 1308, I, 52 V.2.

[7] Auch dies nicht nur um der Theorie willen. Zu suffigierten Eigennamen s. C. BROCKELMANN: *GvG.* II, § 176 a, unter dessen Beispielen, soweit ich sie verifizieren konnte (lies ĞĀḤIẒ: *Ḥayawān.* I, 34,5; SUBKĪ: *Ṭabaqāt.* I, 280,3; SUYŪṬĪ: *ŠŠM.* 60,26; B. BAṬṬŪṬA: I, 331,8; vor der Angabe 107,10 auf Z. 9 fehlt offenbar ein Werktitel), sich freilich ebensowenig wie in meinen eigenen Notizen ein Fall mit ᶜAmr findet. Als Ersatz mögen die Lehrbeispiele bei IBN QUTAIBA: *Adab al-Kātib.* 268,10 dienen: *ᶜAmruka wa-ᶜAmrunā,* oder B. DURUSTAWAIH: *Kitāb al-Kuttāb.* 48,-2: *marartu bi-ᶜAmrika.*

[8] Zu *la-ᶜamru llāhi* s. A. FISCHER: *Grammatisch schwierige Schwur- und Beschwörungsformeln des klassischen Arabisch.* In: Der Islam 28 (1948), 64 ff. — Es sei hier bemerkt, daß *la-ᶜamru-* hin und wieder dennoch mit *wāw* geschrieben erscheint, s. schon DE GOEJE: ZDMG 61 (1907), 473,18, der sogar sagt, daß man „sehr oft لعمرو geschrieben" finde, und als Belege WRIGHT: *Opuscula Arabica.* 116,4, ṬABARĪ: *Annales.* I, 2059[a] anführt (ĞĀḤIẒ: *Buḫalā'.* ed. van Vloten. 65,4 [so lies statt 5] ist allerdings zu streichen, da hier mit der Ausgabe von Ṭāhā al-Ḥāğirī. K. 1948, 54,11/Ḍaḥ. al-ᶜArab Nr. 23. 1958, 61,12 *ġamrun wa-annī* zu lesen ist). Dazu etwa noch IBN HIŠĀM: ed. WÜSTENFELD. 733,11; 734,10; 995,10, was ja wohl die Schreibweise mindestens einer der zugrundeliegenden Hss. sein muß (Wüstenfelds Apparat gibt über derlei Dinge keine Auskunft. Die orientalischen Drucke der *Sīra* bieten natürlich das schulgerechte لعمر); BAIHAQĪ: *Maḥāsin.* ed. Schwally. 90[4]; B. QUTAIBA: *ᶜUyūn.* ed. Brockelmann. 326[2] (ed. K., I, 277,13 übliche Schreibung, keine Var.); ṢAĠĀNĪ: *Takmila.* III, 102b,-3 (in *la-ᶜamru abīka*; *Lisān.* VI, 215,1 (*ᶜṯr*) usw. erwartungsgemäß normale Schreibung.

[9] In eine ähnliche Richtung geht die Begründung IBN QUTAIBAS in *Adab al-Kātib.* 268,9 ff. für die Weglassung des *wāw* bei Antritt eines Suffixes: *fa-iḏā aḍafta ilā maknīyin lam tulḥiq bihī wāwan ... li-anna l-muḍmara maᶜa mā qablahū ka-š-šai'i l-wāḥidi wa-huwa ka-z-ziyādati fī l-ḥarfi fa-karihū an yaǧmaᶜū fīhi ziyādataini.* In der Tat wäre die Schreibung des *wāw* im Wortinnern besonders mißlich; nichtsdestoweniger kommt sie vor, wenn auch in anderen Fällen, s. Abschnitt II Ende.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000627

Form einen anonymen Rağazvers **yā laita Umma l-ᶜAmri kānat ṣāḥibī** [10] und einen Vers von Abū n-Naǧm **bāᶜada Umma l-ᶜAmri min asīrihā**. [11] Auf die Schreibung wird nur in einer einzigen Quelle eingegangen, nämlich in ᶜABD AL-QĀDIR AL-BAĠDĀDĪS *Šarḥ Šawāhid aš-Šāfiya*. K. 1356, 506,8 zum Kapitel *muqaddimat ᶜilm al-ḥaṭṭ*, in dem sich aus ĞĀRABARDĪS Kommentar zur *Šāfiya* der Hinweis findet, *anna ᶜAmran iḏā daḫalahū l-lām li-ḍarūrat aš-šiᶜr lā talḥaquhū l-wāw al-mumayyiza bainahū wa-baina ᶜUmar*. Eine Prüfung der Belegstellen der beiden Verse zeigt aber, daß diese Regel nicht immer befolgt wird. So wird im *Mufaṣṣal*. ed. Broch. 8,3 = IBN YAᶜĪŠ: ed. Jahn. 51,-2 (= 43,13 = 320,9=819,17)/K., I, 44,15 (= 38,5=II, 132,14 =VI, 60,-3), im Druck von IBN HIŠĀMS *Muġnī*. K. 1322, 60,1;3/Dam. 1386, 163,-6;-3 das *wāw* beibehalten, in den anderen Quellen aber nicht. Daß das ein ein Zufallsbefund ist und daß andere Hss. bzw. Drucke auch ein anderes Bild liefern mögen, braucht kaum eigens gesagt zu werden.

Ein drittes Beispiel für *Umm al-ᶜAmr* ohne *wāw* bietet ein Vers in *Aġ*. XXI, 251,16; 252,8;10 (aber in ed. Dār al-Kutub XX, 266,1;16; 267,1 überall mit *wāw*!) (=IBN AS-SARRĀǦ: *Maṣāriᶜ*. Konstantinopel 1301, 321,-3 = ANṬĀKĪ: *Tazyīn*. K. 1291, I, 107,18;26). Der Vers ist in den Diwan des IBN AD-DUMAINA ed. Naffāḫ. K. 1378, unter Gedicht Nr. 12 aufgenommen, der Name erscheint da aber als *Umm al-Ġamr*, wodurch das Problem scheinbar elegant beseitigt ist, allerdings ohne Rücksicht auf den Zusammenhang. Aus diesem geht nämlich hervor, daß wirklich *Umm ᶜAmr* gemeint ist. Direkt ergibt sich das auch aus dem in den gleichen Zusammenhang gehörenden Vers *Aġ*. XXI, 251,8/XX, 265,12 (*Maṣāriᶜ*. 321,5 = *Tazyīn*. I, 107,9 = B. AD-DUMAINA: Nr. 12,22), bei dem das Metrum die Normalform *Umm ᶜAmr* erlaubt: **ḫalīlayya ammā Ummu ᶜAmrin fa-minhumā** . . .[12]

Am Rand sei noch folgender Beleg erwähnt, an dessen Authentizität freilich erhebliche Zweifel angebracht sind: **fa-qālatu mmu l-ᶜAmri ṯumma n-nidāmi**, BĀQIR: *Ğāmiᶜ*. Išbahān 1380, II, 179,-6. Das ist der *ṣadr* zu folgendem *ᶜaǧuz*: **bal baladin ḏī ṣuᶜudin wa-ikāmi(n)**. In *Schaw.-Ind.* 222 a,6 wird der Vers unter dem Reim *wa-ikām* registriert und als Sarīᶜ definiert. Dementsprechend müßte auch im l.

---

[10] *Schaw.-Ind.* 26 b,3 aus B. YAᶜĪŠ: 51,-2/ I, 44,-9. Dazu etwa noch *Inṣāf*. 141,9; *Iqt*. 51,10; *ŠŠM*. 60,3/163,-3; B. ĞINNĪ: *Tafsīr urǧūzat Abī Nuwās*. K. 1386, 191,4; *Lisān*. VI, 52,7 (*swr*); VII, 133,15 (*wbr*); *Muḥaṣṣaṣ*. I, 168,9; XI, 220,9; XIII, 216,13.

[11] *Schaw.-Ind.* 120 b,1 mit mehreren Belegen. Dazu etwa noch *Inṣāf*. 141,11; B. ĞINNĪ: *Munṣif*. III, 134,11; MUBARRAD: *Muqtaḍab*. IV, 4 ult.; *Muḥaṣṣaṣ*. XIII, 216,1; *Lisān*. VII, 133,15 (*wbr*).

[12] Auch bei dem oben zuerst genannten Vers hat man übrigens die Schwierigkeit durch die Lesung *Umma l-Ġamri* zu umgehen versucht, s. *Lisān*. VII, 133,15 (*wbr*): *yurīdu annahū ᶜAmrun fī-man rawāhu hākaḍā wa-illā fa-l-aᶜrafu*yā laita Umma l-Ġamri ...**. So denn auch *Ṣiḥāḥ*. I, 169 b,5 = *Lisān*. II, 38,15 (*drb*). S. noch *Simṭ Ḏail*. 20,5. — *Umm al-Ġamr* findet sich auch bei MUBARRAD: *Kāmil*. 61,11 (= IḤSĀN ᶜABBĀS: *Šiᶜr al-Ḫawāriǧ*. Bair. 1963, Nr. 71,1): **innī haziᵓtu minu mmi l-Ġamri iḏ haziᵓat** ... Es besteht der Verdacht, daß auch hier eigentlich *Umm ᶜAmr* gemeint ist.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000628

Halbvers *an-nidām* vokalisiert werden, wodurch aber Binnenreim entstünde, der normalerweise nur im *maṭla*ᶜ einer Qaside vorkommt. Ein *maṭla*ᶜ kann aber schwerlich wie hier mit *fa-qālat* beginnen. Darüber hinaus fehlt die im Binnenreim nötige metrische Entsprechung der beiden Reimwörter, abgesehen davon, daß die bei *wa-ikām* vorliegende Silbenfolge ⏑ ⏑ – im Sarīᶜ die seltene Ausnahme ist. Nun ist festzustellen, daß sich die beiden Halbverse zusammen nur im *Ǧāmi*ᶜ finden (der in *Schaw.-Ind.* genannte Howell schöpft aus *Ǧāmi*ᶜ). Als Quelle ist dort der *Muġnī* des B. Hišām angegeben, aber hier (K. 1302, I, 120,6) steht nur der 2. Halbvers, u. zw. mit *madda* über dem *alif* des Reimworts, das so *wa-ākām* gelesen werden muß und einen Rağazvers ergibt. In dieser Form wird er auch von Suyūṭī: *ŠŠM.* 138,4/402,4 bestätigt (*wa-l-ākām bi-l-madd*). Nun hat freilich Bāqir eben nicht *ākām* gelesen, sondern — ebenfalls eine Plur.-Form von *akama* „Hügel" — *ikām* (II, 179,-3: *wa-ikām ka-kitāb*), was natürlich kein Rağaz mehr ergeben konnte. Es besteht der Verdacht, daß er Sarīᶜ hineininterpretiert und von sich aus einen 2. Halbvers dazu gebaut hat, der auch dementsprechend ausgefallen ist. Der auf diese Weise allein übrigbleibende Rağazvers läßt sich in dieser Form weiter nicht nachweisen. Hingegen gibt Suyūṭī in *ŠŠM* a.a.O. einen Verweis auf al-Fārisī, der den Vers *bi-lafẓ „dī ṣuᶜudin wa-aṣāb"* überliefert habe. Bei *aṣāb* liegt Fehler für *aṣbāb* vor, gemeint ist der Vers Ruᵓba: 2,52, was allerdings Suyūṭī offenbar nicht erkannt hat. Der *istišhād* — Unterdrückung von *rubba* nach *bal* — bleibt auch bei dieser „Variante" erhalten. In anderen grammatischen Darstellungen, die den fraglichen Gegenstand behandeln, wird immer der Originalvers Ruᵓbas verwendet, s. A. Ḥayyān: *Manhağ as-Sālik.* ed. Glazer. 1947, 260,10, Sakkākī: *Miftāḥ.* K. 1317, 54,6, *Ḫizāna.* IV, 204, Ušmūnī in: *Ḥāšiyat aṣ-Ṣabbān ᶜalā šarḥ al-Ušmūnī ᶜalā Alfīyat Ibn Mālik.* K.o.J., II, 232,5 (hier *aḍbāb* statt *aṣbāb*, was zwar Unsinn, aber nicht Druckfehler ist, sondern von Ṣabbān in seiner *ḥāšiya* dazu so erklärt wird: *wa-aḍbāb ǧamᶜ ḍabb wa-huwa l-ḥayawān al-maᶜrūf*! Das Wort *aṣbāb* „Abhänge" bei Ruᵓba ist Gegensatz zu dem vorgehenden *ṣuᶜud* „Anhöhen"). Eine kaum zu beantwortende Frage ist, auf wen die Var. mit *ākām* zurückgeht und woher B. Hišām sie hat. Jedenfalls darf das in unserem Zusammenhang interessierende *Umm al-ᶜAmr* nicht gerade durch diesen zweifelhaften Vers belegt werden.

II

Annahme graphischer Differenzierung zur Vermeidung von Doppeldeutigkeit ist ein Mittel, dessen sich die arabischen Gelehrten mehrfach bedienen, um Besonderheiten der überlieferten Orthographie zu erklären, vgl. z.B. das bereits erwähnte Kapitel *mā zīda fī l-kitāb* bei Ibn Qutaiba: *Adab al-Kātib.* 268 f., in dem der soeben behandelte Fall mit *ᶜAmr* an erster Stelle steht und in dem das *alif* in مائة als Mittel zur Unterschei-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000629

dung von منه erklärt[13] wird. Ich hebe aber hier besonders ein drittes Beispiel hervor, in dem wieder das *wāw* eine Rolle spielt, nämlich اولئك *ʾulāʾika* und اولى *ʾulī*. Das für das Schriftbild charakteristische *wāw* soll einer Verwechslung der beiden Wörter mit إليك *ʾilaika* bzw. إلى *ʾilā* vorbeugen. Diese Anschauung wird noch von H.L. Fleischer geteilt, s. *Kleine Schriften*. I, 25,-10 ff. und besonders 348,-14 ff., wo er den einschlägigen Passus aus der *Šāfiya* des Ibn al-Ḥāǧib aus einer Leipziger Hs. übersetzt.[14] Vgl. auch Wright: I, 265 B: „The و may have been inserted in order to the more easily distinguish أُلَى and أُلاء from إلى and آلاء." Nicht dieser Meinung scheint Th. Nöldeke gewesen zu sein, der sich in seiner *Geschichte des Korans*[1] 260, 3 ff. nicht entscheiden kann, „ob in اولوا , اولى , اولاء , اولائك bloß ein solcher Überfluß der Schreibart herrscht, oder ob man wirklich û sprach", jedenfalls aber das Differenzierungsprinzip nicht erwähnt. In *GdK* III, 50 oben übernimmt G. Bergsträsser den Absatz sachlich unverändert. Auch Ch. Rabin lehnt in *Ancient West-Arabian*. 153 diese Erklärung implicite ab, faßt aber statt dessen unzulässigerweise und gegen den metrischen Befund das *wāw* als Längezeichen. H. Fleisch geht in seinem Aufsatz *Les démonstratifs arabes ʾulā, ʾulāʾi, ʾulāʾika*: In: MUSJ 46 (1970), 469-478 auf das Problem nicht ein und weist nur S. 473 unt. Rabins Erklärung zurück, es handle sich bei dem langen ū von „*ʾūlay, ʾūlā*" um eine Ersatzdehnung für verdoppeltes *l*. Die ohne Zweifel richtige Erklärung für dieses *wāw* hat aber bereits 1909 H. Reckendorf im *Florilegium De Vogüe*. 511 mit dem lakonischen Satz gegeben: „Das arabische و für kurzes ŭ in اولاء *ʾŭlāʾi̯*, أُولَى *ʾŭlā* usw. ist orthographisch übertragen von هأُولاء *hāʾŭlāʾi̯*, wo es bekanntlich einen Gleitlaut bezeichnete (*hāwŭlāʾi̯*)". Obwohl C. Brockelmann diese Erkenntnis in kürzester Form und dem Charakter des Zusammenhangs entsprechend ohne Quellenangabe in seiner Bearbeitung

---

[13] Ein anderes Beispiel bei Ǧauharī: *Ṣiḥāḥ*. II, 685 b, 12 (*sᶜtr*) = *Lisān*. VI, 128,4 = *Tāǧ*. III, 334,22 (*sᶜtr*), wo zur Schreibung bemerkt wird: *wa-baᶜḍuhum yaktubuhū bi-ṣ-ṣād fī* (in *Lisān*. VI, 32,10 (*sᶜtr*) falsch *wa-fī*) *kutub aṭ-ṭibb liʾallā yaltabisa* bi-الشعير.

[14] Der Test hier der leichteren Zugänglichkeit halber nach ar-Raḍī al-Astarābādī: *Šarḥ aš-Šāfiya*. K. 1356, III, 327,-7: *wa-zādū fī* اولئك *wāwan farqan bainahū wa-baina* اليك *wa-uǧriya* اولاء *ᶜalaihi wa-zādū fī* اولى *wāwan farqan bainahū wa-baina* الى *wa-uǧriya* اولوا *ᶜalaihi*.

von A. SOCINS *Arabischer Grammatik* § 2 e Anm. registriert hat und obwohl er und E. LITTMANN in ihren Besprechungen von RABINS genanntem Werk in: Oriens 5 (1952), 108 unt. bzw. Orientalia NS 21 (1952), 390 unt. ausdrücklich auf diese Erklärung RECKENDORFS hingewiesen haben, scheint sie doch noch nicht Gemeingut der Arabistik geworden zu sein.

Zweifellos ist im Rahmen der systematisierten arabischen Orthographie die Schreibung eines *wāw* im Wortinnern ohne den Zweck der Bezeichnung von langem *ū* höchst ungewöhnlich, und so kommen denn auch „defektive" Schreibungen wie أُلَى , أُلا , أُلاءِ , ألاك und ألائك nicht selten vor, vgl. der Einfachheit halber WRIGHT: I, 265 B und 266 D. Aber gerade die Auffälligkeit der „plene"-Schreibung dürfte für ihr Überleben ebenso verantwortlich sein wie das bei der Schreibung صلوة , حيوة , زكوة usw.[15] und bei مائة der Fall ist, neben denen sich ebenfalls die Normalschreibungen finden und teilweise sogar durchgesetzt haben.

Noch eine letzte „plene"-Schreibung mit *wāw* trotz kurzem *u* registrieren IBN QUTAIBA: 269,6 und ṢŪLĪ: 251,-4, nämlich den Vokativ ياوخى *yāʾuḫaiya/i*[16] „O mein Brüderchen!". Dadurch soll eine Verwechslung mit *yā ʾaḫī* vermieden werden. Dieser Fall sieht jedoch schon wegen der Einschränkung auf den Vokativ sehr nach Konstruktion am grünen Schulmeistertisch aus und dürfte kaum zu praktischer Anwendung gekommen sein. Jedenfalls ist er mir bei der Lektüre noch nicht begegnet.[17]

III

1. Das in Abschnitt I behandelte *wāw* hat nun als *w ā w ᶜ A m r* auch in der Adabliteratur seinen Niederschlag gefunden. Es dient als secundum comparationis für etwas entbehrliches, überflüssiges. Zum erstenmal hat wohl I. GOLDZIHER in seinen *Muhammedanischen Studien.* I, 135 Fußn.

---

[15] S. Verf. in WZKM 56 (1960), 224 oben.

[16] GRÜNERT falsch *yā ʾuḫaiyu.* Daß die suffigierte Form gemeint ist, geht aus *yā ʾaḫī* 269,7 hervor.

[17] Vgl. die normale Schreibung *yā ʾuḫaiya* bei IBN ABĪ D-DUNYĀ: *Makārim al-Aḫlāq.* ed. Bellamy. 11,7; was natürlich auch einfach als *yā ʾaḫī* gelesen werden könnte. Welche Form jeweils gemeint ist, ließe sich eindeutig nur im Vers feststellen (anders als etwa bei *yā bunaiya/i*, im Gegensatz zu *yā bnī*), z.B. BUḤTURĪ: *Dīwān.* ed. Ṣairafī. III, Nr. 605,1: * *uḫaiya iḏā ḫāṣamta nafsaka fa-ḫtašid* * *lahā...*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000631

I Ende unter Beziehung auf das sogleich zu nennende Beispiel von Abū Nuwās auf diese Redensart aufmerksam gemacht. Ṯaʿālibī registriert sie in seinen *Ṯimār al-Qulūb*. K. 1326/1384, 153 mit der Bemerkung: *tuḍrabu maṯalan li-mā lā yuḥtāǧu ilaihi*, und führt drei Versbelege an. Als ersten, der die Redensart verwendet habe, nennt er Abū Nuwās mit zwei Spottversen auf den Dichter Ašǧaʿ as-Sulamī (*GALS* I, 119, *GAS* II, 514 f.). Die Verse lauten im Diwan ed. E. Wagner. II, 76 unt.:

qul li-man yaddaʿī Sulaiman safāhan
lasta minhā wa-lā qulāmata ẓufrin

innamā anta mulṣaqun miṯla wāwin
ulṣiqat fī l-hiǧāʾi ẓulman bi-ʿAmrin

„sag zu einem (gewissen jemand), der dummdreist die Sulaim als seinen Stamm in Anspruch nimmt: Du hast nichts mit ihnen zu tun, nicht (soviel wie) das Schnipsel eines Fingernagels. Du bist nur ein Anhängsel (sc. an sie) wie das *wāw*,[18] das man in der Schrift zu Unrecht dem (Namen) *ʿAmr* angehängt hat". *Ibid.* 77,2 ist für den zweiten Vers folgende Überlieferungsvariante angegeben:

innamā anta min Sulaimin ka-wāwin
alḥaqūhā ẓulman bi-āḫiri ʿAmrin

„deine Beziehung zu den Sulaim ist wie das *wāw*, das man zu Unrecht an das Ende von *ʿAmr* angeschlossen hat".[19]

Die Verse werden häufig zitiert, z.B. Ṯaʿālibī: *Tamṯīl*. 162,6 (2.V.); Ǧurǧānī: *Kināyāt*. 15,11; Ibn aš-Šaǧarī: *Ḥamāsa*. 270,2/ Dam. 1970, II, Nr. 877; Ibn al-Aṯīr: *al-Maṯal as-Sāʾir*. 1312, 309, 11/1358, II, 384, 2; Qalqašandī: *Ṣubḥ al-Aʿšā*. III, 183,-4; *Ḥizāna*. II, 330,15; *Ḥāšiyat*

---

[18] *wāwin* metri causa statt *al-wāwi*.

[19] Bei Usāma b. Munqiḏ: *Badīʿ*. 206,4 f. sind zwei anonyme Verse zitiert, in denen ein in ähnlicher Weise unerwünschter Mensch mit dem *alif* von *miʾa* verglichen wird:

saʾaltu bihī Ṭayyiʾan kullahā
wa-kullun abāhu wa-kullun anif

wa-qālū: laḥīqun ẓulimna bihī
kamā ẓulimat miʾatun bi-l-alif

„ich fragte ganz Ṭayyiʾ nach ihm, aber alle lehnten ihn ab, wollten nichts (mit ihm — *anifa* für *anifahū*) zu tun haben und sagten: Ein Anhängsel, das uns aufgezwungen ist wie das *alif* dem *miʾa*".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000632

al-Amīr am Rand von IBN HIŠĀM: *Muġnī*. 1302, II, 113, 14, z.T. mit unwesentlichen Varianten.

Statt *Sulaiman* im ersten und *Sulaimin* in der Var. des zweiten Verses haben folgende Quellen fälschlich سليمى *Sulaimā* (n. pr. fem.); IBN ᶜABD RABBIHĪ: *ᶜIqd*. 1368, VI, 137,-2; IBN DURUSTAWAIH: *Kitāb al-Kuttāb*. 48,-7; ṬAᶜĀLIBĪ: *Ṯimār*. a.a.O.; USĀMA B. MUNQIḎ: *Badīᶜ*. 206,7; IBN NUBĀTA: *Sarḥ al-ᶜUyūn*. 1383, 426,6; IBN ḤIĞĞA: *Ṯamarāt al-Aurāq*. Am Rand von IBŠĪHĪ: *Mustaṭraf*. 1314, I, 7, 13/RĀĠIB AL-IṢFAHĀNĪ: *Muḥāḍarāt al-Udabāᵓ*. 1287, I, 8,-2, ṢAFADĪ: *al-Ġaiṯ al-Musağğam*. Bairūt 1395/1975, I, 71,-7, und vor allem im Dīwān ed. Āṣāf. 179 unt. Zu dieser Falschinterpretation ist folgende in *Ḫizāna*. II, 330 Fußn. mitgeteilte treffende Randbemerkung der Hs. zu vergleichen: *qauluhū „Sulaiman" hākaḏā bi-l-alif, qabīla mašhūra yantasibu ilaihā Aššᵃ as-Sulamī, wa-mā waqaᶜa min kitābatihī bi-l-yāᵓ fa-huwa min taḥrīf an-nussāḫ wa-mā akṯara man yuḥarrifuhū bal lā takādu tarāhu illā muḥarrafan yaẓunnūnahū sma marᵓatin.* (Ein solcher Fall z.B. *Aġ*. IX, 6, 16/X, 12,5, übrigens von ŠINQĪṬĪ: *Taṣḥīḥ Kitāb al-Aġānī*. K. 1334,18 z. Stelle berichtigt). Der Irrtum mit *Sulaimā* hat sogar die Veränderung des Textes in *innamā anta fī hawāhā* zur Folge gehabt, s. den Text bei G. KROTKOFF: *Aṯar maġhūl li-Yaḥyā at-Tibrīzī*. In: Maǧallat Kullīyat al-Ādāb wa-l-ᶜUlūm bi-Baġdād 3 (1958), 225,7. — In der handschriftlichen Grundlage der noch zu nennenden Damaszener Edition des *Tanbīh* von ḤAMZA AL-IṢFAHĀNĪ hat der Schreiber aus *Sulaiman* durch Hinzufügung eines *nūn* sogar einen *Sulaimān* gemacht, was auch noch auf Kosten des Versmaßes geht.

2. Die beiden eben besprochenen Verse sollen nach ḤAMZA AL-IṢFAHĀNĪ: *at-Tanbīh ᶜalā ḥudūṯ at-taṣḥīf*. ed. M.Ḥ. Āl Yāsīn. Baġdād 1967, 251/ed. M. Asᶜad Ṭalas. Damaskus 1388, 169 von Ibn ar-Rūmī *fī ṭarīqat*[20] *Abī Nuwās* gedichtet worden sein. ḤAMZA läßt ihnen zwei weitere Verse folgen:

mā yufīqu l-huğğāᵓu[21] *min ẓulmi Ibrā-*
hīma ṭauran wa-min muḥābāti ᶜAmrin

manaḥū ḏā wāwan wa-bazzū aḫāhu
alifan sulla baina ridfin wa-naḥrin[22]

„die Buchstabierer lassen nicht ab, Ibrāhīm schlecht zu behandeln und ᶜAmr zu bevorzugen. Dem einen gewähren sie ein *wāw* und dem anderen

[20] Die ed. Baġdād ändert in *fī ṣadīqihī*! Als Abū Nuwās starb, war Ibn ar-Rūmī noch nicht einmal geboren.

[21] Ed. Dam. falsch *yaḍīqu l-hiğāᵓu*.

[22] Ed. Baġdād falsch *wa-baḥrin*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000633

rauben sie ein *alif*, das zwischen Rücken und Brust (d.h. in der Mitte) herausgezogen wurde". Die Pointe bei Ibrāhīm bezieht sich darauf, daß dieser Name nach alter Weise ohne *alif* geschrieben wird, u. zw. fehlt es genau in der Mitte, d.h. vor und hinter ihm würden je drei Buchstaben stehen.

Man hat den Eindruck, daß die zwei Verspaare bei Ḥamza erst nachträglich zusammengerückt worden sind. Sie haben inhaltlich nichts miteinander zu tun, wenn man von der ihnen gemeinsamen Erwähnung des *wāw ᶜAmr* absieht. Aber gerade die Wiederholung dieses Motivs in unmittelbarer Aufeinanderfolge wäre stilistisch schlecht und könnte daher kaum Absicht des Dichters gewesen sein. So liegt der Gedanke nahe, daß die Zusammenstellung erst durch Philologenhand erfolgt ist. Das ist umso eher denkbar, als das Wort *ᶜAmr* zum gleichen Reim führte und bis zu einem gewissen Grad auch die Wahl des Metrums beeinflußte.

Nun findet die Zuweisung an Ibn ar-Rūmī bei Ḥamza tatsächlich insofern ihre Bestätigung, als die beiden von Ḥamza zusätzlich überlieferten Verse in teilweise abweichender Form und um zwei neue Verse sowie einen Vorspann erweitert, aber die ohne in Nr. I behandelten im *Dīwān Ibn ar-Rūmī*. ed. Ḥusain Naṣṣār. K. 1976, III, 982, Nr. 733 stehen: *wa-qāla wa-qad kāna lahū ṣadīqun yuqālu lahū Ibrāhīmu wa-kāna bainahū wa-baina raǧulin yuqālu lahū ᶜAmrun munāzaᶜatun taḥākamā fīhā ilā ǧamīᶜi l-kuttābi fa-ḥakamū li-ᶜAmrin ᶜalā Ibrāhīma wa-kāna l-ḥaqqu li-Ibrāhīma dūna ᶜAmrin wa-mā qaṣadū ẓulmahū wa-lākin aškala ᶜalaihimu l-amru fa-qāla:*

mā yufīqu l-kuttābu min ẓulmi Ibrā-
hīma yauman wa-lā[23] *muḥābāti ᶜAmrin*

naḥalū ḏā wāwan wa-bazzū aḫāhu
alifan minhu baina ridfin wa-ṣadrin[24]

wa-kaḏā yaẓlimu l-musammā bi-Ibrā-
hīma ahlu d-dīwāni fī kulli amrin

wa-yuḥābūna man yusammā bi-ᶜAmrin
fa-tafaqqad mā qultu fī kulli ᶜaṣrin

---

[23] Var. *wa-min.*

[24] Hierzu Fußn. des Herausgebers: *wa-arāda bi-l-baiti anna kalimata „Ibrāhīm" tuktabu qadīman bi-dūni l-alifi l-wusṭā.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000634

Der Vorspann, ob wahr oder erfunden, liefert für die Erwähnung nicht nur von ᶜAmr, sondern vor allem von Ibrāhīm eine hinreichende Erklärung, während sie für die Kombination bei Ḥamza ohne Begründung bleiben müßte.

Ich erlaube mir in allerdings lockerem Zusammenhang mit dem hier behandelten Gegenstand einen vorläufigen Hinweis auf folgenden Sachverhalt einzurükken: Die oben angesprochene Orthographie des Namens *Ibrāhīm* läßt sich am einfachsten im Koran beobachten, aber mit einer bemerkenswerten Ausnahme: Die Belege für *Ibrāhīm* in der 2. Sure, 15 an der Zahl (z.B. Vers 124, 125, 126, 258 kufischer Rezension und Zählung) haben sämtlich nicht nur kein *alif*, sondern auch kein *yāᵓ*, d.h. sie weisen ganz das hebräische (aramäische) Schriftbild für *Abrāhām* auf. Dieser Befund ist in der einheimischen Literatur über den *rasm al-maṣāḥif* ordnungsgemäß registriert, s. Dānī: *Muqniᶜ*. ed. Pretzl. 36,-2: „*Ibrāhīm*" *fī l-baqara bi-ġairi yāᵓ kaḏā wuǧida fī l-imām wa-huwa fī kulli l-qurᵓān bi-l-yāᵓ*; vgl. *ibid.* 98,6 ff., sowie Ibn Abī Dāwūd: *Kitāb al-Maṣāḥif*. ed. Jeffery. 116,9. Dennoch hat diese Tatsache, die für die Textgeschichte des Korans von großem Interesse ist, aber auch schwierige Fragen aufwirft, in der westlichen Literatur noch keine Beachtung gefunden. Auch J. Horowitz in seinen *Koranischen Untersuchungen* erwähnt sie nicht bei der Besprechung des Namens *Ibrāhīm* S. 86 f.

3. Als weiteren Beleg zitiert Ṯaᶜālibī drei von ihm einem Ibn Bassām zugeschriebene Schmähverse auf einen lästigen Menschen, deren letzter folgendermaßen lautet:

ḫalli ᶜannā fa-innamā anta fīnā
wāwu ᶜAmrin au[25] *ka-l-ḥadīṯi l-muᶜādi*

„laß uns in Ruhe, denn du bist unter uns (wie) das *wāw* von *ᶜAmr* oder wie eine zum zweiten Mal erzählte Geschichte (Tradition)".[26] In der

[25] Bei Qālī: *Amālī*. II, 108 ult./107,2 falsch *wa-* statt *au*.

[26] Zur *iᶜādat al-ḥadīṯ* s. Samᶜānī: *Imlāᵓ*. ed. M. Weisweiler. 79 ff. (mit Inhaltsangabe z. Stelle dt. 29), wo eine Reihe einschlägiger Berichte gesammelt ist, darunter unser Vers und ein Vers von Ibn as-Sarrāǧ (*GALS* I, 594): * *inna l-ḥadīṯa uᶜīduhū***la-ašaddu min naqli l-ḥiǧārah**„einen Ḥadīṯ zu wiederholen fällt mir schwerer als einen Felsbrocken zu versetzen". Vgl. auch die Zusammenstellung bei Rāmhurmuzī: *al-Muḥaddiṯ al-Fāṣil baina r-Rāwī wa-l-Wāᶜī*. Bairūt 1391/1971, 566-568 (frdl. Hinweis von M.J. Kister). Auch sonst ist der Gedanke dichterisch verwertet, so bei *Abū Nuwās*. ed. Wagner. I, 26,6:* *bāridu ẓ-ẓarfi fāḥišu l-kiḏbi fadmun***wa-muᶜīdu l-ḥadīṯi naḏlu l-muzāḥi** „ein frostiger Geck, ein plumper Lügensack und Geschichtenwiederkäuer, ein kläglicher Hanswurst". Belege: *Dīwān*. ed. Āṣāf. 19,5; Ibn al-Muᶜtazz: *Ṭabaqāt*. (Ḏaḥ. al-ᶜArab 20) 204,2; *ᶜIqd*. 1368, IV, 205,6; Ibn al-Abbār: *Iᶜtāb al-Kuttāb*. Dam. 1380, 80,3 u.a. (z.T. mit hier unwesentlichen Varr.; übers. auch von Wagner: *Abū Nuwās*. 145,21).— Ferner bei Kušāǧim: *Dīwān*. Baġdād 1390, Nr. 125,2 mit hübscher Pointe:* *yuᶜādu*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000635

Form Ibn Bassām erscheint der Name des Dichters auch bei IBN ABĪ ʿAUN: *Tašbīhāt.* 293,5 (mit *yahǧū aḫāhu*) und bei IBŠĪHĪ: *Mustaṭraf.* 1314, II, 3,7/1327, II, 3,10 (mit *haǧā raǧulan*), die übrigens nur die beiden ersten Verse zitieren. Man denkt hier zunächst an ʿAlī b.Muḥ. b.Naṣr b.Bassām (*GAS* II, 589, starb 302 oder 303), der für seine scharfe Zunge bekannt war.[27] Bei QĀLĪ: *Amālī.* II, 108,-6/106,-4 steht jedoch ausdrücklich Muḥammad b.Naṣr b.Bassām, also der Vater, nicht der Sohn. Vor einer vorschnellen Entscheidung zwischen beiden warnt der Umstand, daß ḤUṢRĪ: *Ǧamʿ al-Ǧawāhir.* 1372, 223 unt., der fünf Verse zitiert, Ibn al-Muʿtazz als Verfasser nennt, und zwar sollen die Verse gegen ʿAlī b. al-Ǧahm gerichtet sein, dessen Erwiderung Ḥuṣrī ebenfalls mitteilt. Ferner erscheinen die bei QĀLĪ zitierten Verse auch im Diwan des Buḥturī ed. Ṣairafī. (Ḏaḥ. al-ʿArab 34), K. 1963, II, 798, Nr. 318 und sollen wie bei Ḥuṣrī auf ʿAlī b. al-Ǧahm gehen. Auch IBN AL-AṮĪR: *al-Maṯal as-Sāʾir.* 1312, 309,9 /1358, II, 384, 2 weist unseren Vers Buḥturī zu mit dem Bemerken, daß erst von ihm Abū Nuwās den Vergleich mit

---

*ḥadīṯuhā fa-yazīdu ḥusnan*wa-qad yustaqbaḥu š-šaiʾu l-muʿādu** „hört man ihre Rede wiederholt, so gewinnt sie an Reiz, während doch sonst Wiederholungen als häßlich empfunden werden". Ferner *ibid.* Nr. 133,4:* *aṭāla iʿādata* (so mit der Hs. gegen *ʿiyādata* der Ed.) *l-maʿrūfi ḥattā*nafā mā qīla fī š-šaiʾi l-muʿādi** „stets von neuem hat er seine Wohltaten wiederholt und hat (so) widerlegt, was man über Wiederholungen gesagt hat". Ein weiteres Beispiel in *Dīwān b. Ḥamdīs.* ed. Schiaparelli = ed. Iḥsān ʿAbbās. Nr. 237,2 = B. A. ḤAǦALA: *Dīwān aṣ-Ṣabāba.* Rand ANṬĀKĪ: *Tazyīn.* 1291, II, 35,-9 = BAHĀʾ AD-DĪN AL-IRBILĪ: *Risālat aṭ-Ṭaif.* ed. Ǧubūrī. Baġdād 1388, 75,10:* *lā yumallu l-ḥadīṯu minhā muʿādan * ka-ntišāqi l-hawāʾi laisa yumallu *.* Der Vollständigkeit halber seien hier auch noch die gestelzten Verse eines ungenannten *šāʿir* angeführt, die IBN HUḎAIL in der Einleitung seines Buches *ʿAin ad-Ḏahab wa-s-Siyāsa*, gedruckt am Rand von WAṬWĀṬ: *Ġurar al-Ḫaṣāʾiṣ.* K. 1318, 3,-7 f. zitiert:

iḏā taḥaddaṯta fī qaumin li-tuʾnisahum
mina l-ḥadīṯi bi-mā yamḍī wa-mā yātī
fa-lā tuʿāwid ḥadīṯan inna ṭabʿahumū
muwakkalun bi-muʿādāti l-muʿādāti (بمعاداة المعادات)

„wenn du in Gesellschaft zu ihrer Unterhaltung alles mögliche erzählst, so erzähle nichts zweimal; denn die Zuhörer können nun einmal Wiederholungen nicht leiden." G. v. GRUNEBAUM: *Kritik und Dichtkunst.* 1955, 122 oben stellt, kaum zutreffend, wie ich meine, eine Beziehung der *iʿādat al-ḥadīṯ* zur Praxis der literarischen Nachahmung anerkannter Vorgänger her.

[27] S. MASʿŪDĪ: *Prairies.* VIII, 257,1 = B. ḪALLIKĀN: 1310, I, 356,22/ Bairūt 1970, III, 363,6: ... *wa-kāna šāʿiran lasinan maṭbūʿan fī l-hiǧāʾ lā yaslamu minhu wazīr wa-lā amīr wa-lā ṣaġīr wa-lā kabīr wa-lahū hiǧāʾ fī abīhi wa-iḫwatihī wa-sāʾiri ahlihī;* MARZUBĀNĪ: *Muʿǧam.* 294,-2/154,6 = YĀQŪT: *Iršād.* V, 318,15: *wa-stafraġa šiʿrahū fī hiǧāʾi wālidihī Muḥammad ibn Bassām wa-l-ḫulafāʾ wa-l-wuzarāʾ.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000636

dem *wāw ᶜAmr* in dem oben besprochenen Vers entlehnt habe. Dagegen zitiert SAMᶜĀNĪ: *Imlāᵓ*. 79,20 unseren Vers anonym (*qāla š-šāᶜir yuḫāṭibu aḥad aṭ-ṭuqalāᵓ*) und zwar mit einem auf den Grammatiker Niftawaih zurückgehenden Isnād. Niftawaih selbst endlich ist der Verfasser bei WAṬWĀṬ: *Ġurar*. 1318, 288,-6/1330, 317,6 (*Muḥammad ibn ᶜArafa an-naḥwī al-maᶜrūf bi-Niftawaih yaḥǧū ṭaqīlan*; zusammen mit V. 1,3,4 der Reihenfolge bei QĀLĪ. *Ġurar* falsch *al-muzādī* statt *al-muᶜādī*). Angesichts der Vielfalt dieser Angaben empfiehlt sich bis auf weiteres ein *wa-llāhu aᶜlamu bi-ṣ-ṣawāb*.

4. Der dritte Versbeleg endlich, den ṬAᶜĀLIBĪ in den *Ṯimār* bringt und den er den besten nennt, den er gehört habe, sind zwei Verse aus einer Qaside von Abū Saᶜīd ar-Rustamī an den Ṣāḥib Ibn ᶜAbbād:

a-fī l-ḥaqqi an yuᶜṭā ṭalāṭūna šāᶜiran
wa-yuḥrama mā dūna r-riḍā šāᶜirun miṭlī

kamā ulḥiqat wāwun bi-ᶜAmrin ziyādatan
wa-ḍūyiqa bismi llāhi[28] *fī alifi l-waṣlī*

„ist es wahr, daß dreißig Dichtern gegeben wird, während einem Dichter wie mir sogar Unbefriedigendes vorenthalten wird? (Das ist so,) wie wenn man an *ᶜAmr* zusätzlich das *wāw* anhängt, während man das *bismi llāh* um das *alif al-waṣl* prellt". Von der zugehörigen Qaside bringt ṬAᶜĀLIBĪ in seiner *Yatīma*. Dam. 1304, III, 143 f./K. 1375, III, 318 ff. 45 Verse. Der erste der beiden betreffenden Verse lautet aber dort (143,-7/320,-5):

mina n-nāsi man yuᶜṭā l-mazīda ᶜalā l-ġinā
wa-yuḥramu mā dūna l-ġinā šāᶜirun miṭlī

„es gibt Leute, denen man zum Reichtum noch hinzugibt, während

---

[28] Die beiden Drucke der *Ṯimār* 120, 12/153,4 und ṬAᶜĀLIBĪ: *Iǧāz*. in: *Ḫams Rasāᵓil*. Konstantinopel 1301, 84,-7 haben sinnwidrig die Schreibung mit *alif al-waṣl*. In den unten genannten Nachweisen richtig بسم *bsm* wie im *muṣḥaf*. Vgl. DĀNĪ: *Muqniᶜ*. 30,13 ff.; *GdK*. III, 52,5; ṢŪLĪ: *Adab al-Kuttāb*. 35. Es sei gestattet, an dieser Stelle auf die geistlos-groteske, mechanisch vom Schriftbild ausgehende für بسم *bi-sammin* „mit Gift" stehende Schreibung باسم hinzuweisen, die sich der Schreiber der Hs. von IBN AL-ǦARRĀḤ ᶜAmr-Buch, vielleicht aber auch bereits der Schreiber ihrer Istanbuler Vorlage geleistet hat, die H.H. BRÄU für seine Abhandlung über dieses Werk benützte, s. R. GEYER: *Mukāṭara*. dt. 66,10 und Fußn. 1.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000637

einem Dichter wie mir vorenthalten wird, was noch (lange) kein Reichtum ist". Die beiden Verse im Wortlaut von *Ṯimār* noch in ṮAᶜĀLIBĪ: *Ḫāṣṣ al-Ḫāṣṣ*. Bairūt 1966, 67,-2 und 174,1 f.; ṮAᶜĀLIBĪ: *Ǐǧāz*. In: *Ḫams Rasāʾil*. Konstantinopel 1301, 84,-8 f. (mit der sonst nicht auftretenden Var. *nūqiša* statt *ḍūyiqa*); ḪAFĀǦĪ: *Ṭirāz al-Maǧālis*. 1284, 5 f.

Vom zweiten Vers wird der Anfang auch mit der Var. *kamā sāmaḥū ᶜAmran bi-wāwin ziyādatan* (Var. *mazīdatin*) überliefert und zwar in folden Quellen: ṮAᶜĀLIBĪ: *Tamṯīl*. 162,8; ḤUṢRĪ: *Zahr*. 720,14 und *Ǧamᶜ al-Ǧawāhir*. 128,1 (in letzterem anonym, mit der Einleitung: *wa-min mulaḥ an-naḥwīyīn*); IBN ḤIǦǦA: *Ṯamarāt al-Aurāq*. Am Rand *Mustaṭraf*. 1314, I, 6,16/ RĀǦIB AL-IṢFAHĀNĪ: *Muḥāḍarāt al-Udabāʾ*. 1287, I, 9,2; ṢAFADĪ: *al-Ġaiṯ al-Musaǧǧam*. I, 72,-10 f. = ᶜĀMILĪ: *Kaškūl*. 1302, 207,4/1316, 162,-4/1318, 157,-9 (in den Drucken 1316 und 1318 ist der zweite Vers irrtümlich zu Versen von Ibn Qalāqis [= YĀQŪT: *Iršād*. VII, 212,6] gedruckt) = ᶜĀMILĪ: *al-Miḫlāt*. K. 1317, 179,-9; das von Krotkoff herausgegebene Werkchen TIBRĪZĪS (s. oben S. 9, 17) 225,9 (anonym, und so, als sei der zweite Vers die Antwort auf den ersten); *Ḥāšiyat al-Amīr* am Rand von IBN HIŠĀM: *Muġnī*. II, 113,23; MUḤIBB AD-DĪN: *Šarḥ Šawāhid al-Kaššāf*. 1284, 8,11; 32,2/1307, 4,17; 14,-3; IBN SAᶜĪD AL-MAǦRIBĪ: *ᶜUnwān al-Murqiṣāt*. 1286, 43,6 alle mit kleinen, z.T. fehlerhaften Varr. — Diese Version des zweiten Verses könnte ursprünglicher sein als der Text in *Ṯimār*, da *sāmaḥū* einen guten Gegensatz zu *ḍūyiqat* bildet, während das *ulḥiqat wāwun bi-ᶜAmrin* an Abū Nuwās' *ka-wāwin ulḥiqat... bi-ᶜAmrin* angelehnt zu sein scheint.

ṢAFADĪ bringt in seinem *Ġaiṯ al-Musaǧǧam*. I, 71,-2 ff. außer den Versen von Abū Nuwās und Abū Saᶜīd ar-Rustamī zwei weitere Versbelege für das *wāw ᶜAmr*, die BAHĀʾ AD-DĪN AL-ᶜĀMILĪ in seinem *Kaškūl* nach ṢAFADĪ zitiert:

5. *Ġaiṯ*. I, 71,-2 = *Kaškūl*. 1302, 207,10/1316, 162 ult./1318, 157,-6, anonym:

ġairu l-maqūli ᶜuyūbuhū ka-l-wāwi min
ᶜAmrin yurā wa-l-lafẓu minhu qaṣīrun

ka-n-nūni min Zaidin yuqālu madīḥuhū
bi-l-lafẓi lākin lā yarāhu baṣīrun

„unausgesprochen bleiben seine Fehler, so wie das *wāw* von *ᶜAmr*: Man

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000638

sieht es, aber seine Aussprache unterbleibt; man spricht von seinen Vorzügen, aber sie sind wie das *nūn* (der Nunation) von Zaid: Man spricht es aus, aber auch ein (noch so) scharfes Auge kann es nicht sehen". Besonders stolz dürfte der ungenannte Dichter auf die Pointe gewesen sein, die darin liegt, daß er zu dem wegen seiner graphischen Besonderheit vorgegebenen Namen ᶜAmr den in den Grammatikerbeispielen ja stereotypen Kontrahenten Zaid[29] in Beziehung, d.h. in Gegensatz bringen konnte.

6. *Ġaiṭ.* I, 72,2 = *Kaškūl.* 207,13/163,2/107,-5 von at-Tihāmī, s. *Dīwān*². Dam. 1384, 98,2:

laġwun ka-ḥarfin zīda lā maᶜnā lahū
au wāwi ᶜAmrin faqduhā ka-wuǧūdihā

„überflüssig wie ein Zusatzbuchstabe, der keine Bedeutung hat, oder wie das *wāw* von ᶜ*Amr*, das (ebenso gut) fehlen wie vorhanden sein kann". Der Vers wird noch in der *Ḥāšiyat al-Amīr* am Rand von Ibn Hišām: *Muġnī.* II, 113,-11 zitiert.

---

[29] So sagt B. Ḫallikān: K. 1310, II, 359,18 (Biogr. Yūsuf b. Rāfiᶜ b. Šaddād): ... *qaula n-nuḥāti „ḍaraba Zaidun ᶜAmran" fa-innahum abadan yastaᶜmilūna hāḏā l-miṯāla wa-lā yumaṯṯilūna bi-ġairihī.* Vgl. die von mir in BiOr 10 (1953), 149 a,27 und Fußn. 33 angeführten Beispiele, denen ich hier noch folgendes hinzufüge, in denen übrigens, z.T. aus Reimgründen, die Rollen vertauscht sind: Ṯaᶜālibī: *Tamṯīl.* 162,2 (von a. Bakr al-Ḫuwārizmī):* *qad laqiya l-aḥbābu minhu llaḏī*lam yalqa Zaidu n-naḥwi min ᶜAmrin* „die Freunde haben von ihm erlitten, was nicht einmal der Grammatik-Zaid von ᶜAmr erlitten hat"; *ibid.* 162,3: * *mā kuntu aḥsibu anna ᶜAmran yuḏnibu*fa-yuḥaṣṣu Zaidun bi-l-malāmi fa-yuḍrabu** „ich hätte nicht gedacht, daß ᶜAmr sich vergehen, aber Zaid allein dafür getadelt und geschlagen würde"; *ibid.* 161,-3: *wa-min amṯālihim: fulānun Zaiduni l-maḍrūbu* mit einem Vers von Ibn al-Ḥaǧǧāǧ (= *Yatīma.* II, 229,-9/III, 54,5):* *ayyuhā s-sāᵓilu ᶜan ḥā-* * *lī anā l-maḍrūbu Zaidun** „der du mich fragst, wie es mir geht, nun, ich bin der geschlagene Zaid" (der Text des *Tamṯīl* hat fälschlich *anā l-maḍrūbu lā Zaidun*, was gegen Sinn und Metrum verstößt); Ṯaᶜālibī: *Ḥāṣṣ al-Ḫāṣṣ.* 66,-6: *waṣafa baᶜḍuhum mustaḍallan mumtahanan fa-qāla: huwa Zaiduni l-maḍrūb wa-l-ᶜaudu l-markūb.* Marzubānī: *Qabas.* ed. Sellheim. 94,15: **aḥdaṯa l-Wāṯiqu bi-llā-* **hi li-ahli n-naḥwi kaidan*wa-huwa l-māniᶜu an yaḍ-*riba ᶜAbdu llāhi Zaidan**, al-Wāṯiq (bi-llāh) hat den Grammatikern ein Schnippchen geschlagen, denn er hat verhindert, daß ᶜAbdallāh den Zaid schlägt" (mittels der Formulierung *aqāma/lam yaqum/uqīma Zaidun*). Dies ein weiterer Fall, wo ᶜ*Amr* metri causa durch ᶜ*Abdallāh* ersetzt ist. Vgl. noch Ibšīhī: *Mustaṭraf.* 1327, I, 51,-8 (*faṣl* 5 Buchstabe *sīn*): **sa-yuġnī llāhu ᶜan Zaidin wa-ᶜAmrin*wa-yaᵓtī llāhu bi-l-faraġi l-qarībi**. Vgl. außerdem Nūr ad-Dīn al-Isᶜirdī bei Ṣaradī: *Ġaiṭ.* II, 405,-3:* *arā n-naḥwīya Zaidan ḏā ǧtihādin * ǧazā r-Raḥmānu bi-l-ḫairāti ġairah ** *tarāhu ḍāriban ᶜAmran nahāran * wa-yaǧlidu in ḫalā lailan ᶜUmairah**.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000639

7. In seinem *Ġaiṭ al-Musaǧǧam.* I, 409,-3 f. zitiert Ṣafadī in direkter Überlieferung über einen viergliedrigen Isnād folgende zwei Verse eines Sohnes von Ibn Ḥazm, Abū ᶜAbdallāh Muḥammad, die sich auch im *Muġnī* des Ibn Hišām: II, 113,13/ed. Muḥyī d-Dīn ᶜAbd al-Ḥāmid. Kairo o.J., II, 513 (daraus *Ḫizāna.* II, 330,6 und Bāqir: *Ǧāmiᶜ.* Iṣbahān 1380, I, 332,4; s. *Schaw.-Ind.* 244 b,4 [aus Bāqir], ᶜAbd as-Salām Hārūn: *Muᶜǧam Šawāhid al-ᶜArabīya.* K. 1392/1972, 359,13 (aus *Muġnī*); Muḥibb ad-Dīn: *Šarḥ Šawāhid al-Kaššāf.* 1284, 270,12/1307,126,4) finden, hier allerdings fälschlich Ibn Ḥazm selbst zugeschrieben:

taǧannab ṣadīqan miṯla „mā" wa-ḥḍari llaḍī
yakūnu ka-ᶜAmrin baina ᶜurbin wa-aᶜǧamin

fa-inna ṣadīqa s-sauᵓi yuzrī wa-šāhidī
„ka-mā šariqat ṣadru l-qanāti mina d-dami"

„meide einen Freund, der wie „*mā*" ist[30], und hüte dich allerwege vor einem, der wie „ᶜ*Amr*" ist (d.h. Dinge in Anspruch nimmt, die ihm nicht zukommen, so wie der Name ᶜ*Amr* mit einem *wāw* geschrieben wird, das ihm nicht zusteht). Denn ein schlechter Freund übt schlechten Einfluß aus. Mein Beweis dafür: „*ka-mā šariqat ṣadru l-qanāti mina d-dami*"."[31]

8. Zwei Verse von Ibn ᶜUnain: *Dīwān.* Dam. 1365, 117,-3 f. = Ṣafadī: *Ġaiṭ.* II, 126,-2 f. = ᶜAbbāsī: *Maᶜāhid at-Tanṣīṣ.* 1316, I, 55,-2 f.:

ka-annaki[32] *fī z-zamāni smun ṣaḥīḥun*
ǧarā fa-taḥakkamat fīhi l-ᶜawāmil

---

[30] Dazu Ṣafadīs Kommentar: *miṯla „mā"* : *ay ṣadīqan yaḥtāǧu ilā mā yukammiluhū ka-ḥtiyāǧi mā l-mauṣūlati ilā ṣ-ṣilati wa-l-ᶜāᵓidi*: „wie „*mā*": das heißt einen Freund, dem die zur Vollkommenheit nötige Ergänzung fehlt, so wie das substantivische Relativpronomen *mā* ohne Satz und rückbezügliches Pronomen keinen Sinn hat". Kürzer Ibn Hišām: *wa-murāduhū bi-„mā" al-kināyatu ᶜani r-raǧuli n-nāqiṣi ka-naqṣi mā l-mauṣūlati.*

[31] Es handelt sich um den zweiten Halbvers von *Aᶜšā.* Nr. 15,34 „so wie die Speerspitze im Blut erstickt", eines der seit Sībawaih (s. *Schaw.-Ind.* 234 b,10) angezogenen Beispiele für den Fall, daß das Prädikat einer Genitivverbindung sich nicht nach dem Regens (hier *ṣadru*), sondern nach dem dominierenden Rectum richtet (hier *al-qanāti*, daher *šariqat* statt *šariqa*), vgl. Th. Nöldeke: *Zur Grammatik.* 86 ob., H. Reckendorf: *Arab. Syntax.* § 96,1 (wo auf S. 168,12 falsch übersetzt ist) und C. Brockelmann: *GvG.* II, § 275 a. Der Dichter vergleicht den schlechten Einfluß eines schlechten Menschen mit dieser Genusattraktion.

[32] *Maᶜāhid*: *ka-anna*, was in *ka-annī* zu korrigieren ist. So auch mehrere Hss. des Diwans.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000640

mazīdun fī banīhi ka-wāwi ᶜAmrin
wa-mulġā l-ḥazzi fīhi ka-rāᵓi Wāṣil

„es ist, als wärest du in der Zeit ein starkes flektiertes Nomen, mit dem die syntaktischen Rektionen machen, was sie wollen; ein Anhängsel an seine Söhne wie das *wāw* von ᶜ*Amr* und der Chancen beraubt wie das *rāᵓ* von *Wāṣil*".[33]

9. In ṢAFADĪS *Ġaiṯ al-Musaǧǧam*. I, 72,-3 ff. schließlich finden sich neun Verse von as-Sirāǧ al-Warrāq[34] (ṢAFADĪ: *wa-min ḫaṭṭihī naqaltu*), von denen fünf auch in der *Ḥāšiyat al-Amīr* am Rand von IBN HIŠĀM: *Muġnī*. II, 113,-10 ff. zitiert sind. Diese fünf lauten:

wa-l-mustaǧīru bi-ᶜAmrin qad samiᶜta[35] *bihī*
fa-mā azīduka taᶜrīfan bi-mā ᶜurifā

wa-tilka wāwun wa-lā wa-llāhi mā ᶜaṭafat
wa-lau atat wāwa ᶜaṭfin mā atat ṭarafā

wa-lau atat[36] *wāwa ḥālin lam tusarra*[37] *wa-lau*
atā bihā qasaman mā barra iḏ ḥalafā

au wāwa rubba la-mā ǧarrat siwā asafin
wa-kaṯṯarathu ḫilāfan li-llaḏī alifā

wa-laita ṣudġan bihā qad šabbahūhu ġadā
yukwā bi-nārin[38] *wa-hāḏā fī s-sulūwi kafā*

„von dem, der seine Zuflucht zu ᶜAmr nimmt, hast du gehört, ich brauche dir nicht mehr darüber zu sagen als schon bekannt ist. Dieses *wāw* verbindet — bei Gott — nicht; wäre es das *wāw al-ᶜaṭf* (d.h. die Konjunktion *wa-* „und"), stünde es nicht am Schluß. Wäre es das

---

[33] Das bezieht sich auf die bekannte Tatsache, daß Wāṣil b. ᶜAṭāᵓ, der Begründer der Muᶜtazila, kein r aussprechen konnte und daher r-haltige Wörter vermied. Vgl. J. FÜCK: *Arabiya*. 65,1 u. Fn. 1, B. QUTAIBA: *Adab al-Kātib*. 15,-2, MUBARRAD: *Kāmil*. 547,9 (zit. B. ḪALLIKĀN: 1310, II, 170,9 ff./Bairūt 1971, VI, 7,6), H. RITTER: *Geheimnisse der Wortkunst*. 370[418].

[34] *GAL*[2] I, 314; ZIRIKLĪ: *Aᶜlām*[1]. I, 722 b/[2] V, 224 b.

[35] *Amīr*: *ᶜarafta*.

[36] *Amīr*: *ġadat*.

[37] *Ġaiṯ*: *tsd*.

[38] *Ġaiṯ*: *bi-nārī*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000641

wāw al-ḥāl (WRIGHT: II, 332 D), würde es (bei der Aussprache) nicht verschwiegen; würde man es als *wāw al-qasam* verwenden (II, 175 B), würde man einen Meineid schwören. Oder als *wāw rubba* (II, 216 D) würde es nur Kummer machen und in Gegensatz zum Gewohnten bringen. Wäre es doch eine Haarlocke, mit der man es ja vergleicht,[39] dann könnte man es im Feuer verbrennen und das wäre der richtige Trost".

[39] Statt konkreter Belege genüge hier der Hinweis auf ANṬĀKĪ: *Tazyīn al-Aswāq*. K. 1291, II, 38,-5: *tanbīh: wa-qad waqaᶜa lahum tašbīh baᶜḍ al-aᶜḍāᵓ bi-l-ḥurūf ka-l-ḥāǧib bi-n-nūn wa-l-ᶜain bi-l-ᶜain w a - ṣ - ṣ u d ġ b i - l - w ā w wa-l-fam bi-ṣ-ṣād wa-l-mīm wa-ṭ-ṭanāyā bi-s-sīn wa-ṭ-ṭurra bi-š-šīn wa-l-qāma bi-l-alif*. Ganz ähnlich ṢAFADĪ: *Ġaiṭ*. I, 128,8 ff., mit einer Anzahl von Beispielen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000642

L'ISLAM ET LES MINORITÉS

PAR

BERTOLD SPULER

Dès ses débuts, l'islam avait été confronté au fait de l'existence d'autres religions, dont il avait la conviction d'être l'héritier.

D'une part, le Prophète de cette religion, Muḥammad, avait cru être le Paraclet dont leurs prédictions parlaient; il s'attendait à être reconnu comme tel par l'adhésion immédiate à sa prédication de tous les croyants israélites ou chrétiens. Mais il se trompait, nous le savons, non seulement pour ce qui concerne sa propre époque, mais également pour l'avenir tout entier: les israélites et les chrétiens existent toujours. Je ne veux pas discuter les rapports théologiques de ces trois religions si proches l'une de l'autre, ou essayer de classer l'islam du point de vue du christianisme, comme on l'a fait quelquefois à la suite du IIe Concile du Vatican, dans l'intention de justifier la place accordée à l'islam.

D'autre part, l'islam désirait être considéré comme une voie nouvelle dans l'économie du salut et être reconnu comme une révélation divine pour l'humanité tout entière. Muḥammad, en tout cas, avait très vite reconnu que c'était une religion *sui generis* qu'il avait fondée, et il avait tiré de cette constatation les conséquences qui s'imposaient, notamment en changeant la *qibla* — l'orientation pendant la prière — de Jérusalem à la Mekke, en introduisant un mois de jeûne au lieu d'une seule journée, et en déclarant le vendredi jour de prière commune obligatoire au lieu du samedi ou du dimanche, etc. Tout cela est bien connu.

En tout cas, les musulmans se sentaient membres d'une société originale, adhérents d'une religion qui était certes pour eux l'héritière des deux autres religions monothéistes, mais qui les soumettait, d'autre part, à une loi religieuse qui abrogeait les précédentes parce qu'elle contient

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000643

et achève tout ce qu'elles enseignent comme étant nécessaire. Il n'empêche que le christianisme et le judaïsme n'ont cessé d'exister et la question se posa dès lors de savoir quelle attitude adopter à l'égard de leurs adhérents. Devait-on les contraindre à embrasser la foi du Prophète, ou, s'ils refusaient de le faire, les tuer?

Le Coran apporte une solution à ce problème. Cela veut dire, pour le musulman, que c'est Dieu lui-même qui a statué, d'une manière éternelle et immuable. Quant au Prophète, il était trop impressionné par l'attitude des chrétiens, et surtout des moines, pour ne pas les admirer et leur concéder le droit d'exister. Sa position à l'égard des juifs était plus réservée, mais, en somme, il les a tolérés non comme puissance politique mais comme communauté religieuse, comme le prouve son attitude à l'égard des tribus juives de Médine.

L'islam reconnaissait donc l'existence des deux autres religions monothéistes à condition qu'elles s'adaptent au régime islamique. Leurs adhérents avaient des taxes spéciales à payer, une sorte de contribution à l'armée musulmane qui les protégeait; ils devaient se faire reconnaître par un signe spécial sur leurs vêtements, ils étaient soumis à des restrictions quant à l'édification ou à la réparation de leurs églises; ils étaient régis également par un statut juridique subordonné à celui des musulmans, notamment pour ce qui concerne le témoignage en justice, la succession des biens d'un musulman (qui leur était interdite) et l'incorporation dans l'armée (qui leur était également prohibée). Par contre, ils conservaient leur vie et leurs propriétés; ils pouvaient pratiquer leur culte respectif; ils gardaient leurs propres prescriptions concernant le droit personnel; enfin leurs évêques, leur patriarche ou leur catholicos les représentaient à l'égard de la communauté islamique.

Tel est le statut qui, fondé sur les prescriptions coraniques, fut introduit partout où les musulmans avaient subjugué les chrétiens: en Palestine, en Syrie et en Mésopotamie, de la même manière qu'en Égypte, au Soudan ou en Espagne. Placés sous ce régime, les chrétiens et les israélites furent protégés même aux époques les plus critiques: lors des guerres contre les Byzantins, ou contre les rois chrétiens de la péninsule ibérique, et même pendant les soulèvements coptes contre la domination musulmane dans la vallée du Nil, ou pendant les croisades. Bien d'autres religions se sont montrées moins modérées dans les périodes de crise,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000644

même si elles toléraient, tout au moins en pratique, les autres confessions établies sur leurs territoires.

Certes, il ne faut pas oublier que l'islam se trouvait dans une situation psychologique très favorable. Il s'était répandu très vite, et dans toutes les directions. Un nombre toujours croissant de chrétiens et d'israélites avait été subjugué. Par contre, il n'y avait pas de musulmans placés sous la domination d'un gouvernement non islamique. En outre, un assez grand nombre de chrétiens et, dans une moindre mesure, de juifs, reconnurent ce que les musulmans considèrent comme la vérité et comprirent la vraie structure de l'islam en tant qu'achèvement des religions monothéistes, en embrassant sa foi et en se joignant aux rangées des croyants alignés pour la prière. Au moins extérieurement, ils se déclarèrent convaincus par les dogmes du Coran; c'était là, pour les musulmans, la preuve même que l'islam était en effet la religion définitive de l'humanité et que l'on pouvait s'attendre à voir les membres des autres religions protégées, les *ḏimmī*, se convertir eux aussi, et mettre fin, par leur conversion, à la situation paradoxale créée par l'existence de non-croyants en territoire d'islam. Naturellement, la plupart de ces conversions n'avaient d'autre justification religieuse que celle d'une *pia fraus*, qui illusionnait les musulmans et qui aidait à rendre la situation des protégés plus supportable. Car en réalité, les taxes additionnelles et les autres désavantages du statut des *ḏimmī* pesaient en général d'un poids plus lourd dans ces conversions que l'attraction exercée par les dogmes islamiques. A vrai dire, il y avait des musulmans qui étaient conscients de cet état de choses et on trouve quelquefois dans leur littérature des moqueries sur les nouveaux convertis, comme ce récit où l'on voit un néophyte s'excuser auprès de ses clients d'être arrivé en retard parce qu'il avait à terminer la prière et auquel on répondit: « Certes, tu es excusé, car les devoirs dont on s'est chargé récemment prennent toujours beaucoup de temps ». Cependant, il faut reconnaitre que les fils et les petits-fils de ces néophytes devinrent de bons musulmans, par suite de leur éducation dans un milieu religieux, et le bilan de la religion du Prophète était et demeurait positif.

Cette évolution avait pour conséquence, ainsi que nous l'avons vu, d'une part le maintien du statut islamique à l'égard des minorités, d'autre part la diminution du nombre des chrétiens, et, dans une moindre mesure,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000645

des juifs. Je pense que vers 800 après Jésus-Christ la majorité des Égyptiens était musulmane, et, dans le Proche Orient, la situation était à peu près la même. La position des chrétiens alla sans cesse en s'affaiblissant et ils durent se contenter des quelques avantages qu'ils possédaient.

Ces avantages, d'ailleurs, n'étaient pas négligeables; outre qu'ils vivaient en sécurité et conservaient leur fortune, ils avaient de bons contacts avec leurs concitoyens musulmans. Les biens pouvaient donc s'échanger. Le commerce n'était pas cloisonné par communauté religieuse, et, comme le montrent les documents de la Guéniza du Caire, il avait quelquefois une extension plus grande chez les non-musulmans. Non seulement aucune séparation n'existait au *bāzār* et au *sūq*, mais même dans la vie intellectuelle, l'échange des idées ne subissait aucune restriction; il est bien connu que la tradition hellénistique fut transmise de cette façon aux musulmans par les chrétiens nestoriens, et quelquefois jacobites, en matière de philosophie, de science, de médecine, etc. Les musulmans ne niaient pas du tout leurs contacts avec les chrétiens; au contraire, ils en étaient fiers, et l'influence grecque ou hellénistique dans leur philosophie était évidente pour tout le monde et soulignée sans hésitation même par des auteurs en renom.

Cette attitude fut maintenue pendant les siècles où l'islam était partout vainqueur et où la civilisation islamique s'avérait supérieure à celle de l'Occident.

Les changements commencèrent avec les croisades, parmi lesquelles les musulmans rangent aussi la *reconquista* espagnole; une partie des chrétiens locaux, en Syrie et en Terre Sainte, se voyait à présent soutenue par des coreligionnaires dont les armes, en certains endroits, avaient la supériorité sur les armes musulmanes. Les chrétiens étrangers étaient par conséquent en mesure de protéger les chrétiens locaux contre les musulmans, même si une telle protection ne s'était pas avérée nécessaire jusqu'alors, par suite de la tolérance musulmane. Sans doute y avait-il des difficultés dogmatiques entre les chrétiens d'Orient et d'Occident, et les orthodoxes soumis à l'autorité des chrétiens d'Occident subissaient partout des restrictions plus grandes que n'en subissaient les jacobites ou les Arméniens, mais, d'une manière générale, les choses s'arrangèrent de telle manière que l'on vit même les chrétiens orientaux se soumettre au Saint-Siège — à commencer par les maronites du Liban qui conclurent une telle union pour la première fois en 1182.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000646

Cependant, l'ardeur des chrétiens d'Orient à s'allier à ceux d'Occident diminua bien vite, et à la fin de cette période il y eut même des hiérarques qui préféraient vivre sous une autorité musulmane plutôt que sous un régime occidental ou byzantin.

Quant aux chrétiens qui habitaient des régions qui ne furent pas atteintes par les croisés, ils se tinrent tranquilles, du moins en général, soient qu'ils aient été trop faibles au sein de leur entourage musulman soit qu'ils aient ressenti les différences dogmatiques de manière si aiguë qu'ils n'eurent nul désir de l'arrivée des croisés dans leurs patries respectives. En conséquence, il n'y eut presque pas de heurts entre les musulmans d'une part, les chrétiens ou les juifs de l'autre, dans les territoires non occupés par les croisés. C'est ainsi que les mesures prises par les Fatimides contre les coptes le furent soit avant les croisades (sous al-Ḥākim, 996-1021) soit après elles (en 1301 et 1321), dans le climat créé par l'invasion mongole, et n'eurent rien à voir avec les entreprises occidentales en Terre Sainte.

Quant aux mesures prises au début du XIVe siècle, elles peuvent être considérées comme le reflet de l'état d'esprit général des musulmans à cette époque. Les relations quasiment confiantes qui s'étaient instaurées aux époques précédentes entre les musulmans et les chrétiens furent détruites par les croisades et les chrétiens furent soupçonnés, bien plus qu'ils ne l'avaient été auparavant, d'être pour les États musulmans des ennemis virtuels.

A cette époque, d'ailleurs, le monde musulman avait lui-même bien changé, d'une manière générale. Le sentiment populaire était devenu hostile aux traditions helléniques et à l'influence occidentale. La philosophie, considérée de plus en plus comme ennemie de la vraie religion et de l'orthodoxie musulmane, fut supprimée; la libre évolution de l'esprit musulman se ralentit de plus en plus; la discussion théologique et donc l'évolution du dogme musulman fut empêchée toujours davantage; le *taqlīd* remplaça le *kalām*. C'était du reste l'époque où l'orthodoxie sunnite était favorisée par les seljouqides turcs contre les activités subversives des ismaélites ou des imamites qui avaient menacé l'État abbasside durant à peu près un siècle. Après que l'orthodoxie sunnite l'eût emporté sur les autres tendances de l'islam et qu'elle se fût incorporée vers 1100, par les soins d'al-Ġazālī, les doctrines essentielles d'une mystique modé-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000647

rée, la vie théologique devint, grosso modo, plus calme et plus paisible, tandis que l'évolution spirituelle de l'islam commençait à croupir. Ce fut le début de cette longue période de torpeur que les musulmans eux-mêmes regrettent avec force et qui caractérise leur situation générale jusqu'au XIXe siècle.

Alors que le monde musulman s'isolait de plus en plus et essayait d'éliminer toute influence hellénistique, pour autant qu'elle était encore sensible, l'Occident de son côté, s'ouvrait aux impressions de ce vaste monde musulman où il y avait tant de choses à admirer, à imiter, tant de phénomènes remarquables sur lesquels on pouvait et devait réfléchir, et que l'on s'efforçait de comprendre. C'est grâce à cette ouverture aux merveilles d'Outre Mer que l'Occident a commencé à l'emporter, par comparaison, sur le monde musulman, et à devenir le centre d'une évolution nouvelle, où l'on cherche à s'instruire et à réfléchir. C'était le début de la grande aventure du monde occidental, qui dure jusqu'à nos jours.

Les minorités chrétiennes surent dès lors qu'elles n'étaient pas seules en face des musulmans, que le monde chrétien, qui partageait leur foi, n'était pas condamné à être inférieur quand on le comparait au monde islamique. Ils se souvinrent des liens qu'ils avaient noués à l'époque des croisades avec les Occidentaux, dans la mesure tout au moins où une telle liaison avait été possible. La conséquence fut une séparation, sur le plan spirituel, entre ces chrétiens et leurs concitoyens musulmans, accompagnée d'une réelle méfiance. Il n'y eut plus d'interpénétration intellectuelle entre les chrétiens — ou les juifs — et les musulmans, et cela au détriment de leurs religions respectives, qui s'étaient mutuellement apporté tant d'avantages au cours des siècles précédents.

Cette évolution avait été favorisée par une autre expérience que les chrétiens du Proche Orient avaient faite. L'invasion mongole au XIIIe siècle, avait tout d'abord sensiblement augmenté le nombre des chrétiens, car, près d'un quart des Mongols et des Turcs qui étaient venus avec eux, étaient des chrétiens. Du fait que l'Égypte mamlouke, qui ne fut jamais vaincue par les Mongols, était devenue leur adversaire principal, ils aidèrent autant que possible les chrétiens qui s'y trouvaient, surtout les nestoriens, qui étaient leur coreligionnaires à un titre spécial. Une nouvelle fois, et à présent de manière beaucoup plus directe, les chrétiens orientaux se voyaient l'objet d'un intérêt soutenu du pouvoir en place,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000648

traités avec ménagement, en contraste avec les musulmans, traités, eux, de manière particulièrement dure, par exemple pendant la destruction de Bagdad par Hülägü, en 1258. Pour un moment, ils purent se croire délivrés définitivement du joug musulman d'autant plus que les croisés essayèrent de mettre en œuvre une coalition avec les Mongols, qu'ils croyaient être l'avant-garde du Prêtre Jean, roi puissant en Asie centrale qui, de concert avec eux, devait anéantir l'Empire musulman, et restituer aux vrais croyants la domination du Proche Orient et de la Ville Sainte.

Toutefois, les espoirs des chrétiens orientaux furent déçus de deux côtés; d'une part, l'Égypte musulmane, sous les Mamlouks, après toutes les invasions mongoles, s'empara de nouveau de la Syrie et pénétra même en Asie mineure, restaurant le pouvoir islamique et repoussant les chrétiens d'une manière quelquefois bien sanglante. D'autre part, les Mongols se convertirent à l'islam sunnite en Iran, vers 1295, dans la Horde d'Or vers 1313, et en Asie centrale vers 1326; ils devinrent de cette façon les coreligionnaires de la majorité de leurs sujets, de la même manière que les Mamlouks d'Égypte qui, eux aussi, étaient devenus musulmans à une époque très récente. En définitive, la position des minorités chrétiennes devint beaucoup plus défavorable qu'elle ne l'avait été auparavant. Quand, 150 ans plus tard, sous Tamerlan à la fin du XIVe siècle, survint la deuxième irruption des Mongols, islamisés sur ces entrefaites, ce fut une horrible catastrophe, aussi bien pour les chrétiens syriaques que pour les Arméniens et les Géorgiens du Caucase. Leur nombre fut considérablement réduit; les chrétiens syriaques ne furent plus que l'ombre de leur grandeur passée, eux qui, quelques générations auparavant, avaient pensé être libérés de la domination musulmane. Destin cruel, dont ces minorités eurent à tirer les conclusions.

Ces conclusions peuvent être comparées à celles d'une autre expérience, celle de la vallée du Nil. Certes, l'histoire des coptes eut aussi des périodes sombres, sous le règne d'al-Ḥākim, vers l'an 1000 de notre ère, aussi bien que sous les Mamlouks, qui tolérèrent ou instiguèrent les persécutions de 1301 et de 1321, après — et non pendant — les combats avec les Mongols de l'Iran. Mais les coptes, après la conquête arabe, ne vécurent plus jamais sous une domination chrétienne, qu'elle soit orientale ou occidentale; ils n'eurent donc jamais l'occasion d'être ni « libérés », ni favorisés par rapport aux musulmans, tandis que, de leur côté, ils restaient sans réactions, aussi bien en face des croisés que

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000649

des Mongols. Considérés comme loyaux par les Mamlouks, on les laissa vivre en paix, sans influence publique mais également sans haine de la part de leurs concitoyens, et ils gardèrent leurs privilèges d'autrefois. La conséquence de cet état de choses fut que les coptes constituaient à peu près la dixième partie de la population égyptienne en 1200, en 1400 et même encore aujourd'hui. Sans espérances au temps de l'apogée des chrétiens syriaques, ils vécurent sans connaître de catastrophe alors que leurs frères chrétiens en Asie occidentale enduraient de nombreuses souffrances.

Cette expérience a beaucoup appris aux coptes et, en même temps aussi, je crois aux autres chrétiens, même si l'on tient compte du fait qu'elle fut favorisée par l'intervention de l'empereur d'Éthiopie qui rappelait, le cas échéant, au souverain d'Égypte, qu'il avait de son côté des sujets musulmans.

Ainsi la vie des chrétiens dans le Proche Orient et en Égypte devint paisible et calme; il n'y eut plus guère d'événements remarquables et d'informations les concernant dans les siècles qui suivirent la mort de Tamerlan. D'une manière générale, l'Orient arabe perdait d'ailleurs de son importance devant l'ascension des Turcs ottomans qui allaient subjuguer presque tous les Arabes au début du XVIe siècle.

Les Turcs, dont quelques tribus, en Asie centrale, avaient adopté le christianisme à l'aube de leur histoire, s'étaient convertis à l'islam dès le Xe siècle de l'ère chrétienne et étaient entrés comme musulmans en territoire d'islam un siècle plus tard.

Du fait de la conquête de l'Asie mineure, la plupart de leurs sujets étaient des chrétiens pratiquant la langue grecque. En bons musulmans sunnites, les Turcs allaient leur concéder les mêmes privilèges que les califes abbassides en érigeant le système des *millets*. L'évolution fut la même en Anatolie que dans les pays arabes; la majorité des grécophones se convertit à l'islam et s'adapta à la langue turque; toutefois, le long de la côte de l'Asie mineure, au nord, à l'ouest et au sud, où la population n'était pas seulement hellénisée mais grecque d'origine, les habitants demeuraient chrétiens, tandis que dans la péninsule balkanique, ainsi qu'en Hongrie, la grande majorité des habitants restait fidèle au christianisme (avec cependant des pertes substantielles parmi les Bosniaques, les Albanais et les Bulgares). Avec un tel nombre de sujets chrétiens,

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000650

le sultan Meḥmed II avait installé, aussitôt après la chute de Constantinople en 1453, un nouveau patriarche œcuménique orthodoxe, et, quelques années plus tard, un patriarche arménien de Constantinople. Tous deux étaient responsables de leurs coreligionnaires, le patriarche orthodoxe ayant d'ailleurs également sous sa juridiction les orthodoxes slaves et roumains. Du fait que le patriarche de Constantinople ne devait plus craindre l'ingérence d'un empereur dirigeant la vrai foi orthodoxe, et que les slaves, affaiblis par le *devşirme*, le recrutement des jeunes gens pour l'armée des janissaires, devaient lui obéir, sa position était plus efficace qu'avant la conquête de Constantinople, mais en même temps plus dangereuse: un tel patriarche risquait souvent d'être écarté, interné dans un couvent, envoyé en prison ou même exécuté.

Ce système, durant les siècles où l'Empire ottoman fut à son apogée, fonctionna aussi bien que son modèle à Bagdad pendant les premiers siècles abbassides. Le patriarche œcuménique limita de plus en plus l'influence des hiérarques slaves ou roumains et finit par supprimer, à la fin du XVIIIe siècle, leurs métropoles respectives; il nomma des évêques grecs dans presque tous les diocèses.

Avec le déclin progressif de l'Empire ottoman, les difficultés s'accrurent. D'une part, du fait des efforts de l'Église catholique, qui renouvela ses liens avec l'Église maronite, et entreprit d'en nouer avec les autres églises syriaques et, plus tard, avec l'église copte (et l'église éthiopienne). Partout, il se trouva des croyants qui acceptèrent d'entrer dans la voie de l'union avec le Saint Siège, avec toutes les conséquences dogmatiques — que nous n'avons pas à discuter ici — qu'une telle attitude comportait. D'autre part, les grandes puissances se croyaient de plus en plus obligées de se soucier du sort de leurs coreligionnaires. Leur action religieuse et leur action politique se rejoignirent quelquefois. On peut citer en exemple la France, à partir des Capitulations arrêtées entre François Ier et Sülaymān le Magnifique, en 1536, qui confiaient la protection des catholiques (et des uniates) au Roi très chrétien. Cet exemple fut suivi par les tsars qui se firent confirmer leurs droits sur les Lieux saints et la protection des chrétiens orthodoxes de l'Empire des sultans. Enfin, l'empereur d'Allemagne fut reconnu comme protecteur de certaines institutions à Jérusalem, et, à partir de 1740, de certaines communautés monastiques.

Le système des Capitulations et des puissances protectrices fut inau-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000651

guré de cette façon et compliqua la position de l'Empire turc pendant des siècles. Pour les minorités, cette protection était utile; par exemple pour les maronites, attaqués quelquefois par les druses, ou par les peuples des Balkans, qui gagnèrent leur indépendance avec l'aide des tsars et des empereurs d'Allemagne ou d'Autriche. L'aide européenne fut couronnée de succès partout où les chrétiens continuaient à constituer la majorité de la population; c'est grâce à la France que le Liban est devenu un état indépendant. Toutefois, pour les chrétiens minoritaires au sein d'une majorité musulmane, la protection des puissances européennes comportait des risques, comme autrefois, à l'époque des croisades. Il était prudent, de la part du patriarcat copte, de décliner, au milieu du XIXe siècle, une offre russe de soutien, et de gagner de cette façon la confiance du khédive et du sultan.

En somme, on a l'impression que les chrétiens du siècle dernier avaient appris la leçon, et ils ne se laissèrent plus séparer de leurs concitoyens musulmans. Ils participèrent au mouvement national arabe et à l'effort de rénovation de la langue arabe. Ils collaborèrent au parti *wafd* aussi bien qu'à d'autres, et purent ainsi garder leur place dans la vie publique après l'indépendance, naturellement avec le statut de minorités tolérées mais néanmoins égales en droit: il n'y a plus de taxes spéciales pour les chrétiens, ni de costumes à emblèmes spéciaux, ni de restrictions pour la construction des églises; enfin, les chrétiens sont aujourd'hui enrôlés dans l'armée, tout comme les autres citoyens; néanmoins les possibilités de carrière à l'université ou dans l'administration publique sont toujours restreintes.

Les chrétiens, compatriotes des Arabes, coreligionnaires des Européens, surent profiter entre les deux guerres de leur position d'intermédiaires au bénéfice de leurs patries respectives, et ils le font encore de nos jours, soit au IIe Concile du Vatican et dans le cadre de la Curie romaine, soit dans les assemblées du Conseil œcuménique des Églises. Ils se gardent à leur place au milieu de leurs compatriotes et conservent de cette façon la position — restreinte sans doute, mais néanmoins réelle — qu'on leur a accordée.

Les israélites, par contre, voient peser sur eux le poids d'un État fondé pour les aider, mais qui rend en fait leur situation bien difficile dans les pays arabes. Pendant de longs siècles, les israélites, contrairement

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000652

aux chrétiens, n'ont pas connu la protection d'une puissance étrangère et ils ont vécu leur vie quotidienne avec les restrictions — pas tellement lourdes — qui leur étaient imposées par la *šarīᶜa*, dans la vie publique et économique, de la même manière qu'aux chrétiens. Ceux qui, aujourd'hui, n'ont pas quitté leur patrie respective, sont dans une situation identique à celle dans laquelle se trouvaient autrefois les Arméniens, avec leur prétention à un état indépendant. Ils sont, comme eux, sans protection réelle, confrontés à une politique de sanctions sans merci. Les chrétiens de ces mêmes pays, séparés d'eux par une longue histoire et par la mort du Christ, se rangent aux côtés des musulmans s'il y a des déclarations publiques à faire et des mesures à décréter.

Au terme d'une longue histoire, quelquefois paisible, quelquefois sanglante, les minorités religieuses au sein des pays musulmans sont donc amenées à chercher des ententes avec leurs compatriotes musulmans, ententes fragiles quelquefois, mais comportant la possibilité de survivre, sans appui politique extérieur; leurs membres sont reconnus et considérés comme des compatriotes par les musulmans et comme des coreligionnaires de tradition spéciale, dignes d'admiration, par les chrétiens du monde entier.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000653

DER EUROPÄISCH-ARABISCHE DIALOG — EIN BEITRAG ZUM FRIEDEN IM NAHEN OSTEN

VON

UDO STEINBACH

1. *Pragmatische Mittelmeerpolitik und „Globaler Ansatz"*

Die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft hat dem Mittelmeerraum seit dem Beginn ihres Bestehens im Rahmen ihrer Außenwirtschaftsbeziehungen ein besonderes Interesse gewidmet. Bereits die „Römischen Verträge" anerkannten die besondere Stellung der ehemals durch Frankreich und Italien kolonisierten Gebiete in Nordafrika (Marokko, Tunesien und Libyen), und Algerien wurde 1958 über Artikel 227 des EWG-Vertrages als französisches Territorium noch voll in den Anwendungsbereich des Vertrages einbezogen.

Eine aktive Rolle begannen die sechs EWG-Länder im Mittelmeer zu Anfang der 60er Jahre zu spielen, als mit Griechenland (in Kraft getreten am 1.11.1962) und der Türkei (in Kraft getreten am 1.12.1964) Assoziierungsabkommen geschlossen wurden, die einen schrittweisen Abbau der Zölle bis zu einer schließlichen Vollmitgliedschaft beider Länder in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft[1] sowie eine finanzielle Unterstützung durch die EWG vorsahen. Wenn auch diese Abkommen in der Hauptsache wirtschaftlicher Natur waren, so erhielten sie doch insofern eine politische Nuance, als es die USA waren, die auf den Abschluß der Verträge drängten. Mit der Assoziierung verband sich das Ziel, die beiden südöstlichen NATO-Partner mit der Aussicht auf

---

[1] S. Theo M. Loch/Hajo Hasenpflug: *Die Assoziierungs- und Präferenzpolitik der EG.* Bonn 1974; und Udo Steinbach: *Auf dem Wege nach Europa? Die Beziehungen zwischen der Türkei und der Europäischen Gemeinschaft durchlaufen eine kritische Phase.* In: Orient 1(1977), 79-101.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000654

spätere Einbeziehung in die europäische wirtschaftliche Integration enger an Europa zu binden. Im Verlauf der 60er und der beginnenden 70er Jahre wurde dann eine Anzahl weiterer Abkommen von unterschiedlicher wirtschaftlicher und wirtschaftspolitischer Tragweite abgeschlossen, wobei freilich das türkische und griechische Experiment nicht wiederholt wurde. Die Abkommen beschränkten sich weitgehend auf die Herstellung präferentieller Handelsbeziehungen. Zu nennen sind die Abkommen mit Israel, dem Libanon, Marokko und Tunesien, Spanien, Malta, Zypern sowie Ägypten und Portugal.[2]

Im Abschluß dieser Abkommen war die EWG einen pragmatischen Weg gegangen, die wirtschaftliche Zusammenarbeit mit den Staaten des Mittelmeers zu stärken und so zugleich einen Beitrag zur politischen Stabilisierung der Gesamtregion zu leisten. Eine Konzeption über die Gestaltung ihrer Beziehungen zu dritten Staaten im allgemeinen oder zu den Mittelmeerländern im besonderen hatte sie zuvor nicht erarbeitet. Die Vielfalt der Abkommen war verwirrend und unüberschaubar geworden, ganz abgesehen davon, daß die individuellen Abmachungen mit den einzelnen Mittelmeerstaaten die Politik der Gemeinschaft in Widersprüche zu setzen begannen und Forderungen nach Gleichbehandlung des einen mit dem anderen Land laut wurden. Dies war der Stand der Dinge in der ersten Hälfte 1972. Drei Mittelmeerprobleme lagen zu diesem Zeitpunkt dem „Europäischen Rat" zur Behandlung vor:

— die Neuverhandlungen der Abkommen mit Marokko und Tunesien „auf erweiterter Grundlage";
— die Auswirkungen der Erweiterung der Gemeinschaft auf den spanischen und israelischen Außenhandel;
— die Anträge Spaniens, Israels und der Türkei auf Einbeziehung in das Allgemeine Präferenzsystem.

Da jede zu diesen Problemkreisen getroffene Entscheidung sich

---

[2] Einzelheiten s. bei LOCH/HASENPFLUG, *op. cit.*, passim; s. ferner H. ANDRESEN: *Über die Verwirklichung einer gemeinschaftlichen Mittelmeerpolitik.* In: *Europa und die arabische Welt. Probleme und Perspektiven europäischer Arabienpolitik.* Europäische Schriften des Instituts für Europäische Politik, Bd. 41/42, Bonn 1975, 293-326; R. REGUL: *Die Europäischen Gemeinschaften und die Mittelmeerländer.* Schriftenreihe Europäische Wirtschaft, Bd. 75, Baden Baden 1977, passim; AVI SHLAIM: *The Community and the Mediterranean Basin.* In: KENNETH J. TWITCHETT: *Europe and the World. The External Relations of the Common Market.* London 1976, 77-120.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000655

zwangsläufig auf die bestehenden oder in der Aushandlung befindlichen Abkommen auswirken mußte, forderte der „Rat" die „Kommission" auf, ihm Vorschläge für eine „globale Mittelmeerkonzeption" vorzulegen. Diesem Wunsch ist die „Kommission" mit einer Mitteilung vom 14. Juli 1972 nachgekommen.

Auf einer Sitzung im November 1972 (also noch vor Ausbruch der Ölkrise) hat der Rat dann die Grundzüge der Mittelmeerpolitik festgelegt. Im Rahmen dieser „globalen Mittelmeerpolitik" ist die Gemeinschaft bereit, mit allen Anrainerstaaten des Mittelmeers (und Jordanien), die es wünschen, globale Abkommen abzuschließen, die eine vollständige Öffnung des Marktes der Gemeinschaft für Industriewaren, einen präferentiellen Zugang für Agrarprodukte, eine wirtschaftliche Kooperation und ggf. eine finanzielle und technische Hilfe von seiten der Gemeinschaft vorsehen. Inhalt und Ausmaß der mit den betroffenen Ländern abzuschließenden Abkommen sollen nach den besonderen Gegebenheiten jedes Einzelfalles festgelegt werden.[3]

Die „Globalpolitik" hat nicht die erhofften umfassenden Abmachungen zwischen der Europäischen Gemeinschaft und ihren Mittelmeerpartnern gebracht. Angesichts der Vielfalt konkurrierender Interessen der europäischen Mitgliedsländer untereinander zum einen, der Mittelmeerländer untereinander zum anderen und zwischen einzelnen Mitgliedsländern und einzelnen Mittelmeerländern zum dritten war eine umfassende Verwirklichung der gesteckten Ziele kaum zu erreichen.[4]

Die Richtlinien der globalen Mittelmeerpolitik sollten von vornherein auf die Assoziierungsverhältnisse Griechenlands und der Türkei keine Anwendung finden. Die Priorität der Anwendung lag zunächst bei Spanien, Israel und den Maghreb-Ländern. Das erste Abkommen mit Israel wurde im Mai 1975 unterschrieben, gefolgt von den Maghreb-Ländern Marokko, Algerien und Tunesien im April 1976. Der Abschluß der Verhandlungen mit den Maschrek-Ländern Ägypten, Syrien und Jordanien im Januar 1977 (der Abschluß mit dem Libanon verzögerte sich aufgrund der innenpolitischen Krise des Landes) schließt das zweite Kapitel der Beziehungen der Gemeinschaft zum Mittelmeerraum ab.

---

[3] S. Andresen: *loc. cit.*, 304-306.

[4] S. Loukas Tsoukalis: *The EEC and the Mediterranean: Is „Global" Policy a Misnomer?* In: International Affairs, London, July 1977, 422-438.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000656

Mit Ausnahme Libyens und Albaniens hat die Europäische Gemeinschaft zu allen Mittelmeerländern (und Jordanien) ein Vertragssystem hergestellt, dessen Abmachungen sich zwar auf die Wirtschaftsbeziehungen beschränken, das aber zugleich ein langfristiger Beitrag zur Verwirklichung zweier außenpolitischer Ziele sein soll:

— der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung der Mittelmeerstaaten durch eine enge wirtschaftliche Zusammenarbeit, um so die wirtschaftliche und zugleich die politische Stabilität in diesem Raum zu fördern;
— der Herstellung einer engen wirtschaftlichen Zusammenarbeit als Beitrag zur Errichtung und Sicherung eines dauerhaften Friedens.

2. *Die „Europäische Politische Zusammenarbeit" (EPZ)*

Trotz unübersehbarer politischer Elemente innerhalb der Vertragspolitik der Gemeinschaft im Mittelmeer bedeutete diese freilich keineswegs eine Mittelmeer-„P o l i t i k", sondern war nur Ausdruck eines natürlichen Schwergewichts, das diesem Raum aus verschiedenen Gründen innerhalb der Außenbeziehungen der Gemeinschaft zukommen mußte. Auch verfügte die Europäische Wirtschaftsgemeinschaft über kein Organ, das gemeinsame politische Schritte in welche Richtung immer hätte planen oder ausführen können.

Wirklich bemerkenswerte Schritte in dieser Richtung wurden erst auf der Gipfelkonferenz der Mitgliedstaaten der Gemeinschaft im Dezember 1969 angeregt, die sich 1970 in der Schaffung der „Europäischen Politischen Zusammenarbeit" (EPZ) resultierten. In diesem Rahmen, der durch den Davignon-Bericht[5] gestärkt wurde, war ein Instrument p o l i t i s c h e r Abstimmung der Mitglieder der Europäischen Gemeinschaft untereinander geschaffen worden. Sein wichtigstes Element sind vier Treffen der Außenminister der Mitgliedstaaten der Gemeinschaft im Jahr außerhalb der routinemäßigen Gipfeltreffen. Formell außerhalb des institutionellen Rahmens der Gemeinschaft, können doch die Minister in der EPZ bei der Behandlung bestimmter Probleme zugleich als Mitglieder der EG auftreten. Ein „Politisches Komitee", das aus den politischen Direktoren der Außenministerien besteht, bereitet die Sitzungen der Minister vor.

[5] Zum Davignon-Report s. TWITCHETT: *loc. cit.*, 25-28.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000657

Bezeichnend für den politischen Stellenwert der Mittelmeer- und Nahostregion war es, daß sich die EPZ neben der „Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa" (KSZE) unmittelbar auch den Nahen Osten und die Krisensituation in diesem Raum als politische Priorität auswählte. Freilich war die politische Basis für einen gemeinsamen Standpunkt der damals noch sechs Mitgliedstaaten in den wichtigsten Punkten des Nahostproblems noch schwach: Traditionen und Interessen der mittelmeerischen EG-Staaten im Verhältnis zur arabischen Welt unterschieden sich von denen der Nordseeanrainer; die politisch-psychologische Rolle Israels war nicht in allen Partnerstaaten die gleiche; Frankreich und Großbritannien nahmen im Zusammenhang des Nahostkonflikts als ständige Mitglieder des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen eine besondere Stellung ein; schließlich war die Abstimmung der Standpunkte und der politischen Rolle Westeuropas überhaupt mit den Vereinigten Staaten noch unzulänglich. Das Ergebnis der politischen Konsultationen innerhalb der EPZ, ein Bericht des „Politischen Komitees", den die Außenminister im Mai 1971 zustimmend zur Kenntnis nahmen, führte dann auch zu einem unterschiedlichen Echo in den Mitgliedstaaten und zu erheblichen Bedenken und offener Ablehnung seitens der USA und Israels.

Tatsächlich hatten sich die „Sechs" auf einen gemeinsamen Standpunkt in den heikelsten Punkten des Nahostkonflikts verständigt: die Frage des Rückzugs Israels aus den 1967 besetzten Gebieten (allerdings mit „geringfügigen Modifikationen"), die Modalitäten „anerkannter und gesicherter Grenzen" (internationale Garantien, demilitarisierte und international kontrollierte Sicherheitszonen), die Förderung einer „administrativen Internationalisierung" Jerusalems, die Regelung der Frage der palästinensischen Flüchtlinge sowie der Schiffahrt im Suez-Kanal und im Golf von Aqaba. Der Eindruck entstand, als wollten die EG-Staaten eine eigene Verhandlungsinitiative ergreifen und auf Israel in der Territorialfrage Druck ausüben. Israel reagierte heftig und sprach den EG-Staaten das Recht und die Qualifikationen ab, sich in Bemühungen um eine Konfliktregelung einzuschalten. In den arabischen Hauptstädten dagegen wurden die Meldungen über den EPZ-Bericht positiv kommentiert. Die USA und die Sowjetunion zeigten sich reserviert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000658

Zwar bestand kein erklärter Zusammenhang zwischen den Bemühungen um einen „globalen" Ansatz der außenwirtschaftlichen Beziehungen der EG mit den Mittelmeerstaaten und dem Versuch einer politischen Abstimmung innerhalb der EPZ, doch sollte die „Energiekrise", die durch Verhängung des arabischen Ölembargos Ende 1973 ausgelöst wurde, bald erweisen, daß die Neugestaltung der Wirtschaftsbeziehungen im Sinne der Partnerschaftlichkeit und Ausgewogenheit ein wichtiges Element innerhalb der Gesamtbeziehungen — auch auf der politischen Ebene — zwischen beiden Räumen sein würde. Das europäische Engagement im Nahostkonflikt schien vornehmlich aus zwei Gründen auf Widerstand zu stoßen: Zum einen schien Westeuropa kein hinreichendes machtpolitisches Gewicht zuzukommen, um einen effektiven Beitrag zu einer Konfliktlösung leisten zu können; seine „Einmischung" schien also nur Verwirrung zu stiften. Zum anderen ließ die Ölabhängigkeit Westeuropas den Argwohn aufkommen, es könne unter dem Druck der „Ölwaffe" allzu stark die arabische Partei ergreifen und so Israels Verhandlungsposition schwächen.

3. *Der Europäisch-Arabische Dialog — Vorbereitung und Grundlagen*

Nachdem sich im Verlauf der Oktober-Krise (1973) die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion darauf geeinigt hatten, die Friedensbemühungen im Rahmen der Genfer Konferenz auf sich selber und die Konfliktparteien zu beschränken, mußten sich die Überlegungen der Neun von der Vorstellung eines westeuropäischen Beitrags zu den Friedensbemühungen entfernen und in Richtung auf ein neues langfristiges Betätigungsfeld europäisch-arabischer Politik außerhalb des arabisch-israelischen Konfliktfeldes zulaufen.[6]

Mit der Idee des Europäisch-Arabischen Dialogs, die vier arabische Minister im Auftrag der 20 Mitgliedstaaten der Arabischen Liga im Dezember 1973 in Kopenhagen unterbreiteten, traf man also bereits auf europäische Überlegungen nach einer neuen Form der Gestaltung der Beziehungen zum arabischen Raum. Angesichts der Besonderheit der Situation Westeuropas, die durch die Doppelgleisigkeit der wirtschaftlichen und politischen Außenbeziehungen zu den Mittelmeer- und

[6] S. Günther van Well: *Die Entwicklung einer gemeinsamen Nahost-Politik der Neun.* In: Europa-Archiv 4(1976), 119-128.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000659

Nahoststaaten, die unterschiedlichen Beziehungen der Mitgliedstaaten der EG zu Israel und den arabischen Staaten und das amerikanisch-israelische Mißtrauen gegenüber europäischen politischen Vorstößen gekennzeichnet war, mußte dieser „Dialog" eine neue Form des diplomatischen und politischen Verkehrs zwischen beiden Seiten annehmen.

Die Konzeption des „Dialogs", die in der ersten Hälfte 1974 erarbeitet wurde, spiegelt die Anstrengungen der Regierungen der Neun wider, die Beziehungen zur arabischen Welt auf eine stabile und langfristige Grundlage der Partnerschaft zu stellen. Dabei war von vornherein klargestellt, daß der Dialog nicht die im größeren internationalen Rahmen anlaufenden ölpolitischen Initiativen behindern und daß er vor allem nicht die Bemühungen um eine nahöstliche Friedensregelung stören dürfe — daß der Konflikt also nicht ein Tagesordnungspunkt des Dialogs sei. Das hat der Außenminister der Bundesrepublik Deutschland, Hans-Dietrich Genscher, auf der Pressekonferenz am 11.6.1974,[7] in der er den Beginn des Europäisch-Arabischen Dialogs formell feststellte, klargemacht. Der „Dialog" war also institutionell außerhalb sowohl der wirtschaftlichen Außenbeziehungen zu den Nahoststaaten, die nach den Grundsätzen des „Globalansatzes" zu gestalten waren, als auch der „Europäischen Politischen Zusammenarbeit" (EPZ) anzusiedeln.

Wenn auch die politische Komponente, insbesondere der israelisch-arabische Konflikt, aus dem Dialog per definitionem ausgeschlossen ist, so ist doch auf der anderen Seite der politische Hintergrund nicht zu übersehen, vor dem die Gestaltung seiner Konzeption zu verstehen ist.

1. Seit langem hatte eine Reihe arabischer Mittelmeeranrainer darauf gedrungen, Fragen der Sicherheit des Mittelmeers in die Agenda der in Helsinki stattfindenden „Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa" (KSZE) aufzunehmen, um das Problem der Sicherheit im Mittelmeer und ihrer Beziehung zur Sicherheit in Europa sowie das Problem von Frieden, Stabilität und Sicherheit im Nahen Osten zu erörtern. Diese Bemühungen hatten nur geringes Echo bei den in Helsinki versammelten Staaten gefunden, da hier das Gefühl vorherrschte, daß sich die KSZE auf die Sicherheit in Europa beschränken und sich nicht in Seitenprobleme der Sicherheit außerhalb Europas, insbesondere im Nahen Osten, verlieren solle.

---

[7] Text der Pressekonferenz in: Europa-Archiv 18(1974), D 415-418.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000660

2. Der Oktober-Krieg 1973 machte den bis dahin geflissentlich ignorierten Zusammenhang der Sicherheit beider Regionen dramatisch deutlich: Nicht nur hätte eine Involvierung beider Supermächte Europa unmittelbar berührt; vielmehr alarmierten die USA in einer späteren Phase des Krieges ihre nuklearen Streitkräfte auch in Europa und transportierten in der Bundesrepublik gelagerte militärische Ausrüstung ohne Konsultation ihrer Verbündeten nach Israel — eine Maßnahme, die die Bundesrepublik Deutschland sowohl gegenüber den arabischen Staaten als auch gegenüber den USA in Verlegenheit bringen sollte.

3. Mit der Verhängung des Ölembargos gegen die Mehrheit der westeuropäischen Staaten haben die Araber Westeuropa zu einer Stellungnahme zugunsten ihrer politischen Ziele gegenüber Israel zu bewegen versucht. Damit war zugleich deutlich geworden, wie stark auch die wirtschaftliche Prosperität der Neun von einer ausgewogenen und aktiven Politik im Nahen Osten abhängt.

4. Die Nahosterklärung der Neun vom 6. November 1973 bedeutete zwar nicht die Aufnahme einer aktiven Politik im Nahostkonflikt, machte aber deutlich, daß sich Westeuropa den veränderten Elementen der Situation im Nahen Osten angepaßt hatte und Friedensbemühungen zu unterstützen willens war, die auf der Basis international anerkannter Tatsachen und Resolutionen vorgetragen wurden. Die Unterstellung, die Neun hätten auf Druck der arabischen Staaten sich zu einer pro-arabischen Stellungnahme „zwingen" lassen, ist unzutreffend, da sie zum einen auf wesentlichen Elementen beruht, die bereits Bestandteil des Arbeitspapiers der Sechs von 1971 gewesen waren und zum anderen — wie gesagt — sich an international anerkannte Grundelemente einer Friedenspolitik im Nahen Osten anlehnten. Die Grundsätze eines ausgewogenen Friedensprogramms waren in der Sicherheitsrats-Resolution 242 vom 22. November 1967 niedergelegt worden. Hinzugekommen war das Prinzip der Respektierung der legitimen Rechte der Palästinenser, das in der Resolution der Generalversammlung der Vereinten Nationen vom 13. Dezember 1972 mit Unterstützung der Neun erwähnt worden war. Richtschnur der Politik der EG, wie sie in der erwähnten Erklärung niedergelegt wurde, sollte die Ausgewogenheit in der Berücksichtigung arabischer und israelischer Interessen sein: kein Gebietserwerb durch Gewalt; daher die Notwendigkeit, daß Israel die territoriale Besetzung beendet, die es seit dem Juni-Krieg von 1967 aufrechterhalten hat; dies im Ergebnis eines Verhandlungsprozesses, der zur Anerkennung des Existenzrechts Israels in gesicherten Grenzen führt; hiervon ausgehend die Respektierung des Selbstbestimmungsrechts des palästinensischen

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000661

Volkes auf dem für die Schaffung seiner nationalen Heimstatt frei gewordenen Territorium.[8] Daneben verlangen die Neun internationale Garantien, zu denen Vorschläge zu unterbreiten sie sich vorbehalten. Schließlich wird in der Resolution an die vielfältigen Bande erinnert, die seit langem zwischen den Mitgliedstaaten der Gemeinschaft und den Anliegern des südlichen und östlichen Mittelmeers bestehen. In diesem Zusammenhang wird dann noch einmal an die Entscheidung erinnert, globale und ausgewogene Vereinbarungen über die wirtschaftlichen Beziehungen mit allen Mittelmeerländern zu vereinbaren.

Die europäische Stellungnahme hat es bei den bilateralen Vorbesprechungen zum Europäisch-Arabischen Dialog erleichtert, zwar Verständnis für berechtigte arabische Anliegen zu zeigen, gleichzeitig jedoch auf einer Äquivalenz für Israel zu bestehen. So hat der Bundesaußenminister in der bereits erwähnten Pressekonferenz vom 11. Juni 1974 zugleich mit der Bekanntgabe des Beschlusses über den Beginn des Europäisch-Arabischen Dialogs auch ein Gespräch mit Israel angekündigt.

4. *Interessenkonflikt mit den USA?*

Die Standortbestimmung des Europäisch-Arabischen Dialogs ist sorgfältig ausgearbeitet worden. Auf der einen Seite konnte er nicht ein unmittelbarer politischer Beitrag der Neun sein, da diese auf eine derartige Rolle nicht vorbereitet waren. Auf der anderen Seite konnte er nicht im politischen Vakuum durchgeführt werden. Immerhin hatte man die Erwartungen der arabischen Regierungen, den Erfolg an der „Ölfront" in politisches Kapital umzumünzen, zurückweisen können und doch ein glaubhaftes Engagement für arabische Anliegen bekundet, das auch den Arabern als Basis des geplanten Dialogs ausreichend schien. Gleichwohl hatte die Idee des Dialogs Widerstände von Seiten der USA zu überwinden.

Die USA haben einer aktiven Rolle der Europäischen Gemeinschaft im Mittelmeer noch nie enthusiastisch gegenübergestanden. Zwar hatten sie die EG ermutigt, die Assoziierungsabkommen mit Griechenland und der Türkei zu schließen, und diese beiden sicherheitspolitisch wichtigen Staaten auch wirtschaftlich eng an den Westen zu binden. Bereits beim

[8] Vgl. den Wortlaut in: Europa-Archiv 2(1974), D 29 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000662

Abschluß der folgenden Handelsabkommen mit Mittelmeerstaaten aber sah sich die Gemeinschaft ständigem Argwohn der USA ausgesetzt, die befürchteten, Marktanteile zu verlieren, und infolgedessen darauf drängten, ähnliche Konzessionen im Rahmen des GATT[9] zu erhalten. „Es wäre ein Zeugnis der Arroganz der Macht, wenn es der amerikanischen Regierung im Namen der Zitrus-Millionäre von Arizona und Kalifornien gelänge, für die USA dieselben Konzessionen zu erreichen, wie sie die Zitrus-Bauern in Marokko oder Tunesien in Europa haben. Und es wäre auch Arroganz der Macht, wenn die EG ihre eigene, vom Ministerrat beschlossene Zusage wirtschaftlich ausgewogener Abkommen wieder rückgängig machte".[10] Die Erweiterung dieser Abkommen im Rahmen der „approche globale" und die Eröffnung der Verhandlungen, die Anfang 1975 zum „EWG-AKP-Abkommen[11] von Lomé führten, verstärkten den amerikanischen Widerstand. Die Perspektive einer engen Verbindung mit 46 Entwicklungsländern mit der Europäischen Gemeinschaft und eines parallelen Netzes von Abkommen der Europäischen Gemeinschaft mit fast allen Mittelmeerländern beunruhigte die amerikanische Administration. In engen Kontakten konnten die USA schließlich überzeugt werden, daß das Vorgehen nicht gegen sie gerichtet sei, sondern eher ihrer Entlastung dienen könnte. In der sogenannten „Soames-Casey-Formel", vom Oktober 1973, die amtlich nie bekannt gemacht worden ist, konnten die Bedenken der USA schließlich abgebaut werden. Danach scheinen die USA anerkannt zu haben, daß die Europäische Gemeinschaft Präferenzbeziehungen in Europa mit den EFTA-Staaten, mit den Mittelmeeranrainern (einschließlich Portugal und Jordanien) sowie mit den AKP-Staaten im Rahmen vertraglicher Abmachungen unterhält. Diese Zugeständnisse dürften den USA

---

[9] Abkürzung für (dt.) „Allgemeines Zoll- und Handelsabkommen". Einer der wesentlichen Inhalte des GATT ist, daß alle Mitglieder einander unbedingte Meistbegünstigung gewähren, d.h. daß handelspolitische Zugeständnisse, die einem Dritten gemacht werden, ohne Bedingungen auf alle GATT-Mitglieder ausgedehnt werden.

[10] RALF DAHRENDORF: *Plädoyer für die Europäische Union*. München 1973. R. Dahrendorf war 1970-72 als EG-Kommissar für die Außenbeziehungen der Gemeinschaft zuständig.

[11] Abkommen zwischen der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft und 46 Staaten des afrikanischen, karibischen und pazifischen Raums. Der Inhalt des Abkommens bezieht sich insbesondere auf präferentielle Handelsbeziehungen dieser Staaten mit der Europäischen Gemeinschaft.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000663

leichter gefallen sein, nachdem die EG in den Verhandlungen mit den AKP-Staaten auf „Gegenpräferenzen" verzichtete, d.h. die Zollpräferenzen, Zollbeseitigungen und andere Vorteile, die sie den Partnern bietet, nicht an die sonst im GATT vorgeschriebene Gegenseitigkeit bindet. Die USA hätten dies als Diskriminierung auf den Märkten der betreffenden Entwicklungsländer empfunden.[12]

Die Vorbereitungen zum Europäisch-Arabischen Dialog brachten dann freilich eine erneute Eskalation amerikanischer Bedenken gegen die europäische Nahost- und Mittelmeerpolitik. Bereits während des 4. Nahostkrieges war es zu einer amerikanisch-europäischen Verstimmung gekommen, als die europäischen Staaten sich weigerten, von den USA als Stützpunkte für deren Waffenlieferungen an Israel benutzt zu werden, und gleichzeitig Mängel im Konsultationsmechanismus der in der NATO verbundenen Staaten fühlbar geworden waren. So hatten u.a. die USA ihre Bündnispartner nicht bei ihrem Entschluß über den weltweiten Nuklearalarm im Oktober 1973 konsultiert.

Über ihre Befürchtungen hinaus, daß der Europäisch-Arabische Dialog Kissingers Politik der kleinen Schritte zur Lösung des Nahostkonflikts unterminieren könne, hatten die USA sehr bestimmte Vorstellungen, wie der Ölpolitik der arabischen Staaten zu begegnen sei, nämlich durch eine gemeinsame koordinierte Energiepolitik der westlichen Verbraucherstaaten. In Washington wurde damals das Konzept entwickelt, das dann Ende 1974 zur Bildung der Internationalen Energieagentur führte. Die USA sahen durch den Europäisch-Arabischen Dialog ihr Konzept einer koordinierten westlichen Energiepolitik, die seinerzeit als Gegendruckmittel gegenüber den arabischen Staaten gedacht war, gefährdet.

So war die amerikanische Reaktion auf die Verkündigung des Beschlusses zur Aufnahme des Europäisch-Arabischen Dialogs am 4. März 1974 äußerst heftig: Außenminister Kissinger hatte angesichts der selbständigen europäischen Aktivitäten im Herbst 1973 geäußert: Die Suche nach einer europäischen Identität habe eine Konfrontation mit den USA zur Folge. Der damalige amerikanische Präsident Nixon erklärte in einer Rede in Chicago am 15. März 1974, die Europäische Gemeinschaft rotte sich gegen die USA zusammen. Es bedurfte intensiver

[12] S. Carl A. Erhardt: *Die EG und der Mittelmeerraum.* In: Außenpolitik 2(1976), 224 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000664

Verhandlungen zwischen den EG-Staaten und den USA, bis akzeptable Lösungen gefunden wurden. Ihr wesentlicher Inhalt war die Ausklammerung der Energiepolitik und der Erdölfragen sowie des arabisch-israelischen Konflikts aus dem Europäisch-Arabischen Dialog. Zugleich wurde im Rahmen „privater Gespräche" zwischen den Außenministern der Neun auf Schloß Gymnich (20.-21.4.1974) die Errichtung eines Systems der „organic consultative relationship" beschlossen, das sicherstellen sollte, daß die neun EG-Staaten keine definitiven Beschlüsse faßten, die amerikanische Interessen berühren könnten (d.h. also vor allem nicht die amerikanische Politik im Nahen Osten), ohne zuvor die USA konsultiert zu haben. Bundesaußenminister Hans-Dietrich Genscher hat auf seiner Pressekonferenz am 11. Juni 1974 eine ausführliche Darstellung des Inhalts des „Gentlemen's agreement von Gymnich" gegeben: „Die Minister waren sich einig, daß sich bei der Ausarbeitung gemeinsamer außenpolitischer Positionen der Neun die Frage der Konsultation verbündeter oder befreundeter Staaten stellt. Solche Konsultationen sind ein selbstverständlicher Teil jeder modernen Außenpolitik".

Man hat sich auf ein pragmatisches, fallweises Vorgehen geeinigt. Konsultationen werden im Namen der Neun durch die Präsidentschaft ausgeführt, die hierzu von ihren Partnern beauftragt wird. Das heißt praktisch, wenn einer der Partner im Rahmen der EPZ die Frage der Information und der Konsultation eines verbündeten oder befreundeten Staates aufwirft, werden die Neun hierüber diskutieren und, wenn sie eine Einigung erreicht haben, die Präsidentschaft beauftragen, auf dieser Grundlage vorzugehen.

Die Minister vertrauen darauf, daß dieses informelle Gentlemen's agreement in der Praxis auch zu geschmeidigen und pragmatischen Konsultationen mit den USA führen wird, die die Interessen beider Seiten in vernünftiger Weise berücksichtigen.[13]

Die USA haben den Verlauf des Europäisch-Arabischen Dialogs aufmerksam verfolgt und dies gelegentlich beiden Seiten — am deutlichsten vielleicht im November 1975 — unmißverständlich signalisiert: Während der dritten Dialogrunde in Abu Dhabi (22.-27.12.1975) reiste

[13] Europa-Archiv 18(1974), D 416.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000665

der US-Unterstaatssekretär für Energiefragen, Gerald Parsky, an und führte Verhandlungen mit der Regierung der Vereinigten Arabischen Emirate über ähnliche Gegenstände, über die gerade im Rahmen des Europäisch-Arabischen Dialogs verhandelt wurde.

5. *Der „Dialog" zwischen Politik und Kooperation*

Der Europäisch-Arabische Dialog bildet einen Rahmen politischer Verhandlungen, in dem die EG in Brüssel und die „Europäische Politische Zusammenarbeit" (EPZ) zusammenwirken. Während die EG sich auf die wirtschaftliche, handelspolitische und technische Zusammenarbeit beschränkt und den politischen Bereich nahezu vollständig ausklammert, und die EPZ als eine Form der intergouvernementalen Zusammenarbeit streng von den Aktivitäten der Gemeinschaft zu trennen ist und kaum faktische politische Exekutivvollmachten hat, ist der Europäisch-Arabische Dialog in beide Bereiche eingebunden. Als EPZ-EG Exekutivorgan für den Dialog wurde die „Europäische Koordinierungsgruppe" geschaffen, die aus Sonderdelegierten der neun Regierungen im Botschafterrang und aus Vertretern der EG-Kommission besteht. Sie ist zugleich der Gesprächspartner der arabischen Dialogseite. Beide Seiten sind in einer „Allgemeinen Kommission" vertreten, die sich aus Vertretern der 20 Mitgliedstaaten der Arabischen Liga sowie der 9 Staaten der EG zusammensetzt und deren Aufgabenstellung darin liegen sollte, die Prinzipien der europäisch-arabischen Zusammenarbeit festzulegen und die Arbeit der Arbeitsgruppen, die sich mit den einzelnen Gebieten der Zusammenarbeit befassen, zu koordinieren.

Bevor freilich diese Kommission zusammentreten konnte, sollte noch geraume Zeit vergehen. Denn schon in der Eröffnungssitzung in Paris am 31. Juli 1974 wurde deutlich, daß die arabische Seite den Akzent auf politische Gespräche legen wollte, da Vereinbarungen über die Zusammenarbeit welcher Art auch immer von einer umfassenden politischen Verständigung nicht zu trennen seien. Als dornigstes Problem erwies sich die Frage der Vertretung der Palästinenser. Darüber hinaus wurde von arabischer Seite erwartet, daß von westeuropäischer Seite auf Israel Druck ausgeübt werde, sich aus den 1967 besetzten Gebieten zurückzuziehen. Demgegenüber besteht die europäische Seite auf einer Ausklammerung politischer Probleme aus dem Dialog.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000666

Die Ausräumung der politischen Schwierigkeiten, auf die im einzelnen nicht eingegangen werden kann, hat den Beginn des Dialogs immer wieder verzögert, bevor dieser endlich auf Expertenebene im Sommer 1975 beginnen konnte. Die Europäer hatten deutlich zu machen, daß sie sich bei allem Nachdruck für die arabische Position nicht würden politisch erpressen lassen und im Rahmen des Europäisch-Arabischen Dialogs Ergebnisse vorwegnehmen würden, die in internationalen Verhandlungen auf anderen Ebenen erst erzielt werden müssen. Die Araber wiederum haben durch die Aufnahme des Dialogs dessen besonderen Charakter als eines primär Fragen der europäisch-arabischen Zusammenarbeit in bestimmten Bereichen gewidmeten Verhandlungsrahmens anerkannt.

Auf der ersten Sitzung der Experten in Kairo im Juni 1975 wurden für folgende Bereiche Arbeitsgruppen eingerichtet:

— landwirtschaftliche Entwicklung,
— Industrialisierung,
— Infrastrukturprojekte,
— Entwicklung des Handels zwischen beiden Regionen,
— Finanzfragen,
— wissenschaftliche und technische Zusammenarbeit sowie
— kulturelle und soziale Zusammenarbeit.

Der Dialog ist der Versuch einer neuartigen Form der Diplomatie. Zwei Staatengruppierungen, die EG und die Arabische Liga, wollen ein Verhältnis strukturierter Zusammenarbeit begründen. Auf europäischer Seite nehmen die Neun als Einheit, institutionalisiert in den Gremien der EG und der EPZ teil, auf arabischer Seite die Mitgliedstaaten der Arabischen Liga und das Generalsekretariat der Arabischen Liga. Beide Staatenzusammenschlüsse haben unterschiedliche Gestalt, und es muß jeder Seite freistehen, ihre eigene Organisation zu bestimmen. Gegen den multilateralen und kollektiven Ansatz des Dialogs ist mancher Vorbehalt vorgebracht worden. Seine besondere Rechtfertigung aber erhält die Multilateralität dadurch, daß er gleichsam auf der Summe der bilateralen Beziehungen sowohl zwischen den europäischen Staaten wie zwischen den arabischen Ländern untereinander als auch zwischen der EG und den einzelnen Mittelmeeranrainern aufbaut. Der Dialog ist eine zusätzliche Unternehmung: Er soll interregionale Ordnungspolitik

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000667

sein. Deshalb muß er sich auf alle Staaten beider Regionen beziehen, muß die Gesamtgestaltung des Verhältnisses beider Regionen — politisch, wirtschaftlich, kulturell — im Auge haben und die gemeinsame, langfristige Zielsetzung klar herausarbeiten.

Der Erfolg des Europäisch-Arabischen Dialogs ist bislang noch nicht in konkreten Ergebnissen zu messen. Unzweifelhaft ist die politische Abstimmung und die wirtschaftliche Kooperation enger geworden. Auch im Rahmen der kulturellen Beziehungen konnten neue Kontakte hergestellt werden. Kapitalverflechtungen und Unternehmenskooperation sind gefördert worden, und die Gelegenheit zu einem permanenten Dialog hat die Möglichkeit verringert, kurzfristig politisch motivierte Handlungen gegen die Interessen des anderen vorzunehmen. Die Fortschritte in den Arbeitsgruppen und ihren Untergruppen, den Projektgruppen, sind freilich noch nicht spektakulär: Zwar sind Fortschritte erzielt worden, wie z.B. in den Gebieten Industrialisierung (Aufbau petrochemischer Industrien), Infrastruktur (einschließlich Ausbildungswesen), Landwirtschaft und kulturell-wissenschaftliche Zusammenarbeit. In anderen Bereichen scheinen die Schwierigkeiten kaum überwindbar: Die von den Arabern geforderte Öffnung des europäischen Marktes für arabische Produkte ist in diesem Zusammenhang ebenso umstritten wie ein Abkommen über den Schutz von Kapitalanlagen oder die Gleichstellung arabischer Gastarbeiter mit ihren europäischen Kollegen.

Trotzdem waren die in den Arbeitsgruppen in der zweiten Hälfte 1975 und Anfang 1976 erzielten Fortschritte ausreichend, so daß auf ihrer Grundlage das entscheidende Gremium des Dialogs, die „Allgemeine Kommission", im Mai 1976 in Luxemburg zum ersten Mal zusammentreten konnte. Hier waren die Mitgliedstaaten der Liga der Arabischen Staaten und der Generalsekretär der Liga sowie die Mitgliedstaaten der EG und ein Delegierter der EG-Kommission auf Botschafterebene vertreten. War bereits in den arabischen Expertengruppen, die als geschlossene Delegationen (nicht nach Mitgliedsländern) aufgetreten waren, ein palästinensischer Vertreter eingeschlossen, so war auch nunmehr ein solcher anwesend. Das Programm für Luxemburg sah vor:

— eine Wertung der Resultate der bisherigen Expertensitzungen,
— die Aufstellung eines Zeitplans und die Koordinierung der verschiedenen Arbeits- und Fachgruppen,
— den Austausch politischer Erklärungen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000668

Zwar konnten auf der Sitzung in Luxemburg wiederum keine spektakulären Resultate erzielt werden, da auch sie durch das arabische Bemühen gekennzeichnet war, die Anerkennung fundamentaler politischer Standpunkte im Zusammenhang mit dem arabisch-israelischen Konflikt durchzusetzen. Deutlich wurde dies wiederum z.B. in der Frage der Palästinenser: Während die europäische Seite davon ausgegangen war, daß in den Delegationen — wie in den Expertengruppen — die Gemeinschaften als ganze repräsentiert seien, stellten die Araber einleitend klar, daß die Mitgliedstaaten einzeln vertreten seien. Da die Gemeinschaft dies schweigend zur Kenntnis nahm, wurde so eine quasi-Anerkennung der PLO erreicht.

Immerhin war mit dieser Sitzung nunmehr eine wechselnde Folge von Sitzungen in den Arbeitsgruppen, die sich mit Problemen der Kooperation befassen, und flankierenden Sitzungen der „Allgemeinen Kommission", in denen auch politische Erklärungen ausgetauscht werden können, wenn diese auch nicht Gegenstand des eigentlichen Dialogs sind, eingerichtet. So waren der zweiten Sitzung der „Allgemeinen Kommission" (10.-12. Februar 1977) in Tunis nicht nur intensive Sitzungen aller Arbeitsgruppen, sondern auch eine politische Abstimmung der Außenminister der Neun (Londoner Erklärung vom 31. Januar 1977) vorausgegangen, die sich im wesentlichen an die Nahost-Erklärung vom 6. November 1973 anlehnt, und insbesondere noch einmal die Rechte des palästinensischen Volkes feststellt sowie die Bereitschaft der Mitglieder der EG bekundet, konkret an einer Friedensregelung im Nahen Osten teilzunehmen und die Möglichkeit einer Teilnahme an Garantien für die Sicherheit der Parteien zu prüfen. Es wurde deutlich gemacht, daß eine Regelung das Recht des palästinensischen Volkes einschließen müsse, seine nationale Identität zum Ausdruck zu bringen. Diese letzte Formulierung ist in Verbindung mit der Erklärung des Sprechers der EG in der 31. Generalversammlung der Vereinten Nationen (November/Dezember 1976) dahingehend zu interpretieren, daß dem palästinensischen Volk ein eigenes Territorium zugestanden werden müsse.[14]

Wenn auch diese Erklärung die arabischen Teilnehmer nicht befriedigt hat, so war doch ein Klima geschaffen, das die Vertiefung von

[14] S. U.Braun: *Der Euro-Arabische Dialog — Entwicklung und Zwischenbilanz.* In: Orient 1(1977), 30-56.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000669

Sachfragen gestattete. Die „Allgemeine Kommission" prüfte die Ergebnisse der sieben Arbeitsgruppen und sechzehn Fachgruppen. In Sachfragen wie der Finanzierung des Dialogs und der Zusammenarbeit im Bereich des Technologietransfers, der Landwirtschaft und der kulturellen Beziehungen konnten Fortschritte erzielt werden. Das einzige politische Entgegenkommen war die Zusage, die Schaffung eines politischen Komitees zur Diskussion politischer Fragen im Rahmen das EAD zu prüfen.

Im Spannungsfeld zwischen dem starken Wunsch nach engerer Zusammenarbeit auf der einen und unterschiedlichen politischen Auffassungen auf der anderen Seite hat der Europäisch-Arabische Dialog sich fortgesetzt und ist auch die dritte Sitzung der „Allgemeinen Kommission" Ende Oktober 1977 in Brüssel abgehalten worden. Wiederum war eine — am 29. Juni 1977 veröffentlichte — Erklärung der EG-Regierungschefs vorausgegangen, die zwar im wesentlichen sich an die vorangegangenen Erklärungen anlehnt, sich aber mit großer Deutlichkeit für die Schaffung einer Heimstatt für die Palästinenser (engl. homeland, franz. patrie) ausspricht. Eine politisch glückliche Koinzidenz hatte sich darüber hinaus dadurch ergeben, daß die Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft und der Arabischen Liga am 27. Oktober in der 32. Vollversammlung der Vereinten Nationen gegen die israelische Siedlungspolitik in den besetzten Gebieten und für eine Resolution gestimmt hatten, die u.a. bestimmt, „*that measures and actions taken by Israel in the Palestinian und other Arab territories occupied since 1967 have no legal validity and constitute a serious obstruction of efforts aimed at achieving a just and lasting peace in the Middle East*". In den Arbeitsgruppen konnten bereits einzelne gemeinsame Projekte identifiziert werden, zu deren Verwirklichung nun in feasibility studies erste Schritte unternommen werden können. Als politisches Ergebnis ist bemerkenswert, daß die Überlegungen zur Schaffung eines Komitees für eine politische Konsultation zwischen beiden Seiten, die auf der zweiten Sitzung des „Allgemeinen Komitees" von arabischer Seite angeregt worden war, ein gutes Stück weitergediehen sind.

6. *Ausgewogene Zweigleisigkeit*

Der Verlauf des Dialogs zeigt, daß trotz des Bemühens, ihn inhaltlich auf Fragen der wirtschaftlichen, technischen und kulturellen Zusam-

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000670

menarbeit zu beschränken, eine langsam wachsende Politisierung unabwendbar ist. Die politischen Erklärungen der Neun zur Lage im Nahen Osten, die das Bemühen widerspiegeln, auch zu einer gemeinsamen politischen Sprache in Problemen, in denen europäische Interessen involviert sind, zu kommen, sind außerhalb des Euro-Arabischen Dialogs abgegeben worden. Sie haben freilich — wie gezeigt — auf den Dialog selbst, insbesondere die Arbeit der „Allgemeinen Kommission", zurückgewirkt, und sicherlich wird der Dialog weiter politisiert werden, sollte die Schaffung eines politischen Komitees verwirklicht werden.

Auf der anderen Seite hat sich die EG im Dialog nicht unter Druck setzen lassen, einseitig arabische Positionen zu übernehmen, und somit glaubwürdig eine ausgewogene Politik verfolgt. Es bedeutet, die Ziele der europäischen Politik zu verkennen und ihr Gewicht zu überschätzen, wenn von israelischer Seite der EG die Berechtigung abgesprochen wird, einen eigenen Standpunkt zu den Entwicklungen im Rahmen des Nahostkonflikts öffentlich zu vertreten. In einer Region, die für Westeuropa von hoher sicherheitspolitischer Bedeutung ist und in der die EG eine aktive Politik des Handels und der Zusammenarbeit betreibt, darf und muß Westeuropa auch eine eigene politische Konzeption über deren Zukunft haben.

Daß die europäische Nahost- und Mittelmeerpolitik auf ihren verschiedenen Ebenen nicht gegen Israel gerichtet ist, hat die Gemeinschaft immer wieder zum Ausdruck gebracht. Nicht zuletzt der Abschluß des Handelsabkommens mit Israel am 11. Mai 1975 war die Ursache dafür, daß der Beginn des Euro-Arabischen Dialogs wiederum verschoben werden mußte. Denn die Araber hatten erwartet, daß die EG gerade den Abschluß dieses Abkommens als ein politisches Druckmittel gegen Israel anwenden würde, das sie nun aus der Hand gab. Die EG hatte demgegenüber erklärt, sie lasse sich nicht vorschreiben, mit wem sie Abkommen schließen würde.

Seither hat sich die Erwartung als nicht unbegründet erwiesen, daß die kontinuierliche Verstärkung der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zwischen Westeuropa und den nahöstlichen Staaten (bilateral, im Rahmen des „global approach" und des Euro-Arabischen Dialogs) einen gewissen Einfluß im Sinne einer Mäßigung der politischen Ziele und eines Impulses zur Suche nach arabisch-israelischer Koexistenz ausüben wird. Elemente dieses Einflusses könnten u.a. die folgenden sein:

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000671

— Der Euro-Arabische Dialog ist so angelegt, daß er auch in Richtung auf eine engere Zusammenarbeit der arabischen Staaten untereinander wirkt. Indem die Arabische Liga als Dachorganisation den Dialog führt, dürfte sie u.a. durch die Koordination einzelner Projekte, die in den Arbeitsgruppen beschlossen werden, an Bedeutung und politischem Leben gewinnen. Eine solche Entwicklung aber wäre auch im Rahmen des Nahostkonflikts insofern ein Schritt nach vorn, als die Rolle Israels als eines Faktors innerarabischer Zerstrittenheit hinter einer pragmatischeren Betrachtung des Existenzrechts Israels zurücktreten würde.

  Eine solche Entwicklung wäre darüber hinaus geeignet, die Ausbildung einer gesamtarabischen Persönlichkeit zu fördern, die der Partner der großen Mächte in der internationalen Politik und Wirtschaftspolitik wäre. Dies aber wäre ein Beitrag zu der Suche nach Eigenständigkeit, zu der erstrebten Wiedergewinnung der Selbstachtung und eines arabischen Identitätsbewußtseins und zu einer weiteren Unabhängigkeit von äußeren Mächten und Verflechtungen, um die sich die Staaten der Region bemühen.

— Eine intensivere Verflechtung der in den Nahostkonflikt involvierten Parteien mit Westeuropa läßt einen gewissen Einfluß auf diese im Sinne einer Mäßigung der politischen Ziele und einer Suche nach Koexistenz untereinander erwarten. Langfristig könnten die arabischen Staaten wie Israel ihre gewichtigeren Interessen im wirtschaftlichen und entwicklungspolitischen Bereich und in einer stabilen Zusammenarbeit mit der Europäischen Gemeinschaft sehen; auch könnte ihnen das Risiko wirtschaftlicher Rückschläge im Falle militärischer Auseinandersetzungen zu groß erscheinen. Das Interesse an der Zusammenarbeit mit Westeuropa könnte beide Parteien mitbestimmen, die Lösung ihrer Probleme am Verhandlungstisch zu suchen. In einem solchen Klima dürften dann auch Boykottdrohungen, „Schwarze Listen" und andere Pressionen langfristig ihren Sinn verlieren.

— Eine Perspektive, die zwar unwägbar doch gleichwohl real ist, soll noch hinzugefügt werden: Der Nahostkonflikt rührt in seiner tiefsten Wurzel an religiöse, bzw. religionspsychologische oder ideologische Bereiche — von daher resultiert die Schwierigkeit seiner Beilegung. Mit der Existenz Israels ist gemäß dem (islamisch fundierten) Denken der Araber der schwerste Schlag gegen ihr Weltbild und ihre Identität geführt worden; die Existenz Israels bedeutet für sie die tiefste Schmach ihrer Geschichte und eine permanente Herausforderung. Die entscheidende Frage also lautet für sie: Wie kann man Israel hinnehmen. Dieses „Hinnehmen" aber kann eigentlich nur das

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000672

Ergebnis eines fundamentalen Umdenkens sein, welches das Israel-Problem für den Araber aus den Tiefen irrationaler Ablehnung in einen rationaleren Bereich überführt, in dem es erst politisch lösbar wird. Auf der anderen Seite hat sich Israel nach der Staatskonzeption seiner Gründer als ein nationaler Staat etabliert, dessen Grundlage die Zugehörigkeit zur jüdischen Religion bildet. Seine Selbstdefinition macht es unmöglich, in einem anders als jüdisch definierten und dominierten Staat aufzugehen und erschwert es zugleich, den Anspruch eines anderen Volkes auf Palästina anzuerkennen. Die „Anerkennung der Rechte der Palästinenser" als die Voraussetzung der Beilegung des Nahostkonflikts ist demnach eine Forderung, der nachzukommen den Israelis außerordentlich schwerfällt. Auch auf dieser Seite würde also eine umfassende Beilegung des Konflikts ein Umdenken erfordern.

Der Beitrag Westeuropas — so unwägbar er erscheint — läge in der Stiftung und Förderung eines Dialogs zwischen den Parteien sowie in der Anregung jenes Prozesses der Selbstbesinnung und des Umdenkens, der letztlich allein die Voraussetzung für eine dauerhafte und stabile Lösung wäre. Westeuropa ist hierzu besser vorbereitet als andere Staaten: Auch der Prozeß seines eigenen Zusammenwachsens ist das Ergebnis einer langwierigen und dornenreichen Diskussion, eines Abbaus von Vorurteilen und des Anerkennens politischer und wirtschaftlicher Realitäten innerhalb einer sich wandelnden Welt.[15]

7. *Abstimmung mit den USA*

Westeuropa und die USA haben im Mittelmeer und Nahen Osten eine große Anzahl gleichgerichteter Interessen. Für beide Seiten ergibt sich daraus die Notwendigkeit enger Abstimmung und Konsultation. Politische Berührungspunkte beider Seiten sind u.a. die folgenden:

— Die USA sind die einzige Macht, die auf beiden Seiten des Nahostkonflikts über Einfluß und Mittel verfügt, seine Lösung im Rahmen diplomatischer Initiativen zu fördern. Da die Sicherheit Westeuropas zu einem hohen Grade von der Stabilität im Nahen Osten abhängig ist, muß es alle Bemühungen um eine Beilegung des Konflikts unterstützen.

---

[15] Vgl. Udo Steinbach: *Eine europäische Mittelmeer/Nahostkonzeption — Von Süden aus gesehen.* In: *Europa und die arabische Welt. Probleme und Perspektiven europäischer Arabienpolitik.* Europäische Schriften des Instituts für Europäische Politik, Bd. 41/42, Bonn 1975, 233-291.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000673

— Die Staaten der Region streben nach Diversifizierung ihrer Beziehungen und weisen einseitige Abhängigkeiten von der einen oder anderen Macht zurück. Daraus folgt für Westeuropa, daß es bei der Ausarbeitung einer Mittelmeer- und Nahostpolitik nicht darum gehen kann, ein System exklusiver Beziehungen zu schaffen und die USA zu verdrängen. Vielmehr muß sie diesen Raum geben, eigene Interessen zu realisieren und den Bemühungen der USA um eine Lösung des Nahostkonflikts auf arabischer Seite Ansatzpunkte bieten.

— Auch die Abhängigkeit Westeuropas von den USA im Bereich der Sicherheitspolitik setzt einem europäischen Alleingang im Mittelmeer- und Nahostraum Grenzen. Die Präsenz der 6. Flotte im Mittelmeer bleibt solange erforderlich, als sich in der Region keine echte Entspannung abzeichnet und keine neuen sicherheitspolitischen Varianten zur gegenwärtigen Situation gefunden sind. Der Affront einer europäischen Mittelmeerpolitik gegen die Interessen der USA würde somit letztlich Westeuropas Gesamtposition in der Region schwächen.

— Glaubwürdigkeit und politische Wirkung der europäischen Mittelmeer- und Nahostpolitik beruhen im wesentlichen auf dem Element der „Ausgewogenheit" zwischen den arabischen Partnern und Israel. Diese aber ist im letzten nur dadurch gegeben, daß es den USA ermöglicht wird, Israel in dem Maß politisch und militärisch zu unterstützen, das zur Erhaltung dieses Staates notwendig ist. Westeuropa wäre zu einem so umfassenden Engagement nicht in der Lage.

Die wachsende politische Eigenständigkeit der EG hat freilich gezeigt, daß ein besserer Mechanismus der Koordination und Konsultation zwischen der Europäischen Gemeinschaft und den USA gefunden werden muß. Auf europäischer Seite erscheint in diesem Zusammenhang die „Europäische Politische Zusammenarbeit" (EPZ)[16] der geeignete Partner. Die nicht unbeträchtliche Gemeinsamkeit politischer Haltungen und Schritte der Neun könnte eine feste Basis für ein Handeln Westeuropas in den internationalen Beziehungen darstellen. Verglichen mit den 60er Jahren ist auf der europäischen Seite die Fähigkeit zur Zusammenarbeit in materieller und organisatorischer Hinsicht angewachsen.

Für die USA eröffnet dies die Perspektive auf eine gewisse Abgabe und Teilung politischer Verantwortung mit Westeuropa. Durch einen solchen Schritt würde die Bereitschaft der USA, generell ihre Verantwortung in weltweiten Problemen teilen zu wollen, glaubhafter werden.

---

[16] S.o. S. 623-624.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000674

Zum einen um der Diversifizierung von Lasten willen, die aus einer eingegangenen Verpflichtung resultieren, aber auch weil heute eine „imperiale Oberherrschaft" auf ein negatives Echo stößt, wird die Ausübung einer weltweiten Diplomatie nicht mehr als Monopol des US-Außenministers angesehen werden können.[17]

Verglichen mit der Situation vom 15. März 1974[18] haben sich einige Faktoren in den Beziehungen zwischen Westeuropa und den USA verändert. Das Abkommen von Gymnich, dessen Praktikabilität bislang noch nicht ernsthaft auf die Probe gestellt worden ist, stellt noch immer die konkreteste Absprache für die Beziehungen zwischen der „Europäischen Politischen Zusammenarbeit" (EPZ) und der US-Diplomatie dar. Freilich ist es eher eine defensive Formel, die Belastungen der Beziehungen innerhalb der Allianz verhüten soll. Ihre Fortgeltung ist notwendig — was gleichwohl fehlt, ist eine offensive Formel, die eine konstruktive Zusammenarbeit vorsieht.

Seit dem Beginn der 70er Jahre hat die Europäische Gemeinschaft klargemacht, daß sie in den kommenden Jahren im Mittelmeerraum aktiver wird — das aber heißt: in einem Gebiet, das reich an Krisen ist (Balkan, Jugoslawien, Türkisch-Griechischer Konflikt, Nahostkonflikt, Libanon, West-Sahara, Gibraltar). Für die Europäer bedeutet dies neue Verantwortungen bei der Krisenbehandlung. Sie haben Erwartungen geweckt, denen sie sich nun gewachsen zeigen müssen. Sicher können diese Aufgaben nicht ohne die USA gemeistert werden. Diese aber müssen einsehen, daß der Versuch Westeuropas zu einer eigenen Mittelmeerpolitik als ein weiterer Schritt auf dem Wege Westeuropas gewertet werden muß, eine eigene politische Persönlichkeit von globaler Ausstrahlung zu finden. Auch in dieser Perspektive ist der Europäisch-Arabische Dialog nicht nur eine defensive politische Maßnahme zur Abwehr arabischer Pressionen, sondern eine Form diplomatischer Verhandlungen mit langfristigen und tiefgreifenden Implikationen in der internationalen Politik.

---

[17] Vgl. Reinhard Rummel: *The EPC in U.S.-West European Crisis Consultation: The Cyprus Experience.* Stiftung Wissenschaft und Politik. Ebenhausen/Isar, November 1977.

[18] S.o. S. 630.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000675

DIE ENTWICKLUNGSKRAFT DER LÄNDLICHEN GESELLSCHAFT. EIN VERSUCH VERGLEICHENDER GESCHICHTSBETRACHTUNG

VON

FRITZ STEPPAT

Der Entwicklung der Landwirtschaft, die in vorindustrieller Zeit Grundlage für die Produktion des weitaus größten Teils der Güter für den menschlichen Bedarf ist, kommt in der Geschichte eine entsprechend große Bedeutung zu, doch leider stehen ihrer Erforschung erhebliche Hindernisse im Wege. Schriftliche Quellen sowie die Arbeiten der Archäologen und der historischen Geographen liefern — je nach Region und Periode — mehr oder weniger reichliche Einzelinformationen. Auf der anderen Seite sind die globalen Entwicklungstendenzen kaum zu verkennen. Aber wenn man Genaueres über die Zusammenhänge festzustellen wünscht, um die Lücken im Geschichtsbild auszufüllen, stößt man auf große Schwierigkeiten.

Das gilt auch und besonders für die islamische Geschichte. Seit kurzem liegt uns die erste zusammenfassende Darstellung der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des Nahen Ostens im Mittelalter aus der Feder E. Ashtors vor,[1] und wir schulden dem gelehrten Autor großen Dank dafür. Aber das darin enthaltene Kapitel über *Agricultural Conditions in the Moslem Empire* vermag nicht zu befriedigen. Ashtor stellt einen Niedergang der Landwirtschaft im Nahen Osten und eine Schrumpfung des Kulturlandes im Verlauf des Mittelalters fest, und in so globaler Form wird das niemand bestreiten. Aber wenn Ashtor den Niedergang mit dem Beginn der muslimischen Herrschaft einsetzen läßt (S. 58) und

[1] *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages.* London 1976.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000676

im wesentlichen die Muslime und den Islam dafür verantwortlich macht, sind doch starke Bedenken anzumelden. Das von ASHTOR selbst zusammengetragene Material führt keineswegs eindeutig zu solchen Schlüssen, sondern weist in sich mancherlei Widersprüche auf (was nur für die Redlichkeit des Forschers spricht). Beispielsweise sei erwähnt, daß er an einer Stelle erklärt, die Kolonisationstätigkeit der ᶜAbbāsiden sei viel beschränkter gewesen als die der Umayyaden (S. 63), an anderer Stelle jedoch die umfangreichen Kanalbauten der ʿAbbāsiden hervorhebt (S. 46); daß er einmal bemerkt, das islamische Gesetz beeinträchtige die Landwirtschaft, da es die Grundbesitzer nicht in ausreichendem Maße zur Reparatur schadhafter Dämme und Kanäle verpflichte (S. 48), ein anderes Mal dagegen unterstreicht, es fördere die Kultivierung brachliegenden Landes, indem es sie steuerlich begünstige (S. 62).

Hier kann es sich nicht darum handeln, diese und andere Widersprüche aufzuklären. Die einzelnen Informationen sind ja keineswegs falsch, und die Schwierigkeit, sie in einen sinnvollen Zusammenhang zu bringen, bleibt bestehen. Vielmehr soll die Frage aufgeworfen werden, ob sich nicht ein Beitrag zu ihrer Überwindung dadurch leisten läßt, daß man die landwirtschaftlichen Entwicklungen im Herrschaftsbereich des Islam und in Europa miteinander vergleicht. Die Methode ist gewiß nicht neu; ASHTOR selbst wendet sie hier und da an. Doch scheint es möglich, dabei systematischer vorzugehen. Freilich muß man sich andererseits bewußt sein, daß eine solche vergleichende Geschichtsbetrachtung großen Risiken ausgesetzt ist. Gewiß stehen für die mittelalterliche Wirtschafts- und Sozialgeschichte in Europa ergiebigere Quellen zur Verfügung als im islamischen Orient, und es ist schon mehr Arbeit an dem Material geleistet worden, das aus diesen Quellen fließt; trotzdem gibt es auch auf der europäischen Seite noch zahlreiche ungelöste und umstrittene Probleme. Sodann ist Europa ebensowenig ein homogenes Gebilde wie der islamische Orient, und die gerade bei einem Vergleich unvermeidlichen Verallgemeinerungen enthalten ohne Zweifel viele Fußangeln. Es gilt also, sehr behutsam zu verfahren und sich immer des spekulativen Charakters der anzustellenden Überlegungen bewußt zu sein. Trotzdem sollte geprüft werden, ob die möglichen Erkenntnisse nicht die möglichen Fehler aufwiegen. Das Jubiläum eines Islam-Historikers, der bei aller Akribie der Arbeit an den Einzelheiten stets

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000677

auch den großen geschichtlichen Zusammenhängen die gebührende Aufmerksamkeit geschenkt hat, mag ein geeigneter Anlaß sein, einen Schritt in dieser Richtung zu tun.

Die Literatur über die europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte ist außerordentlich umfangreich, und der Nichtfachmann kann nur hoffen, eine zweckmäßige Auswahl zu treffen.[2] Alle Werke über die islamische Geschichte zu nennen, aus denen Kenntnis und Anregung geschöpft wurde, ist unmöglich; es sei jedoch wenigstens auf die unentbehrlichen Arbeiten CLAUDE CAHENS hingewiesen.[3]

* * *

Auf den ersten Blick sehen sich die europäische und die islamische Gesellschaft des Mittelalters sehr ähnlich. Überall arbeitet auf dem Land eine breite Bauernschaft und sorgt mit ihren Produkten für die Ernährung und Bekleidung der Gesamtbevölkerung. Darüber gibt es eine zahlenmäßig viel schwächere — in sich keineswegs homogene — Schicht, die organisatorische und militärische Funktionen ausübt und daraus das Recht herleitet, die Produkte der Bauern zu verwalten und zu einem erheblichen Teil für sich zu verbrauchen. Die Formen, in denen das Verhältnis dieser Schicht zu den Bauern geregelt ist, sind mannigfaltig (Einsatz von Knechten und Fronleuten zur direkten Bewirtschaftung des Landes, die verschiedensten Pachtverhältnisse, verschiedene Arten des Einzugs von Steuern), weisen jedoch in Ost und West viele Gemein-

---

[2] Für die folgenden Überlegungen wurde als allgemeiner Rahmen ein zusammenfassendes ‚textbook' verwendet: SHEPARD B. CLOUGH, RICHARD T. RAPP: *European Economic History*. New York [3] 1975. Ferner wurde auf Band I der *Cambridge Economic History of Europe*: *The Agrarian Life of the Middle Ages*, ed. M.M. Postan. Cambridge [2]1966, sowie auf die Standardwerke dreier hervorragender Spezialisten zurückgegriffen, MARC BLOCHS *La société féodale* in der englischen Ausgabe: *Feudal Society*. London [2]1962; GEORGES DUBY: *L'économie rurale et la vie des campagnes dans l'Occident médiéval*. Paris 1962, und ders.: *Guerriers et paysans*. Paris 1973; ROBERT S. LOPEZ: *The Commercial Revolution of the Middle Ages, 950-1350*. Cambridge [2]1976. Für die deutschen Verhältnisse wurden herangezogen KARL SIEGFRIED BADER: *Dorfgenossenschaft und Dorfgemeinde*. Weimar 1962, sowie die handliche Aufsatzsammlung von GÜNTHER FRANZ (Hrsg.): *Deutsches Bauerntum im Mittelalter*. Wege der Forschung Band 416. Darmstadt 1976.

[3] Aus der großen Zahl der einschlägigen Veröffentlichungen CAHENS seien zumindest zwei zusammenfassende Darstellungen erwähnt: *L'évolution sociale du monde musulman jusqu'au XIIe siècle face à celle du monde chrétien*. In: Cahiers de Civilisation Médiévale. Poitiers 1958 ff. I, 451 ff., II, 37 ff.; und *Der Islam I*. Fischer Weltgeschichte Band 14. Frankfurt 1968.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000678

samkeiten auf und laufen sämtlich auf die Unterwerfung der Bauernschaft unter die Oberschicht hinaus. Daneben existieren Städte als Zentren der übergeordneten Administration und des Warenaustauschs, die ebenfalls vom Überschuß der Agrarproduktion leben. Über der gesamten Gesellschaft steht eine souveräne Autorität, die den Anspruch erhebt, die Beziehungen zwischen den Teilen der Gesellschaft zu ordnen, die aber ihren Willen und die von ihr gesetzten Normen oft nur unvollständig oder gar nicht durchzusetzen vermag.

Einer der wichtigsten Unterschiede zwischen den Situationen in Europa und im Orient, die bei näherem Hinsehen deutlich werden, besteht nun darin, daß in Europa zwischen Antike und Mittelalter ein Niedergang der Städte und des Handels zu beobachten ist, während beide unter dem Islam eine unverminderte Rolle spielten, ja, vielfach erst richtig aufblühten. Mit dem Zusammenbruch des Römischen Reiches verloren die europäischen Städte, die seine Kultur bestimmt hatten, stark an Bedeutung. Selbst in Italien und den anderen zum Mittelmeer gewendeten Regionen verminderte sich ihre Bevölkerung und verkümmerte ihr Eigenleben. Weiter nördlich, wo ebenfalls Städte entstanden waren, so weit die römische Herrschaft reichte, kann man geradezu von einer Verschüttung des städtischen Erbes sprechen. Die Kultur des „barbarischen" Europa der Germanen, Slawen usw. war mindestens bis zum 9. Jahrhundert rural orientiert.

Der Idealtypus der sozio-ökonomischen Formation jenes Europa war die geschlossene Grundherrschaft: Eine Lichtung in den weitgestreckten Wäldern unter der von außen kaum kontrollierbaren Macht eines Grundherrn. Die Bevölkerung besteht teils aus den leibeigenen Angehörigen des grundherrlichen Haushalts, teils aus abhängigen Bauern, die dem Herrn einen Teil ihrer Ernte abliefern und Frondienste leisten; ursprünglich freie Bauern begeben sich unter dem Zwang der Verhältnisse ebenfalls in die Abhängigkeit. Aber auch handwerkliche Verarbeitung der landwirtschaftlichen Produkte findet im Bereich der Grundherrschaft statt — Brotbacken, Bier- und Weinherstellung, Spinnen und Weben, Tischler- und Sattlerarbeiten, wozu meist die Landleute in der Zeit herangezogen werden, die sie nicht für die Bauernarbeit benötigen. So gut wie kein Handel, so gut wie kein Geldumlauf, so gut wie kein wirtschaftlicher Austausch mit der Umwelt.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000679

Das System wird in der englischsprachigen Literatur treffend als ‚manorial system' bezeichnet; denn das ‚manor', der Herrensitz, steht in seinem Mittelpunkt.[4]

Ein solches geschlossenes System bedeutet für die Mehrzahl der darin lebenden Menschen einen hohen Grad von Unfreiheit (Bindung an die Scholle), ist aber wirtschaftlich sehr leistungsfähig, jedenfalls auf einem niedrigen Entwicklungsniveau. Die Kontrolle des Herrn macht es möglich, den Verbrauch seiner Leute knapp zu halten und einen großen Teil der Produktion für die Investition bereitzustellen. Sie ermöglicht überhaupt einen optimalen Einsatz der Produktionsfaktoren. Hinsichtlich des Faktors Arbeit wird diese Möglichkeit wirklich ausgenützt, wenn alle Arbeitskraft, die nicht in der Landwirtschaft gebraucht wird, handwerkliche Beschäftigung findet und wenn die Abwanderung von Arbeitern verhindert werden kann. Andererseits schützt die Abschließung des Systems vor auswärtiger Konkurrenz und vor der Infektion durch Krisen, die in der Umgebung ausbrechen mögen.[5]

Nun muß gleich eingeräumt werden, daß das ‚manorial system' nirgends in perfekter Ausbildung nachzuweisen ist. Die europäischen Grundherrschaften bildeten keineswegs völlig geschlossene wirtschaftliche Einheiten. Es gab immer etwas Handel, um den Herren die Luxusgüter zu beschaffen, die ihnen ihre Landleute nicht herstellen konnten, aber auch das Eisen, das sie für ihre Waffen und in wachsendem Maße für landwirtschaftliche Geräte brauchten, schließlich zur Versorgung mit Salz, auf das niemand verzichten konnte. Deshalb verschwand auch das Geld niemals ganz aus dem Verkehr. Und die Herren waren nicht in erster Linie an Investitionen auf ihren Domänen interessiert, sondern an Kriegszügen, an der Erringung von Ansehen durch großzügige Gastfreundschaft und Geschenke und an der Sicherung ihres Seelenheils durch Gaben an die Kirche.[6] Solches Verhalten brachte gewiß nicht ausschließlich materielle Verluste, sondern auch Gewinne, dürfte jedoch bewirkt

---

[4] *CEH.* I, 235 ff.; CLOUGH/RAPP: 43 ff.; LOPEZ: 49 ff.

[5] An das ‚manorial system' erinnern heute die ruralen Kommunen, die von sachkundigen Beobachtern als das erfolgreichste Element der Wirtschaft der Volksrepublik China angesehen werden [vgl. NORMAN MACRAE. In: The Economist (7. Mai 1977) Survey, 11 ff., und a.a.O. (31. Dezember 1977), 14 ff.].

[6] DUBY: *Guerriers.* 60 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000680

haben, daß in der Schlußbilanz ein erheblicher Teil der Produktion von den Gütern abfloß.

Trotzdem unterschied sich die Situation wesentlich von der im islamischen Orient. Gewiß entwickelte sich auch hier ein System, in dem eine Aristokratie das Land und die Bauern in verschiedenen Formen (*milk*, *qaṭīᶜa*, *ḍamān* usw.) unter ihre Kontrolle brachte. Aber höchstens in einigen entlegenen Gegenden ist es vorstellbar, daß die einzelne ‚Grundherrschaft' auch nur ansatzweise zu einer geschlossenen wirtschaftlichen Einheit wurde. In den wichtigen Agrargebieten des Sawād, der Ǧazīra, des Niltals usw. kann man sich ein ‚manorial system' nicht denken. Die landwirtschaftliche Produktion war vom Beginn der islamischen Herrschaft an — wie vorher unter persischer und byzantinischer Herrschaft — darauf ausgerichtet, Abgaben an den Staat zu entrichten und einen Überschuß auf den städtischen Märkten zu verkaufen. Natürlich muß es auch in den orientalischen Dörfern gewisse handwerkliche Aktivitäten gegeben haben, um die unmittelbaren lokalen Bedürfnisse zu befriedigen. Aber daneben existierte immer ein Handwerk in den Städten oder auf bestimmte Industrien spezialisierten Dörfern. Die Arbeitsteilung war also viel stärker ausgeprägt und verlangte stärkeren Austausch zwischen Land und Stadt. Dabei ist kaum zu bezweifeln, daß bei dem Austausch das Land den Kürzeren zog. Auch der europäische Grundherr interessierte sich neben seiner Domäne für mancherlei andere Dinge, aber lange Zeite lebte er in der Regel auf der Domäne. Dagegen scheint alles dafür zu sprechen, daß der muslimische ‚Grundherr' in der Regel ein ‚absentee landlord' war, der sich auf den von ihm kontrollierten Ländereien durch Verwalter vertreten ließ.[7] Das hat mehr als nur technische Bedeutung. Die europäische Landwirtschaft hatte ihre Organisationszentren im eigenen Bereich. Die Landwirtschaft des islamischen Orients war auf auswärtige Zentren hin organisiert — auf die Städte.

Die stärker ausgeprägte gesamtgesellschaftliche Arbeitsteilung bedeutet, daß der islamische Orient ein höheres Entwicklungsniveau erreicht hatte als Europa, oder daß Europa seit der Antike in seiner Entwicklung

---

[7] ᶜAbdalᶜazīz ad-Dūrī: *Tārīḫ al-ᶜIrāq al-iqtiṣādī fi l-qarn ar-rābiᶜ al-hiǧrī*. Beirut ²1974, 59; Ḥusām Qawām el-Sāmarrāie: *Agriculture in Iraq during the 3rd Century A.H.* Beirut 1972, 50.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000681

zurückgefallen war. So erklärt es sich, daß die islamische Kultur nunmehr die europäische übertraf. Aber die Konstellation im Orient war für den ruralen Gesellschaftssektor ungünstig; die Landwirtschaft litt darunter und verlor die Fähigkeit zu weiterem Fortschritt. Zwar ist es zumindest zweifelhaft, ob sogleich mit der Herrschaft des Islam der Rückgang des bebauten Landes einsetzte. Ferner dürfte feststehen, daß die Entstehung eines großen Raums mit einheitlicher Kultur, der zu Anfang auch eine politische Einheit bildete, die Ausbreitung des Anbaus von Pflanzen und der Verwendung von Techniken, die man nützlich und gewinnträchtig fand, förderte. Es ist auch kaum zu bezweifeln, daß der Bedarf der blühenden Städte der Landwirtschaft Anstöße zur Entwicklung gab. Dennoch ist ASHTOR insgesamt wohl zuzustimmen, wenn er konstatiert, daß die islamische Periode keine Verbesserung der vorgefundenen landwirtschaftlichen Methoden brachte, vor allem im Vergleich zu den Fortschritten der europäischen Landwirtschaft.[8] In Europa wird der Pflug mit Rädern und dem die Schollen umwendenden Streichbrett versehen. Die Erfindung des starren Kumtgeschirrs macht es möglich, anstelle von Ochsen Pferde vorzuspannen. Anstelle des einfachen Wechsels von Getreide und Brache wird die Dreifelderwirtschaft eingeführt, wodurch alljährlich nicht mehr die Hälfte, sondern nur noch ein Drittel des Ackerlands ungenutzt bleibt. Nichts dergleichen im Orient.

Es mag sein, daß hier für die erwähnten Innovationen kein Bedarf bestand: für die leichten Böden der Hauptanbaugebiete des Orients genügt der räderlose Hakenpflug; dank dem Klima und den alten Bewässerungssystemen sind die Erträge auch ohne neue Methoden höher als in Europa. Aber es ist kaum denkbar, daß es gar keinen Raum für Verbesserungen gegeben haben soll. Die in Europa eingeführten Neuerungen sind z.T. nicht in Europa erfunden worden: das Kumt kam wahrscheinlich aus China,[9] der schwere Pflug vielleicht ebenfalls aus Asien oder doch von den slawischen Völkern.[10] Da für dieses Gerät kostbares Eisen und überhaupt ein erhebliches Kapital benötigt wurde, über das nur die Grundherren verfügten, die jedoch zunächst wenig Interesse an der Steigerung der Produktivität hatten, ging die Einführung offenbar sehr

[8] ASHTOR: 49 f.

[9] *Brockhaus Enzyklopädie.* VII, 197; LOPEZ: 47.

[10] DUBY: *Guerriers.* 24 f.; LOPEZ: 44.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000682

langsam vor sich. Aber als dann im 11. und 12. Jahrhundert das wirtschaftliche Interesse erwachte, waren das Pflugmodell, die Dorfschmiede, die Pferde und das neue Geschirr bereit, um das nunmehr angestrebte Wachstum zu verwirklichen.[11] Noch langsamer scheint sich die Dreifelderwirtschaft durchgesetzt zu haben, doch vom 13. Jahrhundert an liegen Zeugnisse vor, wonach sie für ganze Agrarkomplexe vorgeschrieben wurde.[12] So muß man annehmen, daß die europäische Landwirtschaft in den vorangehenden Jahrhunderten zwar keine dramatischen, sprunghaften Fortschritte, wohl aber eine stetige Entwicklung erlebte, die sie schließlich in die Lage versetzte, dem um die Jahrtausendwende ansatzweise beginnenden und vom 12. Jahrhundert an voll in Gang kommenden wirtschaftlichen Aufschwung Europas als Grundlage zu dienen, obschon dieser dann von den Städten beherrscht wurde.

Im Orient hatte die Landwirtschaft schon lange vorher die Entwicklung der Städte getragen und damit die Blüte der von diesen bestimmten Wirtschaft und Kultur ermöglicht. Wenn die Blüte jetzt endete und ein Niedergang einsetzte, so haben dabei gewiß innen- und außenpolitische Faktoren entscheidend mitgewirkt: der Zerfall des Kalifenreichs, der Übergang der Herrschaft an fremdstämmige Militäraristokratien, der Mongolensturm. Aber der Gedanke liegt nahe, daß auch die Unfähigkeit der Landwirtschaft, durch weitere Entfaltung zur fortgesetzten Entwicklung der gesamten Gesellschaft beizutragen, von Bedeutung war. Allzu lange schon war die orientalische Landwirtschaft auf die Stadt hin orientiert und dadurch der Möglichkeit beraubt, ihre Entwicklung im eigenen Interesse selbst zu bestimmen. Dagegen war der europäischen Landwirtschaft in den Jahrhunderten, in denen die Städte keine oder eine geringe Rolle spielten, eine solche Möglichkeit gegeben, und das hatte die Grundlage für Fortschritte der gesamten Gesellschaft geschaffen.

* * *

Diese Beobachtung wird auch durch den Vergleich eines anderen Aspekts der ländlichen Verhältnisse im islamischen Orient und in Europa bestätigt: der rechtlichen Regelung der Beziehungen zwischen den

---

[11] DUBY: *Guerriers.* 22 ff., 103, 218 ff., 297.

[12] DUBY: *Guerriers.* 28, 31, 36 f., 214 ff., 297.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000683

Bauern und der sie beherrschenden Oberschicht. Es darf als Binsenweisheit gelten, daß das islamische Recht ein städtisches Recht ist, das nicht nur die Städter bevorzugt und die Landbevölkerung benachteiligt (man denke etwa daran, daß es bei der Erhebung der *zakāt*-Steuer dem städtischen Kaufmann und Handwerker die Selbstveranlagung zugesteht, während es den Landwirt der Veranlagung durch den Fiskus unterwirft), sondern überhaupt nicht in ausreichendem Maße auf die besonderen Probleme des Landes eingeht. Die Steuerkonzeption des öffentlichen Rechts ist den realen Verhältnissen ebensowenig angemessen wie der Eigentumsbegriff. Das Verhältnis des Pächters zum Grundeigentümer wird als privatrechtlicher Vertrag betrachtet; es gibt zwar spezielle Formen für die Landpacht (*muzāraᶜa*, *musāqāt*, *muġārasa*), aber die Praxis weicht oft von ihnen ab, weil sie der wirklichen Situation nicht gerecht werden.[13] Deshalb ist es ja so schwierig, sich aus den Schriften der Juristen ein Bild von der Agrarverfassung zu machen. Die landwirtschaftlichen Probleme werden im wesentlichen durch das Gewohnheitsrecht geregelt, was übrigens die Juristen generell anerkennen.

Aber wie hat man sich die Verwirklichung dieser Kombination eines großenteils abstrakt bleibenden Rahmens des formellen Rechts mit einer Fülle gewohnheitsrechtlicher Bestimmungen vorzustellen, die kaum in den Rahmen passen und obendrein unter sich von Ort zu Ort erhebliche Unterschiede aufweisen? Theoretisch ist es denkbar, daß im Streitfall der Pächter vor den Richter geht und von diesem auch die Berücksichtigung des Gewohnheitsrechts erwarten kann. Doch die Richter wohnen und amtieren in den Städten, in den ersten Jahrhunderten des Islam sogar nur in den großen Zentren;[14] sie dürften für die Mehrheit der Bauern unerreichbar sein. Andererseits gibt es keine Rechtsgrundlage für die Ausübung richterlicher Funktionen durch den Großgrundbesitzer oder den Steuerpächter. Solange der Staat über einen Apparat für die Einziehung der Steuern oder wenigstens die Kontrolle der Steuerpächter verfügt, hat er beträchtliche Möglichkeiten, rurale Rechtsprobleme administrativ zu regeln. Aber der Staat wird fortschreitend schwächer, sein Beamtenapparat schwindet, die Kontrolle über Grundbesitzer und

---

[13] Joseph Schacht: *An Introduction to Islamic Law*. Oxford 1964, 142, 155; Cahen: *L'évolution sociale*. I, 460 f.; ders.: *Der Islam*. I, 152 f.

[14] Emile Tyan: *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*. Leiden ²1960, 127.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000684

Steuerpächter hört auf. Das braucht nicht zu bedeuten, daß die Bauern immer und überall ganz der Willkür der Oberschicht ausgeliefert sind; sie mögen vereint eine gewisse Macht darstellen, sie können vielleicht verschiedene Angehörige der Oberschicht gegeneinander ausspielen, und sie können mit der Flucht drohen, d.h. mit der definitiven Verweigerung ihrer Arbeitskraft. Es ist indessen klar, daß selbst im günstigsten Fall die Willkür der Oberschicht weiten Spielraum hat und die Aussichten auf Verwirklichung eines gegen ihre Interessen gerichteten Rechts gering sind.

In Europa liegen die Verhältnisse anders. Das Römische Recht, das ja aus einem Bauernvolk hervorgegangen ist, wendet den landwirtschaftlichen Angelegenheiten erheblich mehr Aufmerksamkeit zu als das islamische und ist dabei flexibel genug, historische Veränderungen der realen Situation zu berücksichtigen. Die Römer haben immer wieder agrarpolitische Gesetze erlassen, von der Reform des Tiberius Gracchus 133 v.Chr. bis zur Kolonatsgesetzgebung des 4. und 5. Jahrhunderts n.Chr.[15]. In unserem Zusammenhang kommt es nicht darauf an, ob diese Gesetze erfolgreich waren, sondern auf das in ihnen ausgedrückte Bewußtsein, daß die Agrarangelegenheiten Sache des öffentlichen Rechts sind. In dieselbe Richtung weist die Anerkennung der Dorfgemeinde als juristische Person. Während die Reichsverfassung und die hohe Verwaltung beim Zusammenbruch des Römischen Reichs zugrundegingen, verschwanden öffentliche Einrichtungen minderen Ranges nicht völlig, so daß spätere Entwicklungen daran anknüpfen konnten. In Italien wurde dadurch, daß die Städte zu Dörfern absanken, die städtische Selbstverwaltung in die ländliche Gesellschaft eingeführt.[16]

In denjenigen Teilen Europas, in denen germanischer Einfluß überwiegt, hat jedoch inzwischen noch ein anderes Rechtssystem Bedeutung gewonnen. Nach altem germanischem Prinzip übt eine Versammlung aller freien Männer die Rechtsprechung aus, das Ding. Dieses Prinzip gilt weiter, obschon es allmählich eingeengt wird: die ‚echten Dinge' tagen im Fränkischen Reich unter dem Vorsitz der Grafen, d.h. königlicher Beamter; ihre Zahl wird auf drei im Jahr

---

[15] *CEH.* I, 25 ff., 256 ff.

[16] *CEH.* I, 347 ff.; *WdF* 416, 338 ff., 370 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000685

beschränkt; eine Reform Karls des Großen gegen Ende des 8. Jahrhunderts führt die Schöffen ein, die in den ‚echten Dingen' als ständige Urteilsfinder wirken, allerdings dort noch der Zustimmung der Gerichtsgemeinde bedürfen, während sie in den zwischendurch abgehaltenen ‚gebotenen Dingen' allein urteilen — immerhin werden sie aus dem Kreis der Dingpflichtigen bestellt. Das dort angewendete Gewohnheitsrecht wird also nicht von Rechtsgelehrten oder Beamten gesprochen, sondern vom Volk oder wenigstens seinen Vertretern. Die Gerichte sind öffentlich und vertreten die Interessen der Allgemeinheit.

Dieses Prinzip geht selbst dann nicht ganz verloren, als die Grundherrschaft zum tragenden Element der Gesellschaft wird und demgemäß erstarkt. Der — weltliche oder geistliche — Grundherr verfügt über die Banngewalt, zu befehlen und zu bestrafen, um die Ordnung und den Betrieb innerhalb seiner Herrschaft aufrechtzuerhalten. Daraus wird de facto eine niedere Justiz. Außerdem überträgt allmählich der schwächer werdende Staat tatsächlich einer wachsenden Zahl von Magnaten immer größere Teile der öffentlichen Gewalten. In der Praxis wird es also auch in Europa für die abhängigen Bauern immer schwerer, sich an die öffentlichen Gerichte zu wenden — und abhängig werden so gut wie alle Landleute, gleichgültig ob sie persönlich als unfrei oder als frei gelten. Aber selbst zu dem „privaten" Hofgericht des Grundherrn gehört die Versammlung der Bauern; diese sind die Bewahrer des Gewohnheitsrechts, nach dem der Richter zu urteilen hat.[17] Aus den Hofgerichten entwickeln sich die Dorfgerichte.[18] Aus diesen Gerichten gehen dann die Weistümer hervor, in denen das Gewohnheitsrecht eines Hof- oder Dorfbereichs zunächst durch regelmäßiges Aufsagen und später durch schriftliche Fixierung gesichert wird.[19] Zwar erfolgt die Fixierung vielfach zunächst im Interesse des Grundherrn, und die Teilnahme an den Gerichtsversammlungen wird von den Bauern oft als Last empfunden. Trotzdem setzen solche Institutionen der Herrenwillkür Grenzen und sorgen dafür, daß ein Element allgemeinen Interesses sogar in die autonom scheinende Grundherrschaft hineinwirkt.

---

[17] DUBY: *Guerriers.* 201 f.; ders.: *L'économie rurale.* 693 ff.; BLOCH: 368 ff.; *WdF* 416, 351, 408; BADER: 66.

[18] Über den allerdings vielschichtigen Vorgang vgl. BADER: 90 ff., 342 ff.

[19] DUBY: *Guerriers.* 239; ders.: *L'économie rurale.* 475, 480, 675 ff.; *WdF* 416, 374 ff., 394 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000686

Wirtschaftliche und soziale Faktoren tragen zu dieser Konstellation bei. Der europäische Bauer hat fast immer die Möglichkeit zur Flucht, wenn ihm der Druck seines Herrn zu stark wird — vor allem in der Periode der Neulandgewinnung, für die eine große Zahl landwirtschaftlicher Arbeitskräfte benötigt wird. Aber auch wenn er in seinem Dorf bleibt, findet er dort einen gewissen Schutz in der Solidarität mit seinesgleichen, d.h. in der Dorfgemeinschaft. Es mag sein, daß dabei die Tradition alter Sippen- oder Stammesbindungen eine Rolle spielt. Wichtiger sind wohl die nur gemeinsam zu bewältigenden Aufgaben, die kollektive oder genossenschaftliche Elemente in das Dorf einführen — nicht zuletzt die Notwendigkeiten der Fluraufteilung und des Fruchtwechsels. Obwohl die gemeinsame Organisation durchaus im Interesse des Grundherrn liegen und von ihm gefördert werden kann, entwickeln sich daraus auch Ansätze zur Selbstverwaltung, etwa zur Wahl eigener Vertreter und Amtsträger durch die Bauern, und die Dorfgemeinschaft gewinnt die Fähigkeit, dem Grundherrn entgegenzutreten. Bis zu diesem Punkt dürften die Verhältnisse ähnlich liegen wie im islamischen Orient. Aber in Europa geht die Entwicklung weiter. Die umfangreichen Kolonisationsunternehmen des 12. Jahrhunderts machen es erforderlich, Bauern zu gewinnen, indem man ihnen in den neuen Dörfern größere Freiheiten bietet, und die Notwendigkeit, die Abwanderung der Bauern aus den alten Dörfern zu bremsen, führt dazu, daß ihnen auch dort Konzessionen gemacht werden. Diese Situation — in den germanischen Ländern verbunden mit der Funktion der Bauern im Rechtswesen, in den Ländern unter überwiegend romanischem Einfluß verbunden mit den alten Traditionen kommunaler Organisation — ermöglicht es der Dorfgemeinschaft, in gewissen Grenzen zum gleichberechtigten Partner und Gegenspieler des Grundherrn zu werden. Es kommt hier und da zu Verträgen zwischen Dörfern und Grundherren über die grundherrlichen Rechte. Aus der Dorfgemeinschaft entwickelt sich die Landgemeinde als eigenständige kommunale Einheit.[20]

Die von den Bauern errungenen Vorteile dürfen auf keinen Fall überschätzt werden. Sie galten von Ort zu Ort in unterschiedlichen Graden und beendeten nirgends die Macht der Grundherren. Wo diese

---

[20] DUBY: *L'économie rurale.* 477 ff.; THEODOR MAYER: *Vom Werden und Wesen der Landgemeinde.* In: *WdF* 416, 331 ff.; BADER.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000687

stärker zurückgedrängt wurde, trat an ihre Stelle die Macht der dann entstehenden Territorialstaaten. Die Bauern hatten weiterhin Steuern zu entrichten, und vor allem blieben sie in wirtschaftlicher Abhängigkeit. Nach wie vor wurde ihnen ein erheblicher Teil ihrer Produktion weggenommen. Und doch waren die Zügel ein wenig gelockert worden. Ein so sachlicher, so unermüdlich mit den Fakten ringender Forscher wie GEORGES DUBY kommt zu dem Schluß, daß das Regime der Grundherrschaft sich nach der Mehrzahl der Quellen als „sehr günstig für die bäuerliche Landwirtschaft" erwiesen hat, gleichgültig ob für ‚Freie' oder ‚Unfreie': „Les hommes qui ont poussé aux XIe et XIIe siècles le rendement de la culture, et qui ont conquis tant de champs sur les terres en friches, n'avaient point apparemment le sentiment de peiner pour le seul profit d'un maître." Die Verminderung des Drucks auf die Bauern war die erfolgreichste Investitionsmethode der Grundherren; sie war nach dem Urteil DUBYS die wichtigste Triebkraft des einsetzenden landwirtschaftlichen Wachstums, das dann den allgemeinen Aufschwung der europäischen Wirtschaft ermöglichte, der allerdings von den Städten angeführt wurde.[21]

Dabei ist auch noch einmal der oben skizzierte rechtliche Aspekt der ruralen Situation von Bedeutung. Die Fachgelehrten betrachten heute weitgehend die rechtliche und institutionelle Entwicklung der europäischen Stadt in engem Zusammenhang mit der entsprechenden Entwicklung auf dem Lande. Der Grundsatz, daß der Unfreie nach einjähriger Ansässigkeit in der Stadt frei werde, entspricht der ‚Rodungsfreiheit' des Neusiedellandes.[22] Die Theorie GEORG VON BELOWS (1889), die die Stadtgemeinde direkt von der Landgemeinde ableiten wollte, gilt zwar heute als überholt, doch wird weiterhin akzeptiert, daß beide aus denselben Wurzeln erwachsen und parallel entstanden sind.[23]

Hier wird der Unterschied zur Gesellschaft des islamischen Orients besonders deutlich. Das islamische Gesetz kennt keine kommunalen

---

[21] DUBY: *L'économie rurale.* 446; ders.: *Guerriers.* 237 ff. Vgl. OTTO BRUNNER. In: *WdF* 416, 19: „Der mittelalterliche Feudalismus, Grundherrschaft und Hufenbauerntum erweisen sich als höchst ‚fortschrittliches' Element."

[22] HEINRICH MITTEIS: *Über den Rechtsgrund des Satzes „Stadtluft macht frei".* In: Carl Hase (Hrsg.): *Die Stadt des Mittelalters.* II. *WdF* 244. Darmstadt ²1976, 182 ff.; DUBY: *Guerriers.* 273.

[23] *WdF* 244, 55 f., 185, 201; *WdF* 416, 20, 205, Anm. 36, 350, 365, 372, 438; DUBY: *L'économie rurale.* 322 f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000688

Institutionen, weder urbane noch rurale. Zwar wissen wir, daß die islamische Stadt sich trotzdem Institutionen geschaffen hat: Berufsorganisationen, aus denen später Zünfte hervorgingen; die milizähnlichen *fityān*, *ʿayyārūn* und *aḥdāṯ*; den *raʾīs* als Stadtoberhaupt.[24] Aber es ist klar, daß diese sich an Kontinuität und rechtlicher Verankerung nicht mit denen der europäischen Stadt zu messen vermögen. Ebenso ist klar, daß hierin eine Schwäche der islamischen Gesellschaft liegt.

Daß auch die Dörfer des islamischen Orients ein Gewohnheitsrecht sowie eine genossenschaftliche Verfassung und entsprechende Institutionen besitzen, versteht sich von selbst. Allerdings sind sie noch nicht einmal für die Neuzeit eingehend erforscht worden — im Gegensatz zu denen der Beduinenstämme, mit denen übrigens Zusammenhänge bestehen, da die Grenze zwischen Bauern- und Beduinentum durchaus nicht immer unverrückbar und unüberschreitbar ist. Eine genaue Untersuchung der modernen Verhältnisse würde in gewissem Umfang sogar Rückschlüsse auf das Recht und die Verfassung des mittelalterlichen Dorfes erlauben. Sonst freilich scheint die Forschung hier am völligen Fehlen von Quellen zu scheitern. Und das Fehlen von Quellen darf man wohl bereits als einen Beweis für die relative Schwäche und die mangelnde rechtliche Verankerung der ruralen Institutionen des islamischen Mittelalters werten. Es gibt kein Hof- und kein Dorfgericht. Das Gewohnheitsrecht ist ständig konfrontiert mit der religiös sanktionierten *Šarīʿa* (das Römische Recht, das in Europa ein ähnliches Übergewicht haben könnte, ist seit dem Ende des Römischen Reiches in den Hintergrund gedrängt worden und gewinnt erst später wieder hervorragenden Einfluß). Die beherrschende Rolle der *Šarīʿa* und ihre städtische Orientierung hängen wiederum mit der Stärke der Stadt zusammen.

Die unterschiedliche Entwicklung in Europa und im Orient ist weder aus dem Unterschied der Menschen zu erklären (die orientalischen Völker haben im Verlauf der Geschichte gewiß nicht geringere landwirtschaftliche Leistungen vollbracht als die europäischen) noch aus dem der Religionen (die sich vielmehr in zahlreichen Punkten verblüffend

---

[24] Außer den bekannten Arbeiten CLAUDE CAHENS — besonders *Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie musulmane du moyen âge*. In: Arabica V (1958), 225 ff., VI (1959), 25 ff., 223 ff. — Vgl. AXEL HAVEMANN: *Riʾāsa und qaḍāʾ*. Freiburg im Breisgau 1975.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000689

ähneln). Geographische Unterschiede haben Gewicht: im Orient gab es nicht mehr viele Möglichkeiten, durch Rodung von Wäldern neues Kulturland zu gewinnen und so der Landwirtschaft zu weiterer Entfaltung zu verhelfen. Hiermit ist aber auch die geschichtliche Entwicklung berührt, die im Orient früher begonnen hatte und weiter fortgeschritten war als in Europa. Von noch fundamentalerer Bedeutung scheint indessen ein anderes Element dieser Entwicklung zu sein: die ununterbrochene Dominanz der Stadt. Sie dürfte erheblichen Einfluß darauf gehabt haben, daß der rurale Gesellschaftssektor nicht noch einmal ausreichende Kraft gewinnen konnte, um einen Aufschwung der gesamten Gesellschaft zu tragen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000690

NEUES MATERIAL ZUR „AUSA-CHRONIK"

VON

EWALD WAGNER

Das muslimische Reich in Äthiopien, das sich Aḥmad Grañ auf seinen zahlreichen Feldzügen erobert hatte, zerfiel nach dem Tode seines Gründers im Jahre 1543 rasch wieder. Der muslimische Reststaat um Harar litt nicht nur unter inneren Auseinandersetzungen und der Bedrängnis durch die Christen, sondern vor allem unter dem Ansturm der Galla-Expansion, die auch den Christen zu schaffen machte. Um seinen Regierungssitz dem Zugriff der Galla nicht mehr in dem Maße wie zuvor auszusetzen, verlegte der Imām Muḥammad Gāsā I. 1576 die Hauptstadt von Harar nach Ausa im Danākil-Gebiet. Harar wurde von jetzt ab nur noch durch einen Gouverneur verwaltet.

Über die Geschichte des muslimischen Staates von Ausa hat ENRICO CERULLI[1] 1931 zwei Fragmente veröffentlicht, denen er den Namen *Cronaca dell'Aussa* gab und die bisher die einzigen Quellen zur Geschichte dieses islamischen Staates auf abessinischem Boden sind.

Während meines Aufenthalts in Harar im Jahre 1972 konnte ich Abschriften zweier weiterer Handschriften der Ausa-Chronik erwerben.[2]

---

[1] *Frammenti di una Cronaca dell'Aussa* innerhalb seines umfangreichen Aufsatzes: *Documenti arabi per la storia dell'Etiopia.* In: Memorie della R. Accademia Nazionale dei Lincei. Cl. di scienze morali, storiche e filologiche. Anno 328 = Ser. 6, Vol. 4, Fasc. 2 (1931), 39-101, hier S. 70-87, wiederabgedruckt in: ENRICO CERULLI: *L'Islam di ieri e di oggi.* Roma 1971, 135-206, hier S. 173-95. Ich zitiere nach der Erstveröffentlichung.

[2] Es handelt sich um die Blätter 16b - 21a eines Schulheftes, das ich am 16. Oktober 1972 von Aḥmad ʿAbdarrāḥmān erwarb, der es für mich kopiert hatte. Eine Beschreibung dieser Hs. findet sich in meiner Arbeit *Legende und Geschichte. Der Fatḥ Madīnat Harar von Yaḥyā Naṣrallāh hrsg., übers. u.erl.* Wiesbaden 1978, §. 14 der Einleitung. Die Hs. wird im folgenden mit R bezeichnet. Die andere Hs. wurde für mich von ʿAbdalmuhaimin ʿAbdannāṣir kopiert (zu ihm vgl. EWALD WAGNER: *Eine Liste der Heiligen von Harar.* In: ZDMG 123 [1973], 269-92, hier S. 270-71) und von mir am

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000691

Meine Hoffnung war es natürlich gewesen, mit Hilfe dieser neuen Texte die Lücke zwischen den beiden CERULLIschen Fragmenten zu füllen. Diese Hoffnung hat sich leider nicht erfüllt. Meine Handschriften bieten zwar einen durchgehenden Text, schließen aber den Anfang des zweiten Fragments direkt an das Ende des ersten an. Der Inhalt zeigt jedoch klar, daß hier eine Lücke ist. Trotzdem sind die neuen Texte nicht wertlos. Sie geben nämlich einmal einigen Aufschluß über die Entstehung der Chronik selbst, zum anderen korrigieren sie zahlreiche Einzelheiten unserer bisherigen Kenntnis der Geschichte von Ausa und informieren uns vor allem darüber, daß der Staat von Ausa mindestens hundert Jahre länger existiert hat, als wir bisher annehmen konnten.

Bereits CERULLI[3] hatte vermutet, daß die Ausa-Chronik irgendwie mit der von ihm in dem gleichen Aufsatz veröffentlichten *Storia dei Re* zusammenhinge, die die Geschichte Harars zwischen Nūr b. Muǧāhid und Muḥammad Gāsā I. schildert. Unsere Texte, die beide die Königsgeschichte auch enthalten, zeigen nun, daß es sich in Wahrheit um das gleiche Werk handelt. Und zwar bringen meine beiden Texte zunächst die Hauptversion der Königsgeschichte, die bei CERULLI: 55, Z.8 endet, schließen daran aus den von CERULLI *Varianti della Storia dei Re* genannten Texten das Fragment S. 64, 6-10 an, worauf das erste Fragment der Ausa-Chronik folgt. Daß es sich hierbei nicht um eine sekundäre Aneinanderreihung ehemals unabhängiger Texte handelt, sieht man daraus, daß syntaktische Verbindungen (rückweisende Pronomina) zwischen dem Ende der Königsgeschichte und dem Anfang der Ausa-Chronik bestehen. CERULLI, der das nicht wußte, hat dadurch den Anfang der Ausa-Chronik völlig mißverstanden. Da uns in Abū Bakr b. Muḥammad b. Ḥusain b. Muḥammad b. ᶜAlawī Šanbal Bā ᶜAlawī, von dem auch in

---

1.11.1972 erworben. Es handelt sich um ein Schulheft („Exercise Book") von 16 Bl. (15,5 × 20 cm; Schriftspiegel: 12,5 × 16 cm), mit 22 Zeilen liniert. Bl. 2a - 12a sind in einem Nasḫī mit Ruqᶜa-Zügen mit blauem Kugelschreiber auf jeweils 20 Zeilen beschrieben. Der Text ist bis auf die nichtarabischen Eigennamen unvokalisiert. Die Hs. wird im folgenden mit M bezeichnet. Der CERULLIsche Text hat die Sigle C. Eine weitere Hs. befindet sich im Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa, unter der Signatur 320. Da sie auch von ᶜAbdalmuhaimin ᶜAbdannāṣir geschrieben wurde, dürfte sie die gleiche Vorlage wie M haben. Ich glaube deshalb auf sie hier verzichten zu können.

[3] S. 73 Anm. 2.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000692

Ostafrika verbreiteten Šarīfengeschlecht der Bā ᶜAlawī aus Ḥaḍramaut[4], der Autor der Königsgeschichte bekannt ist, kennen wir somit auch den Autor der jetzt allerdings nicht mehr als selbständiges Werk zu betrachtenden Ausa-Chronik.

Die neuen Texte geben uns aber auch Auskunft über die Abfassungszeit der Königsgeschichte und Ausa-Chronik und damit der Wirkenszeit des Autors; denn beim Regierungsantritt des Imām Muḥammad b. ᶜĪsā heißt es in einem in C fehlenden Satz: „Und er war der erste der Vorfahren der Imāme, die bis zum heutigen Tage im Jahre 1177 (1763/64) in Ausa vorhanden sind". Das heißt, daß die Geschichte im Jahre 1763/64 verfaßt wurde, d.h. ziemlich genau hundert Jahre nach dem Datum des letzten Ereignisses, das sie nennt.

Mit dem Jahre 1763/64 haben wir aber auch ein wichtiges historisches Datum; denn es zeigt uns, daß der Staat von Ausa noch mindestens hundert Jahre über das Ende der Ausa-Chronik hinaus existiert haben muß und nicht, wie man bisher annahm, bald dem Ansturm der Galla und Danākil erlag. Es ist sogar anzunehmen, daß sich seine inneren Verhältnisse stabilisierten; denn während vorher dauernde Usurpationen die regierende Familie ständig wechseln ließen, blieb jetzt eine Dynastie an der Herrschaft.

Die übrigen Korrekturen zur Geschichte Ausas betreffen meist minder wichtige Einzelheiten; vor allem im letzten Teil der Chronik verschieben sich viele Daten. Für mich stellt sich die Frage, wie diese Korrekturen am besten zu veröffentlichen seien. Am exaktesten wäre es zweifellos, den arabischen Text mit vollem Apparat und einer neuen Übersetzung zu publizieren. Die dadurch entstehenden Kosten würden aber in keinem Verhältnis zu den doch immerhin bescheidenen neuen Erkenntnissen stehen. Am sparsamsten wäre sicherlich eine reine Korrekturliste zu der Cerullischen Übersetzung. Das hätte jedoch einen völlig unlesbaren Text ergeben. Ich habe mich deshalb entschlossen, auf die Wiedergabe des arabischen Textes zu verzichten, den Text aber in der korrigierten Form vollständig zu übersetzen, auch wenn sich längere Partien mit der Cerullischen Übersetzung decken. In den Anmerkungen habe ich dann auf alle Abweichungen von Cerulli aufmerksam

[4] Vgl. Cerulli: 65.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000693

gemacht, soweit sie von historischer Relevanz sind. Andere Varianten sind nur gelegentlich einmal genannt, um stark abweichende Übersetzungen zu begründen. Einen sachlichen Kommentar habe ich nur dort gegeben, wo von CERULLI Abweichendes oder über ihn Hinausgehendes zu sagen war. Für bei mir nicht erklärte Ortsnamen, Titel usw. bitte ich deshalb, die ausführlichen Anmerkungen von CERULLI nachzuschlagen.

Um den Zusammenhang zwischen Königsgeschichte und Ausa-Chronik klar werden zu lassen, beginne ich die Übersetzung bereits mit der am Ende der Königsgeschichte berichteten Verlegung der Hauptstadt nach Ausa durch Muḥammad Gāsā I.:

Danach übernahm der Imām Muḥammad b. Ibrāhīm Gāsā die Regierung und errichtete seinen (Regierungs)sitz im Lande Ausa. Er war der erste der Glaubenskämpfer, der dort seinen Sitz hatte. Das geschah im Ǧumādā II 984 (26.8.-23.9.1576).[5] Dort wurde er am Freitag, den 7. Ḏū l-Qaᶜda 991 (22.11.1583, war ein Dienstag) getötet.[6] Es tötete ihn der Warradāya[7] genannte Stamm der Galla — Gott erbarme sich seiner und der Toten der Muslime. Er hatte einen guten und vollkommenen Lebenswandel. Bei ihm versammelten sich die Glaubenskämpfer, die in Abessinien und bei den Galla waren, bis die Zahl seiner Kavallerie 600 Reiter mit ihren Pferden erreichte und (er) an Fußsoldaten tausend Mann und an Gewehren 70 Stück (hatte). Alle Stämme gehorchten ihm. Der König von Abessinien pflegte ihn zu fürchten wegen seiner Tapferkeit und seiner Hochsinnigkeit. Er besaß einen vollkommenen und guten Glauben[8] an die Prophetenabkömmlinge, speziell an die Familie Bā ᶜAlawī, und an die Šaiḫs.[9] Seinem Staatsschatz[10] stand

---

[5] R hat Ǧumādā I 984 und M Ǧumādā I 983. Da aber zuvor Ereignisse bis in den Ǧumādā II 984 berichtet werden, dürfte C mit Ǧumādā II 984 recht haben.

[6] Hier endet die *Storia dei Re*, CERULLI: 55, und es beginnt der Zusatz aus den Varianten 64, Z. 6-10.

[7] Zu diesem Galla-Stamm vgl. CERULLI: 68 Anm. 3. R und M schreiben an mehreren Stellen ein *šadda* über dem *rā'*, was der Schreibung in älteren von CERULLI zitierten Quellen entspricht. Deshalb ist die Lesung Warradāya der von C Wardāya vorzuziehen.

[8] RM *ᶜaqīda*: C *ᶜuqda*.

[9] Hier endet der Zusatz zur *Storia dei Re*, CERULLI: 64, Z.10, und es schließt die *Cronaca dell'Aussa* CERULLI: 70, an.

[10] RM *ḫizānatihī*: C *ḫizānah*. Da für CERULLI der Text hier neu anfängt, konnte er nicht erkennen, daß er sich weiterhin auf Muḥammad Gāsā bezieht. Er übersetzt deshalb: „E fu contro Ḫizānah Zuḥl(?) ibn ᶜAbdallāh l'abissino, il cui segretario era Kabīr...".

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000694

Zuḫal[11] b. ᶜAbdallāh al-Ḥasanī[12] vor, und sein Sekretär war der Kabīr Ḥāmid b. Ibrāhīm al-Ǧindabalī. Derjenige, den[13] er in Zailaᶜ als Gouverneur einsetzte, war der Garād Lādūh.[14] Dann setzte ihn dort der Eunuch Nūr ab. Dieser war es, mit dessen Hilfe die Zerstörung von Zailaᶜ durch die Somali und durch einen anderen Mann namens ᶜUmardīn Sīma Garād stattfand. (Letzterer) hatte sich (zuvor) dem genannten Imām (Muḥammad Gāsā[15]) widersetzt und war (dann) zu den Somali geflohen. Er entsprach ihrem Wunsch und führte sie zu der genannten Stadt (Zailaᶜ) — Gott, der Erhabene, möge sich seiner nicht erbarmen und ihm keine Vergebung zuteil werden lassen! Er vergewaltigte die Frauen und Mädchen, besonders in den Häusern der Šaiḫs und Šarīfen — Gott möge Schande, Erniedrigung und Plünderung über sie (die Somali) verhängen! Dann entfernte der Imām (Muḥammad Gāsā) den Garād Nūr[16] und setzte den Garād Zuḫal[17] Lādūh wieder in Zailaᶜ ein. Dort blieb er, bis er in die Barmherzigkeit Gottes, des Erhabenen, aufgenommen wurde.

Nach der Ermordung des genannten Imāms (Muḥammad Gāsā) übernahm sein Schatzmeister[18], der Qufla-Gōtā[19] Zuḫal am zweiten Tage nach[20] dem Tode des Imāms die Regierung. Das war der Samstag, der 8. des heiligen Ḏū l-Qaᶜda (23.11.1583, war ein Mittwoch). Während

---

[11] Der öfter vorkommende Name wird in RM Zuḫal, Zaḫal und Zuḫal vokalisiert und punktiert. Die letztere Form ist die häufigste.

[12] RM al-Ḥasanī: C al-Ḥabašī.

[13] R *wallāhu*: C *wallāhum*, M *wallā*.

[14] RM Lādūh: C Lādū.

[15] Gegen CERULLI: 73 Anm. 2 ist hier zweifellos Muḥammad Gāsā gemeint. CERULLI wurde zu seiner abweichenden Interpretation wohl dadurch geführt, daß er den Passus über die Nachfolge Muḥammad Gāsās mißverstand, vgl. unten Anm. 20.

[16] Dieser Satz fehlt in C.

[17] Diesen Zusatznamen zu Lādūh geben RM an dieser Stelle an. Auf alle Fälle ist Zuḫal Lādūh nicht mit dem oben genannten Schatzmeister Zuḫal b. ᶜAbdallāh identisch.

[18] RM *ḫāzinuhū*: C *ḫizāna*.

[19] CERULLI: 73 Anm. 5 liest *qafil-gōta* und leitet es von *gōta* „Herr" (amh. *gētā*, har. *goftā* usw.) und arab. *qāfila* „Karawane" ab, also ursprünglich „Karawanenführer". RM vokalisieren mehrmals *qufla-gōtā*. Es liegt also arab. *qufl* „Schloß, Riegel" zugrunde. „Herr über das Schloß" paßt auch besser für einen Schatzmeister.

[20] *fī l-yaum aṯ-ṯānī min* fehlt in C. Deshalb stimmten für CERULLI die Daten nicht überein, und er hatte Zweifel an der Identität von dem „genannten Imām" und Muḥammad Gāsā, vgl. oben Anm. 15.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000695

seiner Herrschaft bemächtigten sich die Galla des Landes Ausa und belagerten die Leute in den beiden Städten Farfar[21] und Warāba, so daß die Leute und Glaubenskämpfer nur noch nachts von Farfar nach Warāba hinübergehen konnten. Die Leute gerieten in äußerste Bedrängnis, so daß — wie der Schreiber sagt — (ihnen) die Herzen bis an die Kehlen (schlugen). Als dann die Leute vom Berge Warāba ermüdeten, schickten sie zu einem Manne namens ᶜAbbās b. Kabīr Muḥammad von den Leuten von Bālē. Dieser zog zu ihnen, und sie machten ihn zum Wazīr, so daß er in Ausa unter dem Bruder des Imāms Muḥammad (Gāsā), dem Märtyrer, stehe. (Dieser) Bruder[22] des erwähnten Imāms befand sich in der Stadt Harar. Sein Bruder (Muḥammad Gāsā I.) hatte ihn (dorthin) geschickt und zu seinem dortigen Wazīr (=Gouverneur) gemacht.

Die Leute vom Berge Warāba hielten nun zu[23] dem Wazīr ᶜAbbās (b. Kabīr Muḥammad) und dem Garād ᶜUmar Sīma Garād. Die Leute von Warāba hatten nämlich mit ihm Frieden geschlossen.[24] Der Amīr

---

[21] So ständig in RM gegen Farfara in C.

[22] Dieser Bruder, dessen Name hier nicht genannt ist, hieß wie sich weiter unten herausstellt, auch Muḥammad. Gleiche Namen für Brüder sind in der polygamen muslimischen Gesellschaft nicht selten.

[23] RM *lazimū lil-wazīr*: C *lazimū l-wazīr*, das CERULLI mit „assalirone il wazīr" übersetzt. Auch sonst gibt CERULLI *lazima* mit „assalire" oder „attaccare" wieder, eine Bedeutung, die ich nirgends finden konnte und die auch Herr Prof. Dr. MANFRED ULLMANN in seinen Sammlungen zum Buchstaben *lām* für das Klassisch-Arabische nicht nachweisen kann (briefliche Mitteilung v. 2.4.77). Trotzdem dürfte CERULLI für den vorliegenden Text an den meisten Stellen mit seiner Übersetzung recht haben, da sich sonst kein Sinn ergibt. Hier allerdings möchte ich für die normale Bedeutung von *lazima* plädieren, da die Leute von Warāba den ᶜAbbās ja gerade erst zu sich gerufen und zu ihrem Wazīr gemacht hatten. Vielleicht spricht hierfür auch die in RM überlieferte Konstruktion mit *li-*, obwohl *lazima* auch in seiner normalen Bedeutung „anhangen, sich halten an" gewöhnlich mit dem Akkusativ konstruiert wird. Nach der Entwicklung einer „feindlichen" Bedeutung war es aber vielleicht nötig, die „freundliche" durch die Konstruktion mit *li* — davon abzugrenzen.

[24] Die Stelle ist unklar. Ich habe die Lesung C Garād ᶜUmar Sīma Garād übernommen, da ich vermute, daß es sich um den ᶜUmardīn Sīma Garād handelt, der unter Muḥammad Gāsā mit Hilfe der Somalis Zailaᶜ geplündert hatte. Dazu paßt dann für das folgende die Lesung von R *wa-taṣālaḥū maᶜahū*; denn es handelt sich ja um einen Feind Ausas, mit dem erst Frieden zu schließen war. Nun nennt aber R zuvor nicht Garād ᶜUmar Sīma Garād, sondern al-Garād ᶜUmar Karsaya Garād (so auch M) als Verbündeten des ᶜAbbās, also wohl eine andere Person. Dazu würden dann im folgenden besser die Lesungen von C *wa-tanṣaḥū lahū* oder M *wa-naṣaḥū maᶜahū* passen. Für meine Mischlesung spricht aber, daß später auch der Eunuch Garād Nūr, ein Bundesgenosse des ᶜUmardīn Sīma Garād, im Dienste des ᶜAbbās auftritt. Offensichtlich hatte der aus Bālē stammende ᶜAbbās bessere Beziehungen zu den Somali und denjenigen, die mit ihnen gemeinsame Sache machten als die aus Harar stammenden Imāme von Ausa.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000696

Zuḫal war (also) in Farfar und der Wazīr ᶜAbbās am Berge Warāba. Keiner von beiden konnte[25] einen Sieg über den anderen erringen[26], bis Gott den Sulṭān Aḥmad b. Abī Bakr Gāsā, den väterlichen Onkel des Märtyrerimāms (Muḥammad Gāsā I.), unter ihnen erscheinen ließ.

Der Wazīr ᶜAbbās zog vor ihm fliehend nach Zailaᶜ ab. Er traf in dem genannten Hafen kurz vor Mittag ein und blieb den Rest des Tages und die halbe Nacht dort. Als ihn die Nachricht erreichte, daß der Garād Yūsuf[27] mit einer Anzahl von Reitern und Fußsoldaten angekommen sei, da zog er noch in der gleichen Nacht aus Zailaᶜ in Richtung Harar, weil er zu dem Bruder des großen Imāms wollte. Er kam in Harar an und zog mit dem Imām Muḥammad b. Ibrāhīm (Gāsā II.), dem Bruder des großen Märtyrerimāms (Muḥammad Gāsā I.), nach Ausa. Ihre Ankunft in Ausa fand am 3. des einzigartigen Raǧab des genannten Jahres[28] statt. Er (Muḥammad Gāsā II.) griff seinen Onkel, den Sultān Aḥmad, an[29] (und besiegte ihn). Preis dem, der die Herrschaft gibt, wem er will, und nimmt, wem er will!

Zu Beginn seiner (d.h. Muḥammad Gāsās II.) Herrschaft verbreitete er Gerechtigkeit und alle Muslime freuten sich darob. Die Nachricht (von seiner Machtübernahme) erreichte den beschützten Hafen Zailaᶜ am 10. des einzigartigen Raǧab (18.7.1584). Was den Wazīr ᶜAbbās b. Muḥammad anlangt, so vertraute der genannte Imām Muḥammad (Gāsā II.) ihm sich selbst, sein Vermögen und seine Familie an. Er verlieh ihm das Wezirat und stellte ihn an die Spitze des ganzen Heeres.

---

[25] Die Lücke in C besteht nur aus den Worten *lam yumkin.*

[26] Während der Belagerung der beiden Städte befand sich der Herrscher Zuḫal in Farfar. Als die Einwohner von Warāba dem Druck der Galla nicht mehr standhalten konnten, holten sie sich offensichtlich gegen den Willen von Zuḫal den ᶜAbbās als Wazīr und erkannten gleichzeitig den nicht am Ort befindlichen Muḥammad b. Ibrāhīm Gāsā II. als Imām an, d.h. sie sagten sich von Zuḫal los. So kam es neben der Belagerung durch die Galla auch noch zum Konflikt zwischen den beiden belagerten Städten.

[27] Sonst nicht bekannt. Offensichtlich ein Offizier Aḥmad b. Abī Bakr Gāsās.

[28] Da der Raǧab vor dem Ḏū l-Qaᶜda liegt, kann es sich nicht um das genannte Jahr handeln. Gemeint ist das folgende Jahr 992, also der 11.7.1584.

[29] Ich habe hier Cerullis Übersetzung „ed attacò lo zio" für *wa-lazima ᶜammahū* übernommen, bin mir aber nicht klar, ob man nicht vielleicht auch hier die ursprüngliche Bedeutung von *lazima* (vgl. Anm. 23) annehmen und nach einer Konjektur in *wa-lazimahū* (oder: *wa-lazima lahū*) *ᶜammuhū* mit „und sein Onkel schloß sich ihm an" übersetzen sollte; denn später (vgl. Anm. 41) fällt Aḥmad im Dienste Muḥammad Gāsās II.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000697

Sooft der Imām unter den Soldaten besonders gute sah, gab er sie dem Wazīr ᶜAbbās.

Dann aber übte er (der Wazīr ᶜAbbās) Verrat an dem genannten Imām Muḥammad (Gāsā II.), betrog (ihn) und hinterging ihn. Er und der Garād Allāh-Satᵓ[30] Limintī (?) Ibrāhīm und Walad Ğauhar — diese waren seine Helfer — griffen den Imām Muḥammad an. Der genannte Wazīr ᶜAbbās übernahm die Herrschaft am Mittwoch, den 13. Ğumādā II 933 (12.6.1585, war ein Donnerstag). Den genannten Imām (Muḥammad Gāsā II.) schickte er (als Gefangenen) an den Herrn der Stadt Harar, den Amīr Saᶜdaddīn.[31] Das geschah in der Nacht des Donnerstag, des 4. des einzigartigen Rağab des genannten Jahres (Nacht vom 1. zum 2.7.1585, letzterer war ein Dienstag.)

Dann floh der genannte Imām (Muḥammad Gāsā II.) aus der Stadt Harar zu dem beschützten Hafen Zailaᶜ in der Nacht zum Freitag, der ersten Nacht des heiligen Ḏū l-Qaᶜda (25.10.1585, Wochentag stimmt). In Zailaᶜ drang er am Mittwochmorgen, dem 13. des genannten Monats des Jahres 993 (6.11.1585, Wochentag stimmt) ein. Mit ihm waren eine Menge von Harla[32], die seine Helfer und Bundesgenossen bildeten. Er griff den Eunuchen Garād Nūr an. ᶜAbbās hatte ihn zum Gouverneur von Zailaᶜ gemacht[33] und (dieser) war mit ihm ein Bündnis (mit der Bedingung) eingegangen[34], daß er, wenn der Imām nach Zailaᶜ kommen sollte, ihn zerstören[35] und angreifen solle. Aber Gott — er ist gepriesen und erhaben — schenkte dem Imām Muḥammad (Gāsā II.) den Sieg über den Garād Nūr. Am Freitag den 15. des heiligen Ḏū l-Qaᶜda

---

[30] M ergänzt hinter dem Namen in Klammern ᶜAṭāᵓallāh, was CERULLIS Interpretation des Namens (S. 75 Anm. 3) bestätigt.

[31] Dieser sonst unbekannte Saᶜdaddīn war entweder von Muḥammad Gāsā in Harar zum Gouverneur eingesetzt worden, als dieser selbst die Stadt verließ, um die Herrschaft in Ausa zu übernehmen, und hatte jetzt wenigstens offiziell die Seite gewechselt, oder es handelte sich bereits um einen neuen, von ᶜAbbās eingesetzten Gouverneur. Es spricht einiges für das erstere. Sonst hätte er sicher Muḥammad Gāsās schnelle Flucht verhindert.

[32] Zu ihnen vgl. neuerdings ULRICH BRAUKÄMPER: *Mündliche Überlieferungen als Quellenmaterial für die Rekonstruktion der mittelalterlichen Völkerverhältnisse in Südost-Äthiopien.* In: Paideuma 22 (1976), 85-95, hier S. 92-93.

[33] Vgl. dazu Anm. 24.

[34] RM *ḫālafahū*: C *ḫālafahū.*

[35] RM *yaḫribuhū*: C *yḫrbhw.*

(8.11.1585, Wochentag stimmt) brachte er (der Imām Muḥammad Gāsā II.) ihn (den Eunuchen Nūr als Gefangenen) mit sich hinauf nach Ausa. Er drang am 1.[36] des heiligen Ḏū l-Ḥiǧǧa (24.11.1585) in die Stadt Ausa ein und nahm das ganze Land in Besitz. Das Volk gehorchte ihm sofort. Preis dem, der die Herrschaft gibt, wem er will, und nimmt, wem er will! Er ist der Wissende und Kundige.

Der Wazīr ᶜAbbās floh mit seinen Genossen [37]nach Harar. Da schickte der Imām Muḥammad zu dem Herrn von Harar (Saᶜdaddīn) und sagte, daß er den Wazīr ᶜAbbās und seine Leute angreifen und zu ihm zurückschicken solle.[37] Da schickte er sie zu dem erwähnten Imām (Muḥammad Gāsā II.). Der hackte ihnen Hände und Füße ab. Das ist die Strafe für Verräter und Übeltäter! Daraufhin huldigten sie dem genannten Imām, wollten ihn (aber insgeheim) töten. Da schickte sie der Imām in ein vom Wasser abgeschnittenes Land, und sie starben vor Durst.

Nachdem er (Muḥammad Gāsā II.) dann seine Herrschaft gefestigt hatte, vernachlässigte[38] er seine Untertanen. Die Stärke der ᶜOda ᶜAli[39] trat zutage. Sie betrieben Wegelagerei und beraubten alle Karawanen auf der Straße nach Ausa. Keiner zog gegen sie aus. Die *Maᵓḥiḍa*[40] war schwach. Ungefähr zehn ihrer (d.h. der Leute von Ausa) wurden getötet, darunter sein (d.h. Muḥammad Gāsās II.[41]) väterlicher Onkel, der

---

[36] Die Tagesangabe fehlt in C, wird von CERULLI aber trotzdem übersetzt. Es handelt sich also offensichtlich um einen Druckfehler.

[37-37] Hier ist in C eine Lücke.

[38] RM *ġafala ᶜan*: C *ġafara li-*.

[39] CERULLI: 76 Anm. 6 liest Aḏāᶜil und hält diesen alten Namen der Danākil für einen arab. Plural von Adal. Er glaubt, daß die Form Odā ᶜAlī, mit der heute die Somali der Gegend von Harar die Danākil bezeichnen, eine volksetymologische Entstellung sei. Immerhin haben die Hss. M und R auch an mehreren Stellen Vokalisationen wie ᶜOdaᶜali und ᶜOdaᶜila und bei Babile gibt es ein Dorf, das die beiden Elemente in umgekehrter Reihenfolge hat: Ilaᵓoda, vgl. EWALD WAGNER: *Three Arabic Documents on the History of Harar*. In: Journal of Ethiopian Studies 12 (1974), 221 Anm. 36, u. S. 224.

[40] CERULLI liest mit C *Maᵓḥaḍ* und versieht dieses Wort mit einem Fragezeichen. Nachᶜ Abdalmuhaimin ᶜAbdannāṣir war die *maᵓḥiḍa* in späterer Zeit eine somalische Kampftruppe innerhalb der Leibgarde des Emirs von Harar. Es ist anzunehmen, daß sie hier eine ähnliche Funktion am Hofe des Imām von Ausa hatte.

[41] Hieraus geht hervor, daß Aḥmad b. Abī Bakr (entweder nach einer militärischen Niederlage oder kampflos, vgl. Anm. 29) in den Dienst seines siegreichen Neffen trat, für ihn die ᶜOdaᶜali bekämpfte und dabei fiel.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000699

Sulṭān Aḥmad b. Abī Bakr, Zuḫal (b. ᶜAbdallāh al-Ḥasanī),[42] Yūsufāy, der Hēgan Hāšim[43] u.a.[44]. Der genannte Imām (Muḥammad Gāsā II.) starb in der Stadt Farfar im Lande Ausa in der Nacht zum Freitag, den 27. Ǧumādā II 997 (13.5.1589, war ein Samstag).[45] Der Grund für seinen Tod war ein Zauber in seinem Bauch — Gott, der Erhabene, sei ihm und den toten Muslimen gnädig!

Am Tage, an dem der Imām starb, wurde dem Wazīr ᶜAbbās b. Abbōye[46] gehuldigt. In seiner Zeit kam es zu Aufruhr. Die Macht der Galla — Gott der Erhabene lasse sie im Stich! — erstarkte. Sie bemächtigten sich aller Karawanen der Muslime, die in ihrer Nähe waren. Deshalb verkürzte Gott seine Herrschaft. Er wurde am 20. des heiligen Ḏū l-Ḥiǧǧa des genanten Jahres (30.9.1589) abgesetzt.

Danach übernahm am gleichen Tag der Amīr Aḥmaddīn b. al-Garād Asmāʾaddīn die Regierung. Er ließ den Muḥammad b. Wasan Sagad[47], den Gouverneur von Zailaᶜ, frei, den ᶜAbbās (b. Abbōye) zuvor festgesetzt hatte. Der genannte Amīr Aḥmaddīn schickte ihn nach Zailaᶜ

---

[42] Auch Zuḫal hatte während des Streits zwischen Warāba und Farfar auf der Muḥammad Gāsā II. feindlichen Seite gestanden, mußte sich also inzwischen ebenfalls arrangiert haben.

[43] Yūsufāy ist sonst unbekannt. Hēgan Hāšim war von dem Vorgänger Muḥammad Gāsās I. zum Gouverneur von Ausa eingesetzt worden. Nachdem Muḥammad b. Naṣīr, der noch in Harar regierte, von den äthiopischen Nagūs Malak Sagad geschlagen worden war, bemächtigte sich 1575 ein Manṣūr b. Muḥammad b. Ayyūb Harars und verteidigte es gegen die Galla. Er geriet offensichtlich in Konflikt mit Hēgan Hāšim, den er am 1. Mai 1576 angriff. Manṣūr b. Muḥammad wurde bald darauf von seinen eigenen Leuten umgebracht und Muḥammad Gāsā I. übernahm die Regierung, vgl. Cerulli: 55 und 62. Da er seinen eigenen Regierungssitz nach Ausa verlegte, wurde das Amt des Gouverneurs von Ausa hinfällig.

[44] RM haben *wa-ġairuhū* statt der Wunschformel in C.

[45] RM haben den 17. Ǧumādā II. 997, was ein Mittwoch wäre.

[46] So nach RM. C hat Aboñ, was ebenfalls ein bekannter Name ist und somit auch möglich wäre. Die Lesung Abbōye macht die Identifikation mit dem Neffen und Wazīr Aḥmad Grañs, ᶜAbbās b. Aboñ unmöglich, die Cerulli in seinem Index zu *L'Islam di ieri e di oggi*: 473 „ᶜAbbās b. Abūn (wazīr, poi emiro)" mit Angabe der Stelle in der Ausa-Chronik und in der *Storia dei Re* vornimmt. Sie erscheint mir aber sowieso äußerst unwahrscheinlich. Jener ᶜAbbās b. Aboñ hatte bereits in den Kriegen Aḥmad Grañs in Tigrē einen hohen Rang, müßte 1589 also uralt gewesen sein. Außerdem bekleidete sein Sohn Ṭalḥa 1569-71 das Amt des Sultans von Harar. Wäre ᶜAbbās damals noch am Leben gewesen, hätte er sicher den Vorrang vor seinem Sohn gehabt.

[47] C Sagad: R Daḥal, M Daḥar.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000700

zurück. Es kamen die sieben Glaubenskämpfer von Tigre[48] zum Hafen Zaila^{c}, die vor dem König Taklū Baḥar Sagad[49], König von Äthiopien, geflohen waren. Sie waren: Ihr erster, dem der Vorrang bei der Erwähnung zukommt, war der heldenhafte Ritter, der Löwe Aurā^{c}ī Sa^{c}īd b. Gōmārī ^{c}Uṭmān. (Dann) der Garād ^{c}Umar b. Wasanē, der Garād Abū Bakr b. ^{c}Umarazāy[50], der Qufla-Gōtā Muḥammad Nūr, $^{\supset}$BR Walad ^{c}Addalīya, Maktūh und Muğāhid.[51] Nach ihrer Ankunft in Ausa beim Amīr Aḥmaddīn b. Asmā$^{\supset}$addīn, zog der genannte Amīr mit ihnen zu einer Razzia gegen die Galla aus — Gott, der Erhabene, lasse sie im Stich! Das war am Donnerstag, den 3. des heiligen Ḏū l-Qa^{c}da (des folgenden Jahres) (3.9.1590, war ein Montag). Zuerst war der (göttliche) Beistand bei den Muslimen. Sie töteten von den Galla viele Menschen, und die Galla sahen zu, daß sie den Rücken kehrten.[52] Dann aber konnte der Amīr Aḥmaddīn nicht mehr standhalten und wollte ohne Kampf in seine Stadt Ausa zurückkehren. Doch die Galla folgten ihnen (den Muslimen) mit etwa 100 Mann. Al-Aurā^{c}ī Sa^{c}īd b. Gōmārī ^{c}Uṭmān, der Garād ^{c}Umar (b. Wasanē), Maktūh und Muğāhid[53] wurden getötet. Gott gewährte ihnen das Martyrium. Viele Leute starben vor Durst. Und viele Leute blieben verschollen. Darunter der genannte Amīr Aḥmaddīn (b. Asmā$^{\supset}$addīn), sein Sekretär, der Kabīr Ḥāmid b. Ibrāhīm al-Ğindabalī[54], der Schatzmeister (*qufla-gōtā*) Baharṭabas[55], der gelehrte Faqīh, das kenntnisreiche Meer, die Quintessenz der Gelehrten, der Weise, der Vereiner von religiösem Gesetz und mystischer Wahrheit, der Faqīh

---

[48] Statt at-TGR in C haben RM al-baḥr, also „vom Meere her." Falls letzteres richtig ist, entfällt die Vermutung Cerullis, daß es sich um versprengte Soldaten der Armeen Aḥmad Grañs gehandelt habe.

[49] So in M geschrieben und vokalisiert. Ansonsten vgl. Cerulli: 77 Anm. 8.

[50] R Abū Bakr b. ^{c}Umrazāy: C Abū Bakr b. ^{c}Umrāzān, M ^{c}Umar Abū Bakr b. ^{c}Umrazāy.

[51] Die drei letzten Personen fehlen in C. Da vorher die Zahl der Flüchtlinge mit sieben angegeben war, haben RM den richtigen Text. Alle drei Personen sind anderweitig nicht bekannt.

[52] M *wa-hamma l-Gālla ^{c}alā an yawallū l-adbār*: R *wa-hamma l-Gālla an yuwallū*, C in der Lesung von Cerulli *wa-hum al-Gālla Wallō* „erano essi i Gāllā Wallō." Die Galla aus Wallō in Ausa, auf die Cerulli: 78 Anm. 5, zu recht als bemerkenswert hinweist, sind also aus der Geschichte zu streichen.

[53] Die beiden letztgenannten Personen fehlen in C.

[54] Er hatte schon Muḥammad Gāsā I. als Sekretär gedient, vgl. oben S. [5].

[55] So RM: C BḤRṬYS.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000701

Kabīr Ḥāmid b. ᶜAbdallāh — Gott, der Erhabene, sei ihm gnädig! Er verschaffe uns Nutzen durch ihn und lasse von seinem Segen auf uns kommen! Amen!

Nach ihm (dem Amīr Aḥmaddīn b. Asmāᵓaddīn) übernahm Nūr b. al-Garād ᶜUṯmān Saḫāwa[56] am 18. des genannten Monats (18.9.1590) die Regierung. Er festigte das Recht, zeigte Gerechtigkeit und machte das Falsche zunichte. Sein Lebenswandel war schön. Er übte im Diesseits Enthaltung und strebte nach dem Jenseits. Er verbot das Verwerfliche. Was war das doch für ein Mann! Gott der Erhabene erbarme sich seiner und möge ihm, stellvertretend für die Gemeinde Muḥammads, mit Gutem vergelten! Der genannte Amīr Nūr (b. al-Garād ᶜUṯmān Saḫāwa) wurde am Donnerstag, den 8. des guten Ṣafar 999 (6.12.1590, Wochentag stimmt) abgesetzt.

An diesem Tage und in dem genannten Monat übernahm der Imām Aḥmaddīn b. ᶜAbdassalām die Regierung. Das war der Donnerstag, der 8. des guten Ṣafar 999 (6.12.1590). Er festigte seine Stellung unter den Leuten, obwohl er die Untertanen vernachlässigte, die Genüsse liebte, das Gebet vernachlässigte, dem Weine und dem Trommelschlagen frönte und den Frauen zugeneigt war. Dies waren einige seiner Eigenschaften [57]und noch die geringfügigsten. Als Gott seine (lästerlichen) Reden hörte[57], da dauerte es nicht lange[58], da begann der heilige Ḏū l-Ḥiğğa (begann 20.9.1591) und der heldenhafte Ritter, der Löwe, der Vater der Waisen, der die Schwachen und Armen Liebende, der Ruhm der diesseitigen Welt und der Religion, der Amīr Abū Bakr b. ᶜUmarazāy[59] rebellierte gegen ihn.

Der Grund seiner Rebellion gegen ihn war, daß der Imām Aḥmad-(dīn) b. ᶜAbdassalām ihm befohlen hatte, die Karawane zum geschützten Hafen Zailaᶜ hinabzubrigen. Als sie zu dem Berge Warāba gekommen waren, nahm ihm der Imām diejenigen Truppen, denen er bereits befohlen hatte, daß sie mit ihm (mit Abū Bakr b. ᶜUmarazāy) hinunterge-

---

[56] Der zusätzliche Name Saḫāwa findet sich nur in R.

[57–57] Fehlt in C.

[58] RM *wa-mā huwa illā an*: C *ilā an*.

[59] Es handelte sich um einen der sieben vor dem äthiopischen König geflohenen Glaubenskämpfer, der die folgenden Gallakämpfe überlebt hatte, vgl. oben Anm. 50 und den dazugehörigen Text.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000702

hen sollten, wieder weg. Dann verlangte er von ihm auch noch seine Pferde. Da sagte der Garād Abū Bakr: „Meine Pferde sind müde." Da sagte der Imām zu ihm: „Kehre zurück! Ziehe nicht mit der Karawane aus!" Da wurde der Amīr Abū Bakr seiner überdrüssig. Er griff den Berg Warāba einige Tage an und stieg dann von dort zur Stadt Farfar hinab. Das war am Donnerstag, den 5.[60] Ḏū l-Ḥiǧǧa (24.9.1591, war ein Dienstag).[61]

Dann übernahm der Imām ᶜUmardīn al-Madaitī aš-Šāfiᶜī[62] im geehrten Šaᶜbān 1008[63] (16.2.-15.3.1600) die Regierung in Ausa.

Nach ihm übernahm der Imām ᶜUmar b. Ziyāda[64] im Ǧumādā II[65] 1020 (11.8.-8.9.1611) die Regierung. Der Imām ᶜUmar b. Ziyāda wurde am Dienstag, am Ende des heiligen Ḏū l-Ḥiǧǧa 1029 (der 24.11.1620 war der letzte Dienstag im Ḏū l-Ḥiǧǧa), abgesetzt.

Nach ihm übernahm der Imām Adrūḥ[66] b. Tadrūs am genannten Tage (24.11.1620) die Regierung. Gott segnete ihn und gab ihm um Muḥammad und seiner Familie willen Gerechtigkeit gegenüber den Untertanen ein. Das Datum [67]der Plünderung Zailaᶜs war zur Tageszeit des Freitag, des 7. Rabīᶜ II 1034 (17.1.1625, Wochentag stimmt).[67] Das Datum der Razzia des Imām Adrūḥ gegen die Warradāya-Galla war zur Tageszeit des Dienstag, den 12. Šawwāl 1035 (7.7.1626).[68]

---

[60] Fehlt in C.

[61] Hier endet das erste Fragment von C. In RM schließt ohne Absatz das zweite Fragment von C an. Obwohl RM somit den Anschein erwecken, daß ein durchgehender Text vorliege, ergibt sich doch aus dem Inhalt, daß hier eine Lücke ist. Einmal überspringen die Ereignisse neun Jahre, zum anderen wird die Auseinandersetzung zwischen Aḥmaddīn ᶜAbdassalām und Abū Bakr b. ᶜUmarazāy nicht zu Ende berichtet.

[62] So C. RM haben ᶜUmar b. Saᶜūd. C hat hier jedoch die richtige Form, da ᶜUmar al-Madaitī aš-Šāfiᶜī auch in einem anderen Text im Zusammenhang mit einem Vulkanausbruch im Jahre 1017 (1608) erwähnt wird, vgl. Cerulli: 87-88.

[63] R hat hier fälschlich 1020.

[64] So RM; C hat Ziyād. Was richtig ist, ist nicht zu entscheiden.

[65] So RM; C hat Ǧumādā I. Was richtig ist, ist nicht zu entscheiden.

[66] So RM; C Adraḥ. Ich kann nicht entscheiden, was richtig ist.

[67-67] Fehlt in C.

[68] So R. C hat 1030, was sicher falsch ist, da es vor dem vorherigen Datum liegt. M hat 1034. Ich habe bei der Wahl zwischen 1034 und 1035 das letztere vorgezogen, da dort der Wochentag stimmt. Hierdurch verschieben sich natürlich auch die folgenden Daten aus dem gleichen Jahr um fünf Jahre gegenüber den Angaben bei Cerulli, und der Anschluß an das erste Datum des Jahres 1036 wird hergestellt. Die chronologischen Überlegungen Cerullis: 83 Anm. 9, sind dadurch überflüssig.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000703

Sein (des Imām Adrūḥ) Bruder ᶜIzzaddīn wurde am Mittwoch, den 20. Šawwāl des genannten Jahres (15.7.1626, Wochentag stimmt) getötet. Der Garād Aḥmaddīn b. al-Garād Warāba zog zur Tageszeit des Montag, des 3.[69] Ḏū l-Qaᶜda des genannten Jahres (28.7.1626, Wochentag stimmt) zum Aufstand gegen den Imām Adrūḥ aus. Der Imām Adrūḥ besiegte ihn, und er floh nach Zailaᶜ. Er und der Garād Muḥammad b. al-Imām Aḥmaddīn trafen sich. Der Garād Muḥammad b. al-Imām Aḥmaddīn revoltierte (daraufhin in Zailaᶜ ebenfalls) gegen den Imām Adrūḥ. Der Garād Muḥammad (b. al-Imām Aḥmaddīn) zog von Zailaᶜ zur Tageszeit des Montag, des 22. Ḏū l-Ḥiǧǧa des genannten Jahres (14.9.1626, Wochentag stimmt) nach Ausa in der Absicht aus, den Imām Adrūḥ zu bekämpfen. Der Kampf zwischen ihnen fand zur Tageszeit des Mittwoch, des 1. des heiligen Muḥarram 1036 (22.9.1626, war ein Dienstag) statt. Der Imām Adrūḥ und der Garād Muḥammad wurden an diesem Tage getötet.

Nach ihnen übernahm der Imām ᶜUmardīn b. al-Amīr Aḥmaddīn zur Tageszeit des Donnerstag, des 2. Muḥarram 1036 (23.9.1626, war ein Mittwoch) die Regierung. Zur Tageszeit des 28. Ramaḍān des genannten Jahres[70] (12.6.1627) rebellierte der Garād Muḥammad b. al-Garād ᶜĪsā gegen ihn im Hafen Zailaᶜ. Am ᶜĪd al-fiṭr (15.6.1627) übernahm er die Herrschaft in Zailaᶜ und wandte sich im gleichen Jahre nach Ausa. Er und der Imām ᶜUmardīn trafen zur Tageszeit des Donnerstag, des 7. Ḏū l-Ḥiǧǧa 1036 (19.9.1627),[71] zusammen. An diesem Tage wurde der Imām ᶜUmardīn abgesetzt und die Herrschaft des Imām Muḥammad b. al-Garād ᶜĪsā wurde rechtskräftig. [72]Der Imām Muḥammad unternahm Razzien. Und er war der erste der Vorfahren der Imāme, die bis zum heutigen Tage im Jahre 1177 (1763/64) in Ausa vorhanden sind, der in Ausa die Regierung übernahm.[72] Dieser Muḥammad b. al-Garād

---

[69] Monatstag fehlt CM.

[70] RM haben 28. Ram., C hat 22. Ram. Was richtig ist, läßt sich nicht entscheiden. Die Angabe „des genannten Jahres" findet sich nur in M.

[71] So R; C 1037, M 1035. 1036 schließt sich am besten an die vorangegangenen Daten an, und außerdem stimmt der Wochentag.

[72-72] Dieser wichtige Absatz, der über die Abfassungszeit des Werkes und über die Dauer der Dynastie von Ausa Auskunft gibt, fehlt in C. Das Jahr 1177 ist nur noch in M lesbar. In R stand es ursprünglich wohl auch, wurde dann aber in 1040, d.h. in die nächstfolgende Jahreszahl verbessert.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000704

ᶜĪsā unternahm eine Razzia gegen die Warradāya-Galla zur Tageszeit des Montag, des 23. Rabīᶜ I[73] 1040 (30.10.1630, war ein Mittwoch). Am Montag, den 28.[74] Rabīᶜ I (4.11.1630, Wochentag stimmt) des genannten Jahres gelangte er siegreich und mit Beute[75] (zurück nach Ausa). Der Imām Muḥammad b. al-Garād ᶜĪsā starb zur Tageszeit des Dienstag, des 2. des heiligen Muḥarram 1042[76] (20.7.1632). Die Zeit seiner Herrschaft betrug fünf Jahre.

Nach ihm übernahm sein Bruder Ādam b. al-Garād ᶜĪsā am gleichen Tage die Regierung. Der Imām Ādam wurde am Morgen des Dienstag, des 11.[77] Ḏū l-Ḥiğğa 1057 (7.1.1648, Wochentag stimmt) ermordet. [78]In diesem Jahr übernahm in Harar der Amīr ᶜAlī b. Dāʾūd b. Qāsim die Regierung.[78] (Zum Tode des Imām Ādam kam es folgendermaßen:) Die Galla hatten allesamt[79] die ᶜOdaᶜali mit Razzien überzogen, ausgeraubt und waren dann zurückgekehrt. Danach kamen die ᶜOdaᶜali an und baten den Imām Ādam um Hilfe. Er zog aus und folgte ihnen.[80] Er nahm die ganze *Maʾḫiḍa* und seine Brüder mit, soweit sie wollten. Danach drang er mit seinen Söhnen und seinen Sklaven und zahlreichen Leuten von der *Maʾḫiḍa*, Fußsoldaten und Kavallerie, und den Stämmen von Ausa und der ᶜOdaᶜali bei ihnen (den Galla) ein. (Aber) sie alle wurden getötet und etwa 30 Gewehre gingen verloren. Was die Kavallerie anbetrifft, so konnte sie sich in ihrer Gesamtheit retten. (Auch) kamen der Wazīr Ibrāhīm, der Qufla-Gōtā ᶜUmar und seine Brüder[80] und der

---

[73] C hat auch Rabīᶜ I, CERULLI übersetzt aber versehentlich Ḏū l-Ḥiğğa und rechnet auch so um.

[74] In C fehlt der Monatstag; R hat den 2. und M den 22. Beide Daten sind unmöglich, da sie vor dem Datum der Schlacht am 23. liegen. Ich habe in 28. geändert, da *ṯāmin* leicht in *ṯānī* verlesen werden kann und für den 28. der Wochentag stimmt. Außerdem sind fünf Tage eine glaubhafte Zeitspanne zwischen den beiden Ereignissen.

[75] RM *bil-ġanāʾim*: C *bil-iᶜāna*.

[76] Dieses Jahr geben RM. C hat 1043, was CERULLI versehentlich mit 1046 übersetzt und so umrechnet. Nur 1042 kann richtig sein, da sonst die angegebene Regierungszeit von 5 Jahren nicht stimmt. Außerdem stimmt für 1042 der Wochentag.

[77] Monatstag fehlt in C.

[78-78] Nur in R. Es könnte sich also eventuell um einen nachträglichen Zusatz handeln. Dann wären die Schlußfolgerungen, die CERULLI: 85 Anm. 3, aus dem Fehlen einer Erwähnung dieses Ereignisses in der Ausa-Chronik zieht, nicht hinfällig.

[79] RM *bi-rummatihā*: fehlt C.

[80-80] C weist hier eine größere und eine kleinere Lücke auf und ist auch sonst etwas gestört.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000705

Garād Sulaimān[81] b. al-Imām Muḥammad (aus dem Unglück) heraus und gelangten zu Beginn der Nacht zum Mittwoch, dem 12. des genannten Monats (8.1.1648, Wochentag stimmt[82]), [83]in die Stadt (Ausa)[83].

Nach ihm (dem Ādam b. ᶜĪsā) übernahm am Morgen des Mittwoch, des 12. Ḏū l-Ḥiğğa 1057 (8.1.1648) Ibrāhīm b. al-Garād ᶜĪsā die Regierung, während Gott ihm Gerechtigkeit gegenüber den Untertanen eingab. Gott beruhigte den Aufruhr [84]unter den Leuten. Dies ist ebenfalls ein Zeichen für sein gutes Handeln.[84] Auch der Imām Ibrāhīm b. al-Garād ᶜĪsā starb am Montag, den 10.[85] Ṣafar (1067) (28.11.1656, war ein Dienstag).

Nach ihm übernahm Sulaiman, der Sohn des Bruders der (verstorbenen) Imāms in dem genannten Monat des Jahres 1067 die Regierung. [86]Er hatte einen guten Lebenswandel und einen vollendeten Glauben[87] an die Sayyids, d.h. die Prophetenabkömmlinge, von der Familie Bā ᶜAlawī. Er heiratete drei Töchter der Sayyids und pflegte pro Jahr vier *maulids* für den Propheten zu veranstalten, wobei er sogar alle, die bei seinen *maulids* anwesend waren, einkleidete.[86] Er wurde [88]durch Verrat[88] während des Sonnenuntergangsgebets in der Nacht zum 29.[89] Ramaḍān 1070[90] (9.7.1660) ermordet — Gott sei ihm gnädig.

Nach ihm übernahm der Imām ᶜAbdarraḥmān b. al-Imām Ādam in dem genannten Monat die Regierung. [91]Es ist Gott dem Erhabenen (anzurechnen), daß er ihm Gerechtigkeit gegenüber den Untertanen eingab.[91] Der Imām ᶜAbdarraḥmān b. Ādam ging im Jahre 1073[92]

---

[81] RM haben hier Salmān, doch später auch Sulaimān wie C.

[82] Nach europäischer Zeitrechnung handelt es sich um den Abend des Dienstag, des 7.1.1648.

[83-83] Fehlt in C.

[84-84] Fehlt in C, in M gekürzt.

[85] Monatstag fehlt in C.

[86-86] So nach C. RM: „Er nahm eine schöne Stellung unter den Leuten ein."

[87] Lies ᶜ*aqīda*, vgl. oben Anm. 8 und den dazugehörigen Text.

[88-88] Fehlt CM.

[89] So RM. C hat 27. Es läßt sich nicht entscheiden, was richtig ist.

[90] C hat 1076, während RM beide 1070 haben. In C ist zweifellos *sana* (was fehlt) in *sitta* verlesen.

[91-91] Fehlt RM.

[92] So RM. C hat 1083, was sicherlich falsch ist, da das nicht der im folgenden genannten Regierungszeit von drei Jahren entspricht.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000706

(1062/63) in die Barmherzigkeit Gottes ein. [93]Die Zeit seiner Regierung betrug drei Jahre.[93]

Nach ihm übernahm ᶜUmardīn b. al-Imām Ādam[94] die Regierung. Er hatte einen guten Lebenswandel. Er vereinigte bei sich soviel Pferde und Vieh, wie es noch nie zuvor geschehen war. [95]Er unternahm sogar gegen die ᶜOdaᶜali und gegen die Bāsō-Galla Razzien. Er raubte all ihre Kinder und war in all seinen Razzien dauernd siegreich. In seiner Zeit waren die Galla unterworfen.[95]

[96]In der Zeit seiner Herrschaft nahmen die Sicherheit, der Wohlstand und der Besitz zu, weil er mit den Gelehrten und Faqīhs Sitzungen abzuhalten pflegte. Gott verleiht für Verdienst Erfolg. Preis ist Gott, dem Herrn der Welten. Dies ist die Geschichte der Könige von Ausa, unter ihnen 17 Amīre.[96]

[93-93] Fehlt CM.

[94] M hat hier al-Imām Šuǧāᶜaddīn b. al-Imām ᶜUmarḍīn b. al-Imām Ādam, d.h. eine Generation mehr. Dabei entsteht auch die Schwierigkeit, daß es einen Imām ᶜUmardīn b. Ādam zuvor nie gegeben hat. R hat Al-Imām Šuǧāᶜaddīn al-Imām ᶜUmardīn b. al-Imām Ādam. Vielleicht war Šuǧāᶜaddīn also nur ein Ehrenname ᶜUmardīns.

[95-95] Fehlt RM.

[96-96] Fehlt C, gekürzt M.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000707

MUSLIM UND MAḎHAB

EIN BRIEF VON TOKIO NACH MEKKA UND SEINE FOLGEN IN DAMASKUS

VON

STEFAN WILD

Die langsame Auflösung des Osmanischen Reichs im 19. Jahrhundert, das Eindringen Europas in fast alle islamischen Gebiete zwischen Nordafrika und Indonesien war eine der stärksten Triebfedern für die mannigfaltigen Reformbewegungen, die unter Muslimen in dieser Zeit entstanden. Mit Recht hat daher Nikki R. Keddie in ihrer Studie über die politisch-religiösen Schriften des Vaters der islamischen Reform im 19. Jahrhundert, Sayyid Ǧamāladdīn al-Afġānī, dessen Werk eine „islamische Antwort auf den Imperialismus" genannt.[1]

Muḥammad ᶜAbduh warf das Problem auf, inwiefern die politische, ökonomische und militärische Macht Europas, die er auch in Wissenschaft und Zivilisation verkörpert sah, mit der christlichen Religion zusammenhänge, und versuchte, diese Analyse für den Islam fruchtbar zu machen.[2] Rašīd Riḍā stellte ausdrücklich die Frage, warum die Muslime „zurückgeblieben" seien und ihnen die Nichtmuslime in entscheidenden Punkten voraus seien.[3] Die Nichtmuslime waren für Rašīd Riḍā nicht mehr ausschließlich das vom Christentum geprägte Europa,

---

[1] Nikkie R. Keddie: *An Islamic Response to Imperialism. Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn „al-Afghānī"*. Berkeley 1968.

[2] Muḥammad ᶜAbduh: *Al-Islām wa-n-naṣrānīya maᶜ al-ᶜilm wa-l-madanīya*. Erschien zuerst in Fortsetzungen in der Zeitschrift al-Manār. In Buchform zuerst gedruckt Kairo 1302.

[3] Die Frage wurde von einem indonesischen Scheich und Schüler Rašīd Riḍās gestellt, letzterer veröffentlichte die Antwort Šakīb Arslāns in al-Manār und wenig später als eigenes Büchlein: *Li-māḏā taᵓaḫḫar al-muslimūn wa-li-māḏā taqaddam ġairuhum?* Kairo 1349.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000708

sondern auch Japan, dessen Sieg über die europäisch-christliche Großmacht Rußland (1904/05) immer wieder die Phantasie der islamischen Reformdiskussion beflügelt hat. Die bunte Vielfalt der Meinungen, die uns in Büchern und Zeitschriften, Pamphleten und Analysen zu diesen Themen entgegentritt, kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Antworten weitgehend von der Art zu fragen bestimmt waren.

In der Terminologie von ĞAMĀLADDĪN AL-AFĠĀNĪ, MUḤAMMAD ᶜABDUH und RAŠĪD RIḌĀ wurde das gesellschaftliche Grundproblem als Reform des Islam formuliert. Diese Reform hatte unter anderem den Aspekt der Wiederherstellung der *šarīᶜa*. Um dem neu zu konzipierenden islamischen Gemeinwesen als Richtschnur dienen zu können, mußte die *šarīᶜa* aber um den Ballast institutionalisierter Mißstände reduziert werden. Nach altem Vorbild wurde dieser Reduktionsvorgang als Abstoßen jeglicher häretischer Neuerung (*bidᶜa*) aufgefaßt. Der Rekurs auf den eigenen Anfang, die Rückkehr zum einfachen und unverfälschten Weg der Altvorderen (*salaf*) war aber nur dann möglich, wenn die Tradition des historisch über Jahrhunderte Gewachsenen aufgehoben werden konnte. Diese Fragestellung, die an die Wurzeln islamischen Selbstverständnisses ging, durchzieht die lange und in den Details verwickelte Diskussion um die Neuinterpretation von Koran und Sunna und den bisherigen Konsensus der Gemeinde.[4] War das „Tor" der individuellen Interpretation wieder offen oder war es immer offen gewesen und nur mißbräuchlich für geschlossen erklärt worden? Wer konnte sich die Fähigkeit zur neuen Rechtsfindung (*iğtihād*) als *muğtahid* zutrauen? Und wer mußte sich mit den vom eigenen Urteil unabhängigen Arrangement mit einer herrschenden Ansicht (*taqlīd*) zufriedengeben? Solche Fragen schienen nicht mehr zu sein als Fragen in der Diskussion um die Methode der Rechtsfindung. Zur Blütezeit der islamischen Reformdiskussion, Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts, hatte die Diskussion aber direkte politische Auswirkungen. Diejenigen, die den *taqlīd* lehrten, wollten, prinzipiell wenigstens, alles beim Alten lassen. Diejenigen, die das Tor des *iğtihād* öffnen wollten, stammten aus verschiedenen Lagern: sie wollten entweder, wie die Wahhabiten, den rigorosen Rückzug auf die Verhältnisse im goldenen Zeitalter des Islam — ein Gedanke, der

[4] Vgl. die ausführliche Zusammenfassung von A. MERAD in EI² s.v. *Iṣlāḥ* i. *The Arab World*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000709

unter den besonderen Verhältnissen, die auf der arabischen Halbinsel herrschten, keineswegs absurd war. Die andere Gruppe, die den *taqlīd* bekämpfte, bestand aus MUḤAMMAD ʿABDUH, RAŠĪD RIḌĀ und anderen, die den Islam primär für Reformen öffnen wollten, um ihn der Herausforderung durch den Westen gewachsen zu machen. Die beiden Lager haben nie wirklich zusammengefunden. Kontakte zwischen der *salafīya*-Bewegung in Ägypten und den Hāšimiten im Ḥiǧāz hat es gegeben. Aber deren starke Betonung des Herrschers und seines Hauses, reflektiert in einer prononzierten Imamātslehre, sowie die enge Zusammenarbeit mit englischen Interessen, haben es der *salafīya*-Bewegung unmöglich gemacht, zu mehr als verbaler Übereinstimmung zu kommen.[5]

Eine der ausführlichsten Auseinandersetzungen zwischen Vertretern der islamischen Reform (*iṣlāḥ*) und des Traditionalismus (*taqlīd*) sind die von RAŠĪD RIḌĀ zuerst in der Zeitschrift al-Manār veröffentlichten zwölf Streitgespräche zwischen einem Reformer (*muṣliḥ*) und einem Traditionalisten (*muqallid*).[6] Wer Reform wollte — so sahen es jedenfalls die Reformer —, mußte auch den *iǧtihād* wollen. Im Schatten dieser bekannten Diskussion um *taqlīd* und *iǧtihād* spielte sich eine Auseinandersetzung darüber ab, wieweit die islamischen „Rechtsschulen" (*maḏāhib*), ihre Lehrmeinungen und Ritualvorschriften für den Muslim noch gültige Richtschnur zu sein hätten. Da die *salafīya* einzig Koran und Sunna als Quellen der Rechtsnormen anerkannte, war es konsequent, die Lehrmeinungen der vier bekannten verbreitetsten Rechtsschulen des sunnitischen Islam ebenfalls durch den *iǧtihād* in Frage stellen zu lassen. Das strenge Festhalten an einem *maḏhab* als *maḏhab* wird von RAŠĪD RIḌĀ ausdrücklich als verwerflich bezeichnet. An den *maḏāhib* festzuhalten, war geradezu das sicherste Kennzeichen, einen Antireformisten zu erkennen. Die auf den *taqlīd* zurückgehende „Spaltung" der Muslime in Rechtsschulen galt als eine Hauptursache für den Verfall des Islam und

---

[5] HENRI LAOUST: *Le réformisme orthodoxe des „salafiyya" et les caractères généraux de son orientation actuelle.* In: REI 6 (1932), 175-224.

[6] *Muḥāwarāt al-muṣliḥ wa-l-muqallid fī masʾalat al-iǧtihād wa-t-taqlīd wa-l-waḥda al-islāmīya.* Erschien zunächst in Fortsetzungen in al-Manār Bd. 3 und 4. Auf dieselbe Frage konzentriert sich ders.: *Al-asʾila al-bārīsīya fī l-iǧtihād wa-t-taqlīd wa-š-šarīʿa wa-l-qānūn wa-l-madāris al-islāmīya al-ǧāmiʿa* sowie ders.: *Iḫtilāf al-umma wa-sīrat al-aʾimma wa-muḫālafat al-ḫalaf li-s-salaf aṣ-ṣāliḥ fī fahm ad-dīn wa-l-ʿamal bihī.* Diese drei Abhandlungen sind unter dem Titel *Al-waḥda al-islāmīya wa-l-uḫūwa ad-dīnīya* 1346 in Kairo erschienen.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000710

die Schwäche der Muslime gegenüber dem Ansturm des Westens. Für RAŠĪD RIḌĀ zumindest gab es keine Reform des Islam, die nicht die Spaltung des Islam in *maḏāhib* hätte aufheben müssen. Es besteht Grund zu der Annahme, daß auch MUḤAMMAD ᶜABDUH und ĞAMĀLADDĪN AL-AFĠĀNĪ dieser Meinung zuneigten. Sie haben sich aber anscheinend gescheut, die Diskussion darüber in der islamischen Öffentlichkeit auszutragen.

Die praktischen Auswirkungen der einen oder anderen Meinung waren übrigens bereits im 19. Jahrhundert gering. Das geltende Recht war in den meisten von Muslimen bewohnten Ländern nur im Bereich des Personenstandrechtes noch an die *šarīᶜa* angelehnt. Und die *maḏāhib* spielten im Allgemeinen nur bei im engeren Sinn religiösen Fragen, Details des rituellen Gebets, Anzahl der Zeugen bei bestimmten Rechtsgeschäften, Reinheitsvorschriften, etc. eine Rolle. Gravierende Konflikte zwischen Muslimen aufgrund ihrer Rechtsschulenzugehörigkeit allein sind nicht bekannt. Insofern war der Streit um die *maḏāhib* wenig aktuell. Der Mangel an Zeitbezug machte indes die Diskussion nicht weniger heftig. Auch als ᶜALĪ ᶜABDARRĀZIQ das orthodoxe Kairo mit der These in Aufregung versetzte, das Kalifat sei kein unersetzlicher Bestandteil des Islam, schlugen die Emotionen weit höher, als zu dem Zeitpunkt, da 1924, ein Jahr vor der Publikation des Buchs, das Kalifat vom türkischen Parlament endgültig abgeschafft worden war. Die Gelehrten der Azhar und in diesem Fall auch ihre Gegenspieler von al-Manār waren sich darüber einig, daß die Tatsache, daß es keinen Kalifen mehr gab, weniger wichtig war als die Existenz der Lehrmeinung, daß er da sein müsse. Ähnliches galt für die *maḏāhib*: die Tatsache, daß es praktisch wenig ausmachte, welchem *maḏhab* ein Muslim angehörte, war weniger gravierend als die Infragestellung der Institution *maḏhab* als solcher.

Diskussionen dieser Art haben ein langes Leben. Und ähnlich wie die Frage des Kalifats und die Thesen ᶜALĪ ᶜABDARRĀZIQs bis in jüngste Zeit diskutiert werden,[7] so ist auch die Frage der *maḏāhib* nicht ad acta gelegt. Bekanntlich wurde die Doktrin der *salafīya* in vielen Punkten von fundamentalistischen Gruppierungen in der islamischen Welt aufgenommen. Grundgedanken der *salafīya* finden sich beispielsweise bei der

[7] MUḤAMMAD ḌIYĀᵓADDĪN AR-RAYYIS: *al-Islām wa-l-ḫilāfa fī l-ᶜaṣr al-ḥadīṯ. Naqd kitāb al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm.* Kairo 1976. Maktabat Dār at-Turāṯ. 376 S.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000711

bekanntesten dieser Gruppen, bei den Muslimbrüdern (*al-iḫwān al-muslimūn*). Nun hat der Stifter der Muslimbruderschaft ḤASAN AL-BANNĀʾ m.W. nirgends deutlich formuliert, daß die vier orthodoxen *maḏāhib* keine Verbindlichkeit mehr besäßen, und daß die *šarīᶜa* nicht mit der Interpretation einer oder aller Rechtsschulen identisch sei. Aber in den Schriften der Theoretiker der Bruderschaft (SAYYID SĀBIQ, SAYYID QUṬB, SAᶜĪD RAMAḌĀN u. a.) wird diese Konsequenz klar ausgesprochen.[8]

Die Öffnung des *bāb al-iǧtihād* bedeutete für den Reformer die Abschaffung (*ibṭāl*) der *maḏāhib* — so hatte es einst Rašīd Riḍā formuliert. Später sprach man lieber von einer „Vereinigung" (*tauḥīd al-maḏāhib*). An die Stelle der veralteten Rechtsschulen sollte nun aber nicht etwa die Freiheit jedes einzelnen treten, sich im Rahmen von Koran und Sunna zu entscheiden, sondern ein neuzuschaffender Einheitsmaḏhab. Dieser neue *maḏhab*, der alle anderen überflüssig machen sollte, hatte von RAŠĪD RIḌĀ den Namen *maḏhab al-wasaṭ*, den „*maḏhab* der Mitte", bekommen.[9] Andere schlugen später Bezeichnungen wie *maḏhab al-kitāb wa-s-sunna wa-ǧamīᶜ al-aʾimma*[10] vor. Die Vorstellungen, wie ein solcher Universal*maḏhab* zu entwickeln sei, blieben einigermaßen vage. Der Ideologe der Muslimbruderschaft SAᶜĪD RAMAḌĀN zitiert in diesem Zusammenhang zustimmend einen Gedanken aus MUḤAMMAD IQBĀLS *Reconstruction of Religious Thought*: „the transfer of the power of *ijtihād* from individual representation of schools to a Muslim legislative assembly which in view of the growth of the opposing sects is the only possible form *ijmāᶜ* can take in modern times, will secure contributions to legal discussions from laymen who happen to possess a keen insight into affairs. In this way alone we can stir into activity the dormant spirit of life in our legal system and give it an evolutionary outlook".[11]

---

[8] Z.B. SAID RAMADHAN: *Islamic Law. Its Scope and Equity*. London 1961, 51, 83.

[9] Vgl. hierzu neben den in Fn. 6 erwähnten Abhandlungen auch JAN BRUGMAN: *De betekenis van het Mohammedaanse recht in het hedendaagse Egypte*. 's-Gravenhage 1960, 77 und die dort nachgewiesenen Stellen.

[10] MUḤAMMAD ᶜĪD ᶜABBĀSĪ: *al-Maḏhabīya al-mutaᶜaṣṣiba hiya l-bidᶜa au Bidᶜat attaᶜaṣṣub al-maḏhabī wa-āṯāruhā al-ḫaṭīra fī ǧumūd al-fikr wa-nḥiṭāṭ al-muslimīn*. o.O. (Aleppo?) 1390/1970. Dār al-Waᶜy al-ᶜArabī. 352 S. Hier: 68.

[11] SAID RAMADHAN: *ibid.*, 89. Einen ähnlichen Gedanken hatte bereits RAŠĪD RIḌĀ vorgetragen in *al-Waḥda al-islāmīya wa-l-uḫūwa ad-dīnīya*. Kairo 1346, 148: *ṭullāb al-iṣlāḥ li-l-umma al-islāmīya mā zālū yaqtariḥūn taʾlīf ǧamᶜīyatin min ᶜulamāʾ al-maḏāhib al-muttabaᶜa kullihā*.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000712

In jüngster Zeit ist in Syrien der Streit um die Bedeutung und Berechtigung der *maḏāhib* wieder aufgeflammt. Die Diskussion, die im folgenden kurz skizziert werden soll, hat eine über die allgemeine islamische Diskussion hinausgehende Vorgeschichte.

Vor dem Zweiten Weltkrieg hatte in Tokio eine Gruppe Japaner, die den Islam annehmen wollten, die in Tokio befindliche islamische Gemeinde um Aufnahme gebeten. Die Tokioter Gemeinde bestand zum großen Teil aus Indern und Indonesiern. Die indische Gruppe wollte nun die japanischen Proselyten auf ihren hanefitischen *maḏhab*, die indonesische Gruppe sie dagegen auf den ihrigen, nämlich den schafiitischen, verpflichten. Befremdet schob die japanische Gruppe von prospektiven Neumuslimen daraufhin ihre Entscheidung hinaus und bat um ein einschlägiges Rechtsgutachten. Der Brief — unterzeichnet im Muḥarram 1357 (März 1938) — ging von Tokio nach Mekka und zwar an einen gewissen MUḤAMMAD SULṬĀN IBN ABĪ ᶜABDALLĀH MUḤAMMAD URŪN AL-MAᶜṢŪMĪ AL-ḤUĞANDĪ AL-MAKKĪ. Dieser kaum bekannte Mann lehrte an der Dār al-Ḥadīṯ in Mekka und pflegte zur Zeit der Pilgerfahrt auf türkisch Vorlesungen für türkischsprachige Pilger an der Masǧid al-Ḥaram in Medina zu halten. Er galt als *salafī* und hatte in Mekka Kontakt mit anderen Vorkämpfern der *salafīya*, unter anderem mit dem heute in Syrien lebenden NĀṢIRADDĪN AL-ALBĀNĪ.[12]

Dieser MUḤAMMAD SULṬĀN AL-MAᶜṢŪMĪ schrieb zwischen 1939 und 1941 auf den Brief aus Japan hin ein Rechtsgutachten, das den präzisen Titel trägt: „Ist der Muslim gehalten, einem bestimmten *maḏhab*

[12] AL-MAᶜṢŪMĪ stammte aus Buchara. Er war 1938 aus der UdSSR ausgewandert — vielleicht auf der Flucht vor der Minoritäten-Politik Stalins — und hatte sich nach einer Pilgerfahrt in Mekka angesiedelt. Er verfaßte dort *Auḍaḥ al-burhān fī tafsīr al-Qurᵓān*. Mekka 1357/1938. Maṭbaᶜat Umm al-Qurā. Ferner zitiert er von sich selbst *al-Mušāhadāt al-maᶜṣūmīya ᶜinda qabr ḫair al-barīya*, *Tamyīz al-maḥẓūẓain ᶜan il-maḥrūmain fī tafsīr āyāt al-ḫiṭābāt al-ilāhīya* und einen Kommentar zu Sure 2, 166 *al-Burhān as-sāṭiᶜ fī tabarruᵓ al-matbūᶜ min at-tābiᶜ*. Er muß um 1960 in Mekka gestorben sein. AL-MAᶜṢŪMĪ führte seine Anti-*maḏhab*-Lehre auf eine Eingebung zurück, die er im Ramaḍān 1360/Sept.-Okt. 1941 in der ᶜAbdallāh b. ᶜAbbās-Moschee in Ṭāᵓif erhalten habe. Bei der Rezitation des Koran sei ihm aufgegangen, daß *Firᶜaun*, der Pharao, die Muslime in Parteien gespalten und sie in Rechtsschulen und Bruderschaften zersplittert habe. Die Häresie, einem *maḏhab* anzuhängen und der Irrweg der *ṭuruq* sei die verwerfliche Sunna des *Firᶜaun*, die die diabolische Politik der europäischen Regierungen bestimme. Möglicherweise liegt hier eine Reaktion auf Berichte von der ägyptischen *firᶜaunīya* vor. Das Datum der Eingebung im Jahr 1360 widerspricht dem Schlußvermerk des Traktats über die *maḏāhib*, laut welchem dieses Werk bereits im Muḥarram 1358 beendet war.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000713

von den vier *maḏāhib* anzuhängen?"[13] Das *fatwā* vertritt die Auffassung, daß es weder religiöse Pflicht, noch empfohlen sei, einem *maḏhab* anzuhängen. Günstigstenfalls sei es religionsgesetzlich belanglos, unter bestimmten Umständen jedoch gleichbedeutend mit Unglauben. AL-MAᶜṢŪMĪs Quellen sind bekannte *maḏhab*-kritische Autoritäten wie IBN TAIMĪYA, IBN QAIYIM AL-ĞAUZĪYA oder AŠ-ŠAUKĀNĪ. Ferner beruft er sich auf indische Modernisten wie ŠĀH WALĪULLĀH AD-DIHLĀWĪ, auf MUḤAMMAD ᶜABDUH und natürlich auf RAŠĪD RIḌĀ. Die Argumentation kreist um das aus hanbalitischen Quellen bekannte Argument, daß der *taqlīd* nur gegenüber einer unfehlbaren (*maᶜṣūm*)[14] Autorität erlaubt sei— also nur gegenüber dem Koran und der Sunna des Propheten. Den Stiftern der *maḏāhib* hingegen schulde man Respekt, aber keinen *taqlīd*, den sie selbst im übrigen auch nie gefordert hätten. Im Einzelfall sei *taqlīd* dem Ungebildeten (*ᶜāmmī*) gestattet, aber auch nur von Fall zu Fall, nicht gebunden an eine einzige Autorität. Wer in allen Details, gewissermaßen systematisch einem einzigen *maḏhab* anhänge, der handle schuldhaft sektiererisch, blind *taqlīd*-gläubig (*muḫṭiʾ mutaᶜaṣṣib muqallid taqlīdan aᶜmā*). AL-MAᶜṢŪMĪ's Parteinahme für den *iǧtihād* haftet keinerlei liberale Note an. Nach ihm ist der *mutamaḏhib* nicht nur ein irregeleiteter Tor, sondern sehr wohl auch ein zum Unglauben Abgefallener, der, falls er nach Vermahnung nicht besserungswillig ist, zu töten sei: *man yataᶜaṣṣabu li-wāḥidin muᶜayyanin ġairi rasūli llāhi ṣlᶜm wa-yarā annahū qauluhū huwa ṣ-ṣawābu llaḏī yaǧibu ttibāᶜuhū dūna l-aʾimmati l-āḫarīna fa-huwa ḍāllun ǧāhilun bal qad yakūnu kāfiran yustatābu, fa-in tāba fa-bihā wa-illā qutila.*[15]

AL-MAᶜṢŪMĪ berichtet aus seiner mekkanischen Praxis über diejenigen, denen er blinde Traditionsgläubigkeit vorwirft, und die er neben *muqallidūn* auch *ǧāmidūn* („die dem Immobilismus Verfallenen") nennt. Sie verhalten sich so: in der Hand die Gebetsschnur, die sie öfters sogar um den Hals tragen, auf dem Kopf turmhohe Turbane, rezitieren sie unaufhörlich Andachtstexte wie die *Dalāʾil al-Ḫairāt* des ĞUZŪLĪ oder die *Burda* des BUṢĪRĪ. Dabei bilden sie sich ein, darauf ruhe noch himmlischer

---

[13] MUḤAMMAD SULṬĀN AL-MAᶜṢŪMĪ AL-ḪUĞANDĪ AL-MAKKĪ: *Hal al-muslim mulzam bi-ttibāᶜ maḏhab muᶜayyan min al-maḏāhib al-arbaᶜa?*! Kairo 1368/1949. Bābī al-Ḥalabī; Damaskus ²1389/1970. 48 S.

[14] Vermutlich erklärt sich die Nisba al-Maᶜṣūmī aus seiner Betonung dieses *maᶜṣūm*-Gedankens.

[15] AL-MAᶜṢŪMĪ: *ibid.*, 13.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000714

Lohn.[16] In letzter Zeit, so sagt AL-MAᶜṢŪMĪ, sei indes eine Gruppe unter den Muslimen aufgestanden, die wieder die wahre Lehre von der Einheit Gottes verkünde (*al-muwaḥḥidūn*), zum wahren *ǧihād* aufrufe und diejenigen, die die wahre Lehre mit Aberglauben und Fabeln vermengten, bekämpfe. Diese wahren Muslime hätten Vereinigungen und Zentren im Ḥiǧāz, aber auch in Ägypten, im Sudan und im Irak. Es kann kaum ein Zweifel sein, daß AL-MAᶜṢŪMĪ mit diesen *muwaḥḥidūn* die Wahhabiten meint, die sich ja selbst so nannten. AL-MAᶜṢŪMĪ's *fatwā* ist eine wahhabitische Streitschrift.

Es besteht kein Grund anzunehmen, die Entstehungsgeschichte dieses *fatwā*s sei erfunden. Zehn Jahre später, d.h. zehn Jahre nach dem Abfassungstermin wird es in Kairo gedruckt. Wie das Titelblatt gereimt vermeldet, ist das *fatwā* ein Geschenk des Verfassers an die Muslime Japans (*hadīyat aṣ-ṣulṭān ilā muslimī bilād al-Yābān*). Dieser fernöstliche Bezug ist aber im Kairo des Jahres 1949 kaum mehr das Wesentliche. Zu dieser Zeit dürfte das *fatwā* in Ägypten eher ein Diskussionsbeitrag zur Doktrin der Muslimbruderschaft sein. 1949 war das Jahr, in dem ḤASAN AL-BANNĀᵓ, der Kopf der Bewegung, ermordet wurde; die Muslimbrüder waren auf dem Höhepunkt ihrer Popularität in Ägypten. Vielleicht war die kleine Schrift ein Versuch, Iḫwān-Ideologie unter einem unverfänglichen Titel zu verbreiten.

Die kleine Schrift des MAᶜṢŪMĪ hatte meines Wissens in Ägypten kaum ein Echo. Umso merkwürdiger ist, daß die gleiche *risāla* zwanzig Jahre später in Syrien neu aufgelegt wurde und heftige Diskussionen hervorrief. Sie ist in einen aktuell-polemischen Zusammenhang gestellt; denn sie trägt auf dem Titel einen zweiten Zusatz, sie sei gedacht als eine Art Widerlegung (*šibh radd*) einer Schrift über den *iǧtihād*. Es handelt sich hierbei um ein Buch, das das Problem des *iǧtihād* polemisch mit der Ablehnung der *maḏāhib* verbindet und diese Ablehnung als häretischen Irrtum brandmarkt. Hierbei fällt der polemische Begriff der Anti-Rechtsschulenlehre (*lā-maḏhabīya*): AḤMAD ᶜIZZADDĪN AL-BAYĀNŪNĪ (ed.): *Al-iǧtihād wa-l-muǧtahidūn wa-ḍarūrat al-ᶜamal bi-maḏāhib al-aᵓimma al-arbaᶜa wa-ḫaṭar al-lā-maḏhabīya aḍ-ḍālla*. Aleppo 1388/1968. Maktabat aš-Šabāb al-muslim. 206 S.

[16] AL-MAᶜṢŪMĪ: *ibid.*, 24.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000715

Dieses Buch besteht im Wesentlichen aus den Äußerungen syrischer Gelehrter, die der Herausgeber AL-BAYĀNŪNĪ mit folgendem Schreiben erbeten hatte:

„Ein junger Mann hat mir die folgenden Texte vorgelegt, die ihm einige Vertreter der *lā-maḏhabīya* gegeben haben. Ich bitte um eine ausführliche Antwort, um die Muslime davor zu bewahren, im Strom der Meinungen und Irrtümer unterzugehen".[17] Die besagten Texte sind Aussprüche, die einem oder mehreren der vier orthodoxen Rechtsschulenstifter zugeschrieben werden, wie: *iḏā ṣaḥḥa l-ḥadīṯ fa-huwa maḏhabī* „wenn der Ḥadīṯ (der eine rechtliche oder rituelle Frage regelt) richtig ist, dann ist das die Lehre meines *maḏhab*" oder *ḥarāmun ᶜalā man lā yaᶜrifu dalīlī an yuftiya bi-kalāmī fa-innanā bašarun naqūlu l-qaula l-yauma wa-narǧiᶜu ᶜanhu ġadan* „derjenige, der meine Beweisführung nicht kennt, darf nicht nach meiner Lehre urteilen. Denn wir sind Leute, die heute eine Meinung vertreten und morgen wieder davon abgehen". Die Befragten differenzieren alle zwischen dem absoluten *iǧtihād* (*iǧtihād muṭlaq* oder *iǧtihād fī d-dīn*, bzw. *fī š-šarᶜ*), dem *iǧtihād* innerhalb eines *maḏhab* und schließlich *iǧtihād fī l-masāʾil* und fußen dabei auf älterer Literatur wie IBN KAMĀL PAŠAS (gest. 950/1533) *Risāla fī ṭabaqāt al-muǧtahidīn*. Die *lā-maḏhabīya* sei gleichbedeutend mit dem absoluten *iǧtihād*, diesen könne sich aber heute kein auch noch so Gelehrter zutrauen. Daher bleibe nichts übrig, als einem der vier *maḏāhib* zu folgen. Weitere Rechtsschulen habe es zwar gegeben, aber sie seien untergegangen.[18] Jede andere Ansicht enthalte die Gefahr der religiösen Anarchie.[19] Hierbei fällt öfter ein Zitat aus den Werken

---

[17] AL-BAYĀNŪNĪ: *al-Iǧtihād*, 75.

[18] Genannt werden als Gründer früherer, aber jetzt vergessener *maḏāhib*: SUFYĀN AṮ-ṮAURĪ, AL-ḤASAN AL-BAṢRĪ, IBN ABĪ LAILĀ, AL-AUZĀᶜĪ und AL-LAIṮ. Jetzt gebe es nurmehr die vier bekannten *maḏāhib*, denen alle Muslime angehörten. Implizit werden damit Ibaditen, Schiiten und andere Richtungen ausgeschlossen.

[19] So heißt einer der von AL-BAYĀNŪNĪ gesammelten Beiträge, der später auch als separates Heftchen erschienen ist: MUḤAMMAD ḤĀMID: *Luzūm ittibāᶜ maḏhab al-aʾimma ḫasman li-l-fauḍā ad-dīnīya*. Ḥamā 1388/1968. Dār ad-Daᶜwā. 52 S. Das Büchlein trägt einen Zustimmungsvermerk am Ende, der von zwei Gelehrten aus Ḥamā unterzeichnet ist, nämlich MUḤAMMAD ᶜALĪ MURĀD, Prediger an der Ǧāmiᶜ al-Aḥdab und ᶜABDALḤAMĪD ṬIHMĀZ, Religionslehrer. Alle drei waren ebenso wie AL-BAYĀNŪNĪ im Frühjahr 1973 in die Unruhen um die syrische Verfassung verwickelt und kurze Zeit in syrischer Haft (vgl. die Beiruter Zeitung *an-Nahār* vom 1.3.1973—den Hinweis verdanke ich Herrn cand. phil. J. REISSNER).

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000716

des MUḤAMMAD ZĀHID AL-KAUṮARĪ (1296/1879-1371/1952):[20] *al-Lā-maḏhabīya qanṭarat al-lā-dīnīya* „die *lā-maḏhabīya* ist die Brücke zum Atheismus".

Im Jahr 1389/1970 erscheint in Damaskus eine Gegenschrift ausschließlich gegen AL-MAᶜṢŪMĪS „Geschenk an die Japaner" gerichtet: SAᶜĪD RAMAḌĀN AL-BŪṬĪ: *al-Lā-maḏhabīya aḫṭar bidᶜa tuhaddid aš-šarīᶜa al-islāmīya*. Beirut-Damaskus 1970. Maktabat al-Fārābī. 95 S. Der Verfasser[21] beklagt sich in seinem Vorwort darüber, daß die Schrift des MAᶜṢŪMĪ, die er für ein unter Pseudonym in Umlauf gesetztes Pamphlet hält, unter einfachen Leuten, Arbeitern und Studenten viel gelesen werde und bereits mancherlei Verwirrung angerichtet habe. Einen Leser läßt al-Būṭī sich folgendermaßen äußern: alles, was ihr islamische Rechtsgelehrte an Gesetzen und Bestimmungen lehrt, ist nur ein Produkt des Denkens der Gründer der Rechtsschulen. In Wahrheit ist aber der Islam nichts weiter als die fünf Grundgebote, selbst der Ungelehrte kann sie sich innerhalb von fünf Minuten einprägen und sie dann befolgen. Und ihr habt immer behauptet, daß der Islam eine schwere Fracht von zivilem Recht, Strafrecht, internationalem Recht einschließe, und daß im Islam Religion und Staat nicht zu trennen seien.[22]

AL-BŪṬĪ nimmt einen gemäßigten Standpunkt ein, indem er zunächst einige Auswüchse des *maḏhab*-Wesens zugibt und selbst kritisiert. Zu diesen bedauerlichen Übertreibungen rechnet er die Gewohnheit, in bestimmten Moscheen für jeden *maḏhab* eine eigene Gebetsnische einzurichten und besonders scharf lehnt er die Sitte ab, das rituelle Gebet nur mit einem Imam des eigenen *maḏhab*, nicht aber mit einem einer anderen Rechtsschule angehörigen Vorbeter zu verrichten. AL-BŪṬĪ betont weiter, der Muslim sei frei, seinen *maḏhab* zu ändern, er könne selbst nicht daran gehindert werden, sich jeden Tag einem anderen *maḏhab* anzuschließen. Ferner sei auch der *muqallid*, wenn er nach eingehendem

---

[20] AZ-ZIRIKLĪ: *al-Aᶜlām* VI, 363 f.; KAḤḤĀLA: *Muᶜǧam al-muᵓallifīn* X, 4 f.

[21] AL-BŪṬĪ, Sohn eines angesehenen schafiitischen Gelehrten, ist Lektor (*mudarris*) an der *šarīᶜa*-Fakultät der Universität Damaskus. Neben einem Werk *Fiqh as-sīra* und einer Anthologie *Aḥsan al-Ḥadīṯ* hat er eine Schrift über die Stellung der Ḥanafīya gegenüber den Rechtskniffen geschrieben: *Ḍawābiṭ al-maṣlaḥa fī š-šarīᶜa al-islāmīya*. Damaskus 1969. Auch al-Būṭī war im Zusammenhang mit den Unruhen um die Nennung des Islam in der syrischen Verfassung im Frühjahr 1973 kurz in Haft (*an-Nahār* 1.3.1973).

[22] AL-BŪṬĪ: *al-Lā-maḏhabīya*, 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000717

Studium der Rechtsquellen zu dem Urteil komme, daß in einer bestimmten Frage sein *maḏhab* irre, nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, seinem *maḏhab* nicht zu folgen. AL-BŪṬĪ legt dann besonderen Wert auf die Feststellung, daß in der Tat der im islamischen Recht bewanderte Gelehrte für sich in Anspruch nehmen könne, vom Standpunkt eines *maḏhab* abzuweichen, daß man das aber niemals für den einfachen Gläubigen verlangen könne.

Ein von RAŠĪD RIḌĀ und AL-MAᶜṢŪMĪ bereits gebrauchtes politisches Argument war, die „Spaltung" in vier Rechtsschulen lege den Keim zur Uneinigkeit unter den Muslimen, sie spiele den Engländern geradezu in die Hände. Dieses Argument wird von AL-BŪṬĪ umgedreht: der Gedanke des absoluten *iǧtihād* sei von Lord Cromer in das Ägypten des 19. Jahrhunderts importiert worden.[23] Und selbst Scheiche der Azhar-Universität seien damals von dieser Idee verführt worden. Bei diesen von Europa Verführten meint AL-BŪṬĪ sicher MUḤAMMAD ᶜABDUH und RAŠĪD RIḌĀ, auch wenn er sie nicht beim Namen nennt. MUḤAMMAD MUṢṬAFĀ AL-MARĀĠĪ sei sogar soweit gegangen zu behaupten, selbst jemand, der kein Arabisch beherrsche, könne ein *muǧtahid* sein. So seien diese „Propheten Englands" schließlich zu den befremdlichsten Konsequenzen gekommen: man habe die Zahl der Frauen, die ein Mann heiraten dürfe, herabgesetzt, das Recht der Verstoßung eingeschränkt, Frauen und Männer in der Erbfolge gleichberechtigt gemacht, die Verschleierung der Frau abgeschafft und den Bankzins gestattet. AL-BŪṬĪ greift endlich zu einem Stereotyp innermuslimischer Polemik, wenn er AL-MAᶜṢŪMĪ vorwirft, eine der „Lügen der Orientalisten" weiterverbreitet zu haben. Diese Lüge, die der „deutsche haßerfüllte Orientalist Schacht" erfunden habe, sei, daß das islamische Recht von islamischen Denkern erfunden worden sei, die es dann nachträglich auf Koran und Sunna zurückgeführt hätten.[24] In Wahrheit habe das islamische Gesetz von Anfang an aus Koran und Sunna bestanden, so daß später nichts dazuerfunden zu werden brauchte.

Die Vertreter der *lā-maḏhabīya* sind — außer AL-MAᶜṢŪMĪ — nicht namentlich genannt. Aller Wahrscheinlichkeit nach handelt es sich aber

---

[23] AL-BŪṬĪ: *ibid.*, 76.
[24] AL-BŪṬĪ: *ibid.*, 10.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000718

um den *salafīya*-Kreis um NĀṢIRADDĪN AL-ALBĀNĪ,[25] in dem auch den Muslimbrüdern Nahestehende verkehrten. AL-ALBĀNĪ war mit AL-MAᶜṢŪMĪ in Mekka zusammengetroffen. Dieser persönlichen Bekanntschaft ist es auch zuzuschreiben, daß AL-MAᶜṢŪMĪs Werk für Syrien wiederentdeckt wurde. Die Bezeichnung *lā-maḎhabīya* ist abwertend gemeint, die Vertreter dieser Lehre sprechen meist nur von der „Vereinheitlichung" der *maḎāhib*. Es ist mir nicht gelungen festzustellen, ob und wo die Bezeichnung *lā-maḎhabīya* außerhalb unseres syrischen Zusammenhangs zum ersten Mal auftaucht. Der erwähnte MUḤAMMAD ZĀHID AL-KAUṮARĪ benutzt diesen Terminus bereits.

Die Schrift AL-BŪṬĪS hat eine überaus ausführliche Widerlegung gefunden, in der sämtliche Argumente nochmals in extenso aufgeführt werden: MUḤAMMAD ᶜĪD ᶜABBĀSĪ: *Al-maḎhabīya al-mutaᶜaṣṣiba hiya l-bidᶜa au Bidᶜat at-taᶜaṣṣub al-maḎhabī wa-āṮāruhā al-ḫaṭīra fī ǧumūd al-fikr wa-nḥiṭāṭ al-muslimīn*. o.O. (Aleppo?) 1970. Dār al-Waᶜy al-ᶜArabī. 352 S. Hiermit hat die Polemik der *salafīya* gegen die *taqlīd*-Anhänger ihren vorläufigen Höhepunkt erreicht. Dem Schmähwort *lā-maḎhabīya* wird hier der Vorwurf des Fanatismus (*taᶜaṣṣub*) entgegengesetzt.

Die leidenschaftlich geführte Auseinandersetzung schrumpft sachlich auf kleine Differenzen zusammen. ᶜABBĀSĪ führt die Unterscheidung zwischen *muqallid*, *muǧtahid* und *muttabiᶜ* ein, wobei der *muttabiᶜ* die Befähigung habe, zwischen den verschiedenen Bestimmungen der *maḎāhib* zu wählen.[26] Der Unterschied zwischen diesem Gedanken der Kombination des „Besten" aus den *maḎāhib* (*talfīq al-maḎāhib*) und der gegnerischen Position, die jederzeit ein Umschwenken von einem *maḎhab* auf den anderen ermöglicht, ist denkbar klein. Ferner besteht eine unausgesprochene Übereinstimmung darüber, daß die große Menge der Muslime

---

[25] In dem Abriß der Geschichte der *salafīya* in Syrien, den MUḤAMMAD ᶜĪD ᶜABBĀSĪ: *Bidᶜat at-taᶜaṣṣub al-maḎhabī* (s. unten), 119 ff. gibt, nimmt NĀṢIRADDĪN AL-ALBĀNĪ die heute führende Stelle ein. Er wird „erster *muḥaddiṯ*" Syriens genannt. Zu seinen Veröffentlichungen zählen zahlreiche Aufsätze in Zeitschriften wie *al-Muslimūn* und *at-Tamaddun al-islāmī*, Organe, die den Muslimbrüdern in Syrien nahestanden. Außerdem schrieb er eine Reihe von Werken zu *Ḥadīṯ*- und *Fiqh*-Themen.

Das separat erschienene MUḤAMMAD ᶜĪD ᶜABBĀSĪ: *Mulḥaq kitāb Bidᶜat at-taᶜaṣṣub al-maḎhabī wa-āṮāruhā al-ḫaṭīra fī ǧumūd al-fikr wa-nḥiṭāṭ al-muslimīn*. o.O. 1970, 184 S. bringt keine neuen Argumente.

[26] AL-BŪṬĪ: *al-Lā-maḎhabīya*, 81.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000719

einer Autorität folgen müsse, von einer Abschaffung des *taqlīd* in diesem Sinn also überhaupt keine Rede sein kann.

Beide Parteien verstehen sich darauf, den Gegner auf absurde Konsequenzen seiner Position festzulegen. Eine mündliche Diskussion zwischen AL-BŪṬĪ und ᶜABBĀSĪ liegt uns in zwei recht verschiedenen Protokollen der beiden Kontrahenten vor, die einen interessanten Einblick in die Technik und Atmosphäre solcher häuslicher religiöser Streitgespräche geben.[27]

ᶜABBĀSĪ's Buch ist ein Kompendium der Gesamtproblematik von *taqlīd* und *iǧtihād*, von einem modernen *salafī* geschrieben. Hier wird AŠ-ŠAUKĀNĪ ebenso zitiert wie die Schriften der Muslimbrüder. Auch ᶜABBĀSĪ hat seine Abgrenzungsprobleme. So berichtet er mißbilligend über ein ägyptisches Projekt, das die *salafīya* dadurch in Mißkredit bringe, daß aus „Neuerungssucht" sogar schiitische und charidschitische Lehren in eine Enzyklopädie des islamischen Rechts aufgenommen werden sollten. Hier bezieht sich ᶜABBĀSĪ wohl auf das Projekt von MUṢṬAFĀ AS-SIBĀᶜĪ, der als Dekan der Damaszener Šarīᶜa-Fakultät 1956 eine solche Enzyklopädie vorbereitete. Hierin sollten außer den vier orthodoxen *maḏāhib* auch zahiritisches, zaiditisches, imamitisches und ibaditisches Recht behandelt werden.[28] Für die *salafīya* ist die schiitische Lehre vom dauernden *iǧtihād*, obgleich inhaltlich der *salafīya*-Lehre verwandt, nicht einmal der Erwähnung wert.[29] Auf der anderen Seite schreibt ᶜABBĀSĪ es der Eifersucht der Rechtsschulenanhänger untereinander zu, daß im

---

[27] AL-BŪṬĪ: *ibid.*, 79-92 (*ḫulāṣat munāqaša ǧarat bainī wa-bain baᶜḍ al-lā-maḏhabīyīn*); ᶜABBĀSĪ: *Bidᶜat at-taᶜaṣṣub al-maḏhabī*, 273-300 (*ǧaula maᶜ al-Būṭī fī l-lā-maḏhabīya*).

[28] Den Hinweis auf diesen Vorfall verdanke ich Herrn cand. phil. J. REISSNER. Jeder Versuch, über charidschitische oder schiitische Lehrmeinungen auch nur zu berichten, wird von ᶜABBĀSĪ: *Bidᶜat at-taᶜaṣṣub*, 69 ausdrücklich abgelehnt. Der Sinn der *salafīya* sei der Aufruf zum „mittleren Weg" (*daᶜwā al-wasaṭ*), womit die Bezeichnung RAŠĪD RIḌĀS *maḏhab al-wasaṭ* in Erinnerung gerufen wird. ᶜABBĀSĪ setzt sich gleichzeitig von den „extremen Neuerern" ab, die die Reform des islamischen Rechts durch die Entwicklung eines neuen islamischen Rechts (*iṣlāḥ al-fiqh bi-inšāʾ fiqh ǧadīd*) vertreten. Als Beispiel für übertriebene Neuerungssucht werden ungenannte Kräfte in „einem arabischen Bruderland", vermutlich Ägypten, genannt. Diese hätten unter bestimmten Umständen einwandfrei Verbotenes wie das Zinsnehmen für erlaubt erklärt (ᶜABBĀSĪ: *ibid.*, 70). Dies ist ein deutlicher Angriff auf RAŠĪD RIḌĀ, der sich in dieser Weise in al-Manār geäußert hat, vgl. zusammenfassend RAŠĪD RIḌĀ: *ar-Ribā wa-l-muᶜāmalāt fī l-Islām*. Mit einem Vorwort und Ergänzungen von MUḤAMMAD BAḪĞAT AL-BĪṬĀR. Kairo 1379/1960. Maktabat al-Qāhira. 106 S.

[29] ᶜABBĀSĪ: *Bidᶜat at-taᶜaṣṣub*, 72.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000720

Jahr 1949 As^{c}AD AL-KŪRĀNĪ, damaliger Justizminister, die Reste der *šarī^{c}a* aus dem syrischen Rechtsleben gestrichen habe und ein europäisch inspiriertes Gesetzbuch habe einführen lassen.

Fest in salafitischer Tradition wurzelt auch ^{c}ABBĀSĪs Polemik gegen die Theorie und Praxis der Rechtskniffe (*ḥiyal*). Während AL-BŪṬĪ sie in gewissen Grenzen im Interesse der Aufrechterhaltung der *maḏāhib* zuläßt, sind die *ḥiyal* für ^{c}ABBĀSĪ ein Zeichen von Heuchelei. Den *salafīya*-Vertretern gelten spätestens seit IBN QAIYIM AL-ĞAUZĪYA diese Kniffe als Verkörperung des dem *taqlīd* verhafteten *maḏhab*-Unwesens. Als eine *ḥīla* neuerer Art bezeichnet ^{c}ABBĀSĪ die von einem syrischen Scheikh aus Idlib angegebene Methode, das Zinsverbot zu umgehen — ein von altersher gern beackertes Gebiet der *ḥiyal*-Literatur. Zu solchen Verdrehungen klarer Verbote und Gebote gehöre auch, daß der gleiche Gelehrte erlaubt habe, daß Männer nicht-blutsverwandte oder durch Heirat mit ihnen verbundene Frauen betrachteten, falls dies mit Hilfe eines Spiegels geschehe.

Die Beispiele, mit Hilfe derer ^{c}ABBĀSĪ die innere Widersprüchlichkeit des *maḏhab*-Wesens beweisen will, sind insofern aufschlußreich, als es um mikroskopische Äußerlichkeiten geht. Die fingierte Diskussion des *salafī* mit dem Malikiten geht um die Frage, warum der Malikit seinem *maḏhab* folgend die *ṣalāt* mit herunterhängenden Händen (*musbil al-yadain*) verrichtet, wo doch von MĀLIK B. ANAS überliefert wird, daß er die *ṣalāt* mit über der Linken gefalteter Rechten gebetet habe. Die Diskussion mit dem Hanefiten kreist darum, ob es notwendig sei, die Hände bei den *rukū^{c}* zu erheben (*raf^{c} al-yadain*) — eine Praxis, die im Ḥadīṯ vorgeschrieben ist, zu der der hanefitische *maḏhab* aber nicht verpflichtet. Die Diskussion mit dem Schafiiten behandelt die Rezitation von Suren, die eine Niederwerfung (*saǧda*) während der *ṣalāt* verlangen. Die Diskussion mit dem Hanbaliten bezieht sich darauf, ob die rituelle Unreinheit durch dreimaliges oder siebenmaliges Waschen aufgehoben werde. Jedesmal versucht der *salafī* zu beweisen, daß die Position des *maḏhab*-Stifters derjenigen des *maḏhab* widerspricht, um dadurch die Nichtigkeit des Anspruchs der *maḏāhib* zu beweisen.

In der Polemik gegen Auswüchse später Rechtskasuistik verwendet ^{c}ABBĀS Zitate, die das *maḏhab*-Wesen in schlechtes Licht setzen sollen, obgleich sie nur die zugegebenermaßen kaum glaubliche Denkakrobatik mancher späten *fuqahā'* dokumentieren. ^{c}Abbāsī zitiert aus einem *Rafīq al-asfār* eines zeitgenössischen hanefitischen Rechtsgelehrten MUḤAMMAD

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000721

WAḤĪD AL-ĞUBBĀWĪ aus Idlib, der seinerseits die *Marāqī al-falāḥ* des ŠURUNBULĀLĪ (gest. 1059/1649) ausschreibt. Dort wird unter den Eigenschaften, die der Vorbeter bei der *ṣalāt* haben solle, unter anderem die Bedingung gestellt, es solle derjenige sein, der die schönste Frau, den größten Kopf und den kleinsten Penis habe. Weiter führt ᶜABBĀSĪ aus einer *Ḥāšiya* des BĀĞŪRĪ (gest. 1277/1861) gelehrte Kasuistik darüber an, wie die rituelle Waschung vorzunehmen sei, wenn ein Mann mit einem gespaltenen Glied zwei Frauen beschlafe oder wie es zu halten sei, wenn ein Mann mit Haut und Haar in der Scheide seiner Frau verschwinde.[30]

Spätestens an der Kleinkariertheit solcher Zitate wird deutlich, daß die heutige Auseinandersetzung zwischen der *lā-maḏhabīya* und den Vertretern des *taqlīd* nicht mehr den Atem der Polemik um MUḤAMMAD ᶜABDUH hat. Das Stichwort „Reform" fällt nur nebenbei. Die politische Intelligenz, die zur Zeit MUḤAMMAD ᶜABDUHS und RAŠĪD RIḌĀS noch stark auf islamische Problematik einging, argumentiert heute viel stärker rein politisch.

Eine syrische Sonderentwicklung ist, daß die Vertreter der *taqlīd*-Richtung wie AL-BŪṬĪ oder AL-BAYĀNŪNĪ sich bei den Unruhen um die Stellung des Islam in der syrischen Verfassung (Frühjahr 1973) der syrischen Baath-Partei entgegenstellten und zumindest für kurze Zeit verhaftet wurden. Dagegen wurde die für den *iǧtihād* und gegen die Rechtsschulen argumentierende Schrift des ᶜABBĀSĪ nicht nur mit Genehmigung der *Idārat al-iftāᵓ al-ᶜāmm*, sondern auch mit Genehmigung des syrischen Informationsministeriums gedruckt, also mit Zustimmung der Regierung. Hierin zeigt sich wohl ein gewisses Wohlwollen der syrischen Behörden gegenüber allen Kräften, die der konfessionellen Zersplitterung des Landes entgegenwirken können. Einer Regierung, die den Konfessionalismus so sehr bekämpft, sich andererseits so wenig von dem Ruch, eine Regierung der Alawiten (*ḥukm ᶜalawī*) zu sein, frei machen konnte, kam eine *lā-maḏhabīya* rein äußerlich nicht ungelegen.

Die überregionale Bedeutung der Auseinandersetzung, die sich symbolisch in dem erwähnten Schreiben von Tokio nach Mekka zeigte, ist auch heute noch nicht vollkommen verschwunden. ŠĀH WALĪULLĀH,

---

[30] ᶜABBĀSĪ: *ibid.*, 193 ff.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000722

der indische Reformer, wird von AL-MAᶜṢŪMĪ wie von ᶜABBĀSĪ häufig zitiert, ebenso wird auch der bedeutendste Vertreter des pakistanischen Modernismus, MAUDŪDĪ, mit Zustimmung zitiert. Gegen MAUDŪDĪ und seine Auffassung vom *iǧtihād* wenden sich türkische *taqlīd*-treue Gelehrte wie HÜSEYN HİLMİ IŞIK, die in Istanbul arabische antiwahhabitische Traktate wiederauflegen.[31]

Obwohl der Streit um die *maḏāhib* kaum praktische Auswirkungen haben wird, ist die theologische Auseinandersetzung dennoch bedeutsam. Mit nur leichter Vereinfachung zerfallen die beiden Standpunkte für und gegen die Rechtsschulen in zwei bekannte Grundpositionen moderner islamischer Auseinandersetzung. Die staatlich-politische Ordnung muß zurück zu der von den *fuqahāᵓ* postulierten Form — so fordern die einen. Die Tatsache, daß diese Form der islamischen Gemeinschaft sicher nicht heute und nicht morgen, vielleicht nie erreicht werden kann, ist weniger gravierend als die Preisgabe des Anspruchs auf diese Form, das Symbol einer religiöspolitischen Hoffnung. Die zweite Position betont, daß die Grundgedanken des Islam verwirklicht werden müssen, auch um den Preis einer Aufgabe bestimmter historischer Erscheinungsformen. Die Korrektur der Tradition, die Veränderung am Symbol ist weniger gravierend als das immer unerträglichere Auseinanderklaffen von Wirklichkeit und Gesetz. Hinter der Auseinandersetzung um die *maḏāhib* werden selbst noch in ihrer gelegentlichen Verformung zum gelehrten Gezänk die Umrisse einer Diskussion sichtbar, die bisher kaum einer der Weltreligionen erspart geblieben ist.[32]

---

[31] Vgl. die Polemik gegen MAUDŪDĪ in HÜSEYN HİLMİ IŞIK: *The Religious Reformers in Islam.* Istanbul 1970, 189 u. 211, und ders.: *Heavenly Blessings Refuting Wahhabis.* Istanbul, eine Sammlung älterer arabischer anti-wahhabitischer Traktate (Hinweis von Prof. J.M.S. BALJON, Leiden, und Fräulein cand. phil. Z. KAROUT, Bonn).

[32] Die gut dokumentierte Zusammenstellung von DETLEV KHALID: *Die politische Rolle des Islam im Vorderen Orient. Einführung und Dokumentation.* Hamburg 1978 (Aktueller Informationsdienst Moderner Orient: Sondernummer. 4) wurde mir erst nach Abschluß dieses Beitrags zugänglich. Zum Problem der islamischen „Konfessionen" (*maḏāhib*) vgl. 137.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000723

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000724

HANS ROBERT ROEMER

BIBLIOGRAPHISCHE ANGABEN

(a) **Aufsätze, Abhandlungen, Bücher**

Der Niedergang Irans nach dem Tode Ismāʿīls des Grausamen (1577-81). Würzburg 1939.

Engelbert Kaempfer am Hofe des persischen Großkönigs. Hrsg. von WALTHER HINZ. Leipzig 1940: Deutsche Übersetzung der Kapitel V „Geistliche Ämter" (S. 71-8) und VIII „Militärwesen" (S. 97-116) bzw. Neuauflage Tübingen 1977 (S. 92-102, 126-49).

Probleme der Hafizforschung und der Stand ihrer Lösung. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Klasse der Literatur, Jahrgang 1951, Nr. 3). Mainz 1951.

Staatsschreiben der Timuridenzeit. (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd III). Wiesbaden 1952.

„Die Safawiden, ein orientalischer Bundesgenosse des Abendlandes im Türkenkampf", *Saeculum* 4 (1953), S. 27-44.

„Vorschläge zur Sammlung von Urkunden zur Geschichte des islamischen Persiens", *ZDMG* 104 (1954), S. 362-70.

Šams al-ḥusn. Eine Chronik vom Tode Timurs bis zum Jahre 1409. (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd VIII). Wiesbaden 1956.

„Neuere Veröffentlichungen zur Geschichte Timurs und seiner Nachfolger", *Central Asiatic Journal* 2 (1957), S. 219-32.

„Über Urkunden zur Geschichte Ägyptens und Persiens in islamischer Zeit", *ZDMG* 107 (1957), S. 519-38.

„Girdāwarī-yi mukātabāt-i tārīḫī-yi Īrān", *Farhang-i Īrān-zamīn* (Teheran) 4 (1335/1957), S. 145-58.

„Proposals for the collection of Persian documents of the Islamic period", *Proceedings of the 23rd International Congress of Orientalists, Cambridge 1954.* London 1958, S. 377 f.

„Documents et archives de l'Égypte islamique". *MIDEO* (Kairo) 5 (1958), S. 237-52.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000725

„Waṯāʾiq at-tārīḫ al-miṣrī fī l-ᶜaṣr al-islāmī", *Maǧallat kullīyat al-ādāb. Ǧāmiᶜat al-Iskandarīya* 14(1960), S. 201-22.

„al-Maḫṭūṭāt al-ᶜarabīya fī Almānyā wa-mā nušira minhā fī s-sanawāt al-aḫīra", *Revue de l'Institut des Manuscrits Arabes* (Kairo) 5 (1959), S. 225-28.

„Le dernier firman de Rustam Bahādur Aq Qoyunlu?", *Mélanges Gaston Wiet. BIFAO* (Kairo) 59 (1960), S. 273-87.

Die Chronik des Ibn ad-Dawādārī. Neunter Teil: Der Bericht über den Sultan al-Malik an-Nāṣir Muḥammad ibn Qalaʾun. (Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens 1 i). Kairo 1960.

„Der islamische Orient in der historischen Forschung", *Saeculum* 16 (1965), S. 57-72.

„Arabische Herrscherurkunden aus Ägypten", *OLZ* 61 (1966), Sp. 325-44.

„Die selǧuqische Eroberung Anatoliens in türkischer Sicht", *Festschrift für Wilhelm Eilers.* Wiesbaden 1967, S. 231-49.

„Christliche Klosterarchive in der islamischen Welt", *Festschrift für Otto Spies.* Wiesbaden 1967, S. 543-56.

„Mulāḥaẓātī dar bāra-yi taḥawwul-i tārīḫ-i Īrān", *Barrasīhā-yi tārīḫī* (Teheran) III/3-4 (1347/1969), S. 287-97.

„Some Suggestions for a Comprehensive History of Iran", *Yādnāma-yi Īrānī-yi Minorsky.* Teheran 1969, S. 159-68.

„Problèmes de l'histoire safavide avant la stabilisation de la dynastie sous Šāh ᶜAbbās", *Correspondance d'Orient,* No. 11. Brüssel 1971, S. 399-409.

„Scheich Ṣafī von Ardabīl. Die Abstammung eines Ṣūfī-Meisters der Zeit zwischen Saᶜdī und Ḥāfiẓ", *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeier Irans.* Stuttgart 1971, S. 106-16.

Artikel „Inshāʾ", Encyclopédie de l'Islam III (1971), S. 1273-6.

Artikel „Inshāʾ", Encyclopaedia of Islam III (1971), S. 1241-4.

Deutsche Orientalistik der siebziger Jahre. Thesen, Zustandsanalyse, Perspektiven. Eine Denkschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden 1972.

„aš-Šarq al-islāmī fī l-baḥṯ at-tārīḫī", *Revue de l'Académie Arabe de Damas.* Damaskus 47 (1972), S. 265-93.

„al-Bīrūnī in Germany", *Universitas* 15 (1973), S. 337-43.

„Shaikh Ṣafī of Ardabīl. The Origins of a Ṣūfī Master between Saᶜdī and Ḥāfiẓ", *Maqālātī dar bāra-yi zindagānī wa-šiᶜr-i Ḥāfiẓ.* Schiras 1973, S. 1-19.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000726

Artikel „Timurlular", *İslâm Ansiklopedisi* 12/I. Istanbul 1974, S. 346-70.

„Masāʾilī pīrāmūn-i tārīḫ-i Ṣafavīya pīš az istiqrār-i īn silsila zīr-i ḥukūmat-i Šāh ʿAbbās, *Waḥīd* (Teheran). Nr. 122 (Februar 1974), S. 1117-34.

„Das frühsafawidische Isfahan als historische Forschungsaufgabe", *ZDMG* 124 (1974), S. 306-32, gleichlautend in: *Studies on Isfahan.* I, Cambridge, Mass., 1974, S. 138-63.

„Die Nachfolger Timurs. Abriß der Geschichte Zentral- und Vorderasiens im 15. Jahrhundert", *Festschrift Fritz Meier.* Wiesbaden 1974, S. 226-62.

„al-Bīrūnī-Forschung in Deutschland", *Araber und Deutsche. Begegnungen in einem Jahrtausend,* hrsg. von H. Kochwasser und H.R. Roemer. Tübingen 1974, S. 122-32. Gleichlautend in: *The Muslim East — Studies in honour of Julius Germanus.* Budapest 1974, S. 3-29.

„Dirāsāt al-Bīrūnī fī Almānyā", *Almānyā wal-ʿālam al-ʿarabī, ḥaqqaqahū...* H.R. Roemer. Beirut 1974, S. 159-71.

Artikel „Orientalistik", *Lexikon der Islamischen Welt* III. Stuttgart 1974, S. 17-21.

„Comments" to Roger Savory, „The Safavid State and Polity", *Studies on Isfahan.* I, Cambridge, Mass., 1974, S. 213-6.

„Research on al-Bīrūnī in Germany", *The Scholar and the Saint — Studies in Commemoration of Abu'l-Rayhan al-Bīrūnī and Jalāl al-Din al-Rūmī,* edited by Peter J. Chelkowski. New York 1975, S. 95-102.

„Freiburger Iranstudien", *Beziehungen im Bereich von Bildung und Wissenschaften zwischen dem Lande Baden-Württemberg und dem Kaiserreich Iran.* (Materialien zum internationalen Kulturaustausch, 3). Stuttgart 1976, S. 61-73. Gleichlautend in: *Kaweh* 14/63 (München 1976), S. 141-35.

„Das turkmenische Intermezzo — persische Geschichte zwischen Mongolen und Safawiden", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 9 (1976), S. 263-97.

„Ahammīyat-i manābiʿ-i tārīḫī-yi baʿd az Muġūl dar šināḫt-i taškīlāt-i idārī-yi daurānhā-yi qablī", *Barrasīhā-yi tārīḫī* (Teheran) XII/5 (2536/1977), S. 13-34.

„al-Istišrāq fī Almānyā", *Dāʾirat al-maʿārif,* ed. Fuʾād Afrām al-Bustānī. 12 (Beirut 1977), S. 33-35.

„Historische Grundlagen der persischen Neuzeit", *Archaeologische Mitteilungen aus Iran* 10 (1977), S. 305-21.

„Spätere Quellen zur vormongolischen Verwaltungsgeschichte Irans", im Druck für: *Festschrift Annemarie von Gabain.*

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000727

„Geschichte Irans vom Ende der Īlḫān-Zeit bis zum Sturz der Safawiden (1335-1735)", im Druck für: *Cambridge History of Iran, Vol.* 6.

„Sinai Documents as a Source for Islamic History — State of the Art, future Tasks", im Druck.

„L'importance de sources tardives pour l'histoire prémongole de l'administration iranienne", *Maǧmūᶜa-yi guftārhā-yi Maǧmaᶜ-i ᶜilmī-yi Hamadān ,Dar bāra-yi sāzmānhā-yi idārī wa-iǧtimāᶜī-yi Īrān-i daura-yi islāmī tā ḥamla-yi Muġūl*', hrsg. von Īraǧ Afšār. Teheran 1980, S. 257-73.

(b) **Rezensionen (R), Berichte (B), Notizen (N)**

(R) Willibald Kirfel: *Der Rosenkranz. Ursprung und Ausbreitung* (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, hrsg. von Otto Spies, Heft 1). Walldorf 1949. Besprochen in: *Zeitschrift für Ethnologie* 75 (1950), S. 122f.

(R) Annemarie Schimmel: *Die Bildersprache Dschelâladdîn Rûmîs* (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, hrsg. von Otto Spies, Heft 2). Walldorf 1949. Besprochen in: *Zeitschrift für Ethnologie* 75 (1950), S. 123.

(N) „Orientalische Märchen", *Allg. Zeitung* (Mainz), 16. Mai 1950, S. 7.

(B) „Bericht über den XXII. Internationalen Orientalistenkongreß in Istanbul". *ZDMG* 101 (1951), S. *5-7*.

(R) Jörg Kraemer: *Der Sturz des Königreichs Jerusalem (583/1187) in der Darstellung des ᶜImād ad-Dīn al-Kātib al-Iṣfahānī.* Besprochen in: *ZDMG* 102 (1952), S. 162-4.

(R) Edmund Jaroljmek: *Das andere Iran. Persien in den Augen eines Europäers.* München 1951. Besprochen in: *ZDMG* 102 (1952), S. 373f.

(R) Franz Taeschner: *Ǧihānnümā. Die altosmanische Chronik des Mevlānā Meḥemmed Neschrī.* Band I. Leipzig 1951. Besprochen in: *Die Welt des Islams* 2 (1952), S. 70f.

(B) „Die deutsche Wissenschaft zum fünfhundertjährigen Jubiläum der Stadt Istanbul", *Auslandswarte, Organ des Bundes der Auslandsdeutschen* 32/8 (1953), S. 20.

(R) Wilhelm Hoenerbach: *Cervantes und der Orient. Algier zur Türkenzeit* (Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte des Orients, hrsg. von Otto Spies, Heft 3). Walldorf 1953. Besprochen in: *ZDMG* 103 (1953), S. 218f.

(R) Paul Humbert: *Observations sur le vocabulaire arabe du Châhnâmeh.* Neuchâtel 1953. Besprochen in: *ZDMG* 103 (1953), S. 223f.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000728

(N) Auszug türkisch aus dem oben genannten Kongreßbericht bei ZEKI VELIDI TOGAN: *1951de İstanbulda toplanan milletlerarası XXII. Müsteşrikler kongresi*. Istanbul 1953, S. 48f.

(N) WOLFGANG LENTZ: *Iran 1951/52*. Heidelberg 1952. Angezeigt in: *ZDMG* 103 (1953), S. 227f.

(R) *The Naṣīḥat-nāma known as Qābūs-nāma of Kai Kā'ūs b. Iskandar b. Qābūs b. Washmgīr*. Edited with critical notes by REUBEN LEVY. London 1951. Besprochen in: *ZDMG* 103 (1953), S. 441f.

(R) GOTTHARD JÄSCHKE: *Zur Form der Eheschließung in der Türkei. Eine rechtsvergleichende Untersuchung*. Leiden 1953. Besprochen in: *ZDMG* 103 (1953), S. 444-45.

(N) *The Middle East. Third Edition. A survey and directory of Arabia, Cyprus, Egypt, Iraq, Israel, Jordan, the Lebanon, Libya, Persia, the Sudan, Syria and Turkey*. London 1953. Angezeigt in: *ZDMG* 103 (1953), S. 447f.

(B) „Bericht über den XXIII. Internationalen Orientalistenkongreß in Cambridge", *ZDMG* 104 (1954), S. *9-11*.

(R) FÉLIX MARÍA PAREJA: *Islamologia*. Con la collaborazione di ALESSANDRO BAUSANI e LUDWIG HERTLING. Roma 1951. Besprochen in: *ZDMG* 104 (1954), S. 215f.

(B) Zeitschrift *Yādgār*, 3-5 (Teheran 1946-7 bis 1948-9). Inhaltsangabe in: *Oriens* 7 (1954), S. 203-17.

(N) ERNST HARDER: *Kleine arabische Sprachlehre. Fünfte Auflage. Neubearbeitet von* RUDI PARET. Heidelberg 1953. Anzeige in: *ZDMG* 104 (1954), S. 506f.

(R) *Atlas of Islamic History*. Compiled by HARRY W. HAZARD. Maps executed by H. LESTER COOKE and J. McA. SMILEY. Princeton 1951. Besprochen in: *ZDMG* 104 (1954), S. 508-10.

(N) „Die Lidzbarski-Stiftung", *ZDMG* 104 (1954), S. *11*f.

(B) „Die persische Avicenna-Tausendjahrfeier", *ZDMG* 104 (1954), S. *12-14*.

(B) Zeitschrift *Farhang-i Īrān-zamīn*, 1 und 2 (Teheran 1953-4 bis 1954-5). Inhaltsangabe in: *Oriens* 8 (1955), S. 361-5.

(R) ANN KATHERINE SWYNFORD LAMBTON: *Persian Vocabulary*. Cambridge 1954. Besprochen in: *ZDMG* 105 (1955), S. 225f.

(B) „Orientalistische Dissertationen", *ZDMG* 105 (1955), S. *1*f.

(N) „Fortschritt und Tradition in Persien", *ZDMG* 105 (1955), S. *25*f.

(N) „Zur Einführung" (sc. des Generalindexes zu *ZDMG* 1-100 von EWALD WAGNER). S. III-V.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000729

(R) HARVEY P. HALL AND ANN W. NOYES: *Current Research on the Middle East.* Washington 1956. Besprochen in: *ZDMG* 106 (1956), S. 217-9.

(N) *Ein Jahrhundert Orientalistik. Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften. Zum achtzigsten Geburtstag am 16. September 1955 zusammengestellt von* RUDI PARET *und* ANTON SCHALL. Anzeige in: *ZDMG* 106 (1956), S. 223.

(R) FRANCISZEK MACHALSKI: *Historyczna Powieść Perska. Materialy do studiów nad współczesną literaturą Iranu.* Krakau 1952. Besprochen in: *Oriens* 9 (1956), S. 138-40.

(N) „Alkohol bei den Mohammedanern", *FAZ*, 25. Oktober 1956, S. 2.

(N) *Mughal Miniatures of the Earlier Periods.* Oxford 1953. Anzeige in: *ZDMG* 107 (1957), S. 207.

(N) ERNST KÜHNEL: *Moghul-Malerei.* Berlin 1955. Anzeige in: *ZDMG* 107 (1957), S. 207f.

(N) FRANZ TAESCHNER: *Ǧihānnümā. Die altosmanische Chronik des Mevlānā Meḥemmed Neschrī...* Bd II. Anzeige in: *Die Welt des Islams* 5. N.S. (1957), S. 139f.

(N) „Islamische Kunstwerke — Zur Vortragsreihe von Professor Mustafa in der Mainzer Universität", *Allg. Zeitung* (Mainz), 11. Juli 1957, S. 10.

(B) „Tätigkeitsbericht des Islamwissenschaftlichen Referenten der Abteilung Kairo des Deutschen Archäologischen Instituts", *ZDMG* 108 (1958), S. *6*f.

(B) „Tätigkeitsbericht der Außenstelle Kairo der DMG", *ZDMG* 109 (1959), S. *14*.

(B) *Mélanges Louis Massignon.* Publiés sous le patronage de l'Institut d'Études Islamiques de l'Université de Paris et de l'Institut Français de Damas. Damaskus 1956/7, 3 Bde. Inhaltsangabe in: *Erasmus* 13 (1960), Sp. 577-85.

(N) „La richesse des wakfs", *Magazine* (Beirut). No. 242 (1961), S. 7.

(R) WILLIAM POPPER: *The Cairo Nilometer. Studies in Ibn Taghrî Birdî's Chronicles of Egypt*: I. Berkeley and Los Angeles 1951. Besprochen in: *Die Welt des Islams.* N.S. 7 (1961), S. 201-3.

(R) WILLIAM POPPER: *Egypt and Syria under the Circassian Sultans 1382-1468 A.D. Systematic Notes to Ibn Taghrî Birdî's Chronicles of Egypt.* Berkeley and Los Angeles 1955-7, 2 Bde. Besprochen in: *Die Welt des Islams.* N.S. 7 (1961), S. 201-3.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000730

(R) WILLIAM POPPER: *History of Egypt, 1382-1469 A.D., translated from the Arabic Annals of Abu 'l-Maḥâsin ibn Taghrî Birdî. Part I-VII.* Berkeley and Los Angeles 1954-60. Besprochen in: *Die Welt des Islams.* N.S. 7 (1961), S. 201-3.

(B) „Jahresbericht 1961 des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut", *ZDMG* 112 (1962), S. *1*.

(B) „Jahresbericht 1962 des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft in Beirut", *ZDMG* 113 (1963), S. *6-8*.

(N) „Zur Einführung (sc. der Reihe *Beiruter Texte und Studien*)" apud MICHEL JIHA: *Der arabische Dialekt von Bišmizzīn.* Beirut 1964, S. V-VII.

(R) *A Locust's Leg. Studies in Honour of S.H. Taqizadeh,* ed. by W.B. HENNING and E. YARSHATER. London 1962. Besprochen in: *Oriens* 18/19 (1965-66), S. 374-6.

(N) „Im reinen Osten — Zum 60. Geburtstag von Walther Hinz". *FAZ,* 19. November 1966, S. 2.

(B) „Bericht über den ersten Internationalen Iranisten-Kongreß" (sc. in Teheran), *ZDMG* 116 (1966), S. *13-15*.

(N) „Das Persienbild unserer Tage", *FAZ,* 25. Juni 1968.

(R) MUJAHID HUSAIN ZAIDI: *Tarikh-i-Qutbi (also known as Tarikh-i-Elchi-i-Nizam Shah) of Khwurshah bin Qubad al-Husaini. A work on the history of the Timurids.* Chapter five (from Timur to Akbar). New Delhi 1965. Besprochen in: *Der Islam* 45 (1969), S. 169-71.

(B) „Das Freiburger Orientalische Seminar", *Freiburger Universitätsblätter* 34 (1971), S. 55-9.

(R) GUSTAV E. VON GRUNEBAUM: *Studien zum Kulturbild und Selbstverständnis des Islams.* Zürich 1969. Besprochen in: *Der Islam* 48 (1971), S. 129f.

(N) BERTOLD SPULER: *Die Mongolen in Iran. Politik, Verwaltung und Kultur der Ilchanzeit 1220-1350.* Dritte, vollständig durchgesehene Auflage. Berlin 1968. Anzeige in: *Mundus* 7 (1971), S. 224f.

(N) „Ǧalsāt al-istišrāq — aṯnāʾa nᶜiqād al-usbūᶜ al-almānī-al-ᶜarabī bi-Tübingen 1974", *Barīd aš-šarq* (Köln). Nr. 11 (November 1974), S. 5.

(B) „Eröffnungsansprache des Ersten Vorsitzenden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" (bei Gelegenheit des 18. Deutschen Orientalistentages in Lübeck), *ZDMG Suppl. II* (1974), S. XI-XV.

(N) „Vorwort" zu *Araber und Deutsche — Begegnungen in einem Jahrtausend.* Tübingen 1974, S. 5-8.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000731

(N) Dasselbe arabisch: „Tamhīd". *Almānyā wal-ᶜālam al-ᶜarabī.* Beirut 1974, S. 11-15.

(R) *Die Chronik des Ibn Ijās. Zweiter Teil* (A.H. 815-872/A.D. 1412-1468), ed. Mohamed Mostafa. Wiesbaden 1972. Besprochen in: *Der Islam* 51 (1974), S. 149-51.

(N) „Zentralinstitut für besondere Forschungsaufgaben", *Dialog mit der arabischen Welt*, hrsg. von Oskar Spleett. Tübingen 1975, S. 232-35.

(B) „Das Studium der Orientalistik", *Studienführer der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i.Br.*, hrsg. von Josef Fletschinger. Freiburg und München 1976, S. 111-6.

(R) *The Cambridge History of Iran, Vol.* 4, ed. by R.N. Frye: *The Period from the Arab Invasion to the Saljuqs*. Cambridge 1975. Besprochen in: *Der Islam* 53 (1976), S. 319f.

(B) „Eröffnungsansprache des Ersten Vorsitzenden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" (bei Gelegenheit des 19. Deutschen Orientalistentages in Freiburg), *ZDMG Suppl. III* (1977), S. XIII-XVIII.

(B) „Eröffnungsansprache des Ersten Vorsitzenden der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft" (bei Gelegenheit des 20. Deutschen Orientalistentages in Erlangen). Im Druck für: *ZDMG Suppl. IV.*

(c) **Herausgebertätigkeit**

Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission (der Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur, zusammen mit Helmuth Scheel), 1950-56.

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 1952-56.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, 1952-56.

Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Islamische Reihe, 1957-60.

Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens (Deutsches Archäologisches Institut Kairo), 1957ff.

Bibliotheca Islamica (zusammen mit Albert Dietrich), 1960-63.

Freiburger Islamstudien, seit 1966.

Araber und Deutsche. Begegnungen in einem Jahrtausend (zusammen mit Friedrich H. Kochwasser), Tübingen 1974.

Almānyā wal-ᶜālam al-ᶜarabī — Dirāsāt tatanāwal aṣ-ṣilāt aṯ-ṯaqāfīya wal-ᶜilmīya wal-fannīya bain al-almān wal-ᶜarab munḏ aqdam al-ᶜuṣūr ilā ayyāminā hāḏih. Beirut 1974.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000732

Die kleinen Fächer—Eine vom Hochschulverband im Auftrag des Bundesministeriums für Bildung und Wissenschaft erarbeitete Struktur- und Funktionsanalyse über die Lage an den Hochschulen der Bundesrepublik Deutschland. Forum des Hochschulverbandes, 4/1 (Bonn) 1974, 4/2 (Bonn) 1975 (Mitglied des mit der Ausarbeitung beauftragten Ausschusses).

(d) **Angeregte und/oder betreute Arbeiten anderer Autoren**

ANTES, Peter: *Zur Theologie der Schiᶜa. Eine Untersuchung des Ǧāmiᶜ al-asrār wa-manbaᶜ al-anwār von Sayyid Ḥaidar Āmulī.* Diss. phil. Freiburg 1971. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 16. Freiburg 1971.

BUSSE, Heribert: *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen an Hand turkmenischer und safawidischer Urkunden.* Diss. phil. Mainz 1956. Veröffentlicht als: Abhandlungen des Deutschen Archäologischen Instituts Kairo, Islamische Reihe, Bd 1. Kairo 1959.

EBERHARD, Elke: *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften.* Diss. phil. Freiburg 1970. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 3. Freiburg 1970.

ELHAM, Shah Morad: *Das erste Interregnum des Sultans al-Malik an-Nāṣir Muḥammad b. Qalāwūn.* Magisterarbeit Freiburg 1973.

ELHAM, Shah Morad: *Kitbuġā und Lāǧīn. Studien zur Mamluken-Geschichte nach Baibars al-Manṣūrī und an-Nuwairī.* Diss. phil. Freiburg 1977. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 46. Freiburg 1977.

ERNST, Hans: *Die mamlukischen Sultansurkunden des Sinai-Klosters. Herausgegeben, übersetzt und erläutert.* Diss. phil. Göttingen 1959. Veröffentlicht Wiesbaden 1960.

GLASSEN geb. Wendt, Erika: *Die frühen Safawiden nach Qāżī Aḥmad Qumī.* Diss. phil. Freiburg 1968. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 5. Freiburg 1970.

GRUNER, Evelin: *Die Geschichte Schah Ismāᶜīls I. aus der Chronik „Takmilat al-aḫbār" von Zain al-ᶜābidīn ᶜAlī.* Magisterarbeit Freiburg 1971.

HAARMANN, Ulrich: *Quellenstudien zur frühen Mamlukenzeit.* Diss. phil. Freiburg 1969. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 1. Freiburg 1970.

HEIN, Horst-Adolf: *Beiträge zur ayyubidischen Diplomatik.* Diss. phil. Freiburg 1967. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 8. Freiburg 1971.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000733

HOFFMANN, Birgitt: *Eine Stiftungsurkunde des Turkmenen Yūsuf Mīrzā b. Ǧahānšāh Qara Qoyunlu aus dem Jahre 1464. Übersetzung und Kommentar.* Magisterarbeit Freiburg 1979.

HUMBSCH, Robert: *Beiträge zur Geschichte des osmanischen Ägyptens nach arabischen Sultans- und Statthalterurkunden des Sinai-Klosters.* Diss. phil. Freiburg 1975. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 39. Freiburg 1976.

HUSSEINI geb. Hildebrandt, Renate: *Syrien und Palästina nach dem Reisebericht Georg Christoph Fernbergers von 1593.* Magisterarbeit Freiburg 1974.

JUNG, Edeltrud: *Aḥmad Kasrawī. Ein Beitrag zur Ideengeschichte Persiens im 20. Jahrhundert.* Diss. phil. Freiburg 1976.

KALBHENN, Hans-Peter: *Studien zur Geschichte der Ayyubiden nach der Chronik Miḍmār al-ḥaqā'iq wa-sirr al-ḫalā'iq von Muḥammad b. Taqī ad-dīn ʿUmar.* Magisterarbeit Freiburg 1974.

KARAGÖZ, Oğuz: *Der Islam im Widerstreit. Religionspolitik und Nationalismus in der Schulerziehung der Türkischen Republik 1923-1960.* Diss. phil. Freiburg 1975.

KLEIN, Richard: *Ein Beitrag zur politischen und Kulturgeschichte des frühosmanischen Ägyptens nach al-Manūfīs Kitāb Laṭā'if aḫbār al-uwal fī man taṣarrafa fī Miṣr min arbāb ad-duwal.* Magisterarbeit Freiburg 1969.

KÖNIG, Ingeborg: *Die Oase al-Fayyūm nach ʿUṯmān an-Nābulsī. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte Ägyptens um die Mitte des 13. Jahrhunderts.* Magisterarbeit Freiburg 1966.

KORTANTAMER, Samira: *Ägypten und Syrien zwischen 1317 und 1341 in der Chronik des Mufaḍḍal b. Abī l-Faḍā'il.* Diss. phil. Freiburg 1973. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 23. Freiburg 1973.

KORTANTAMER, Tunca: *Leben und Weltbild des altosmanischen Dichters Aḥmedī unter besonderer Berücksichtigung seines Diwans.* Diss. phil. Freiburg 1973. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 22. Freiburg 1973.

MATZERATH, Eva-Maria: *Die Lebensgeschichte Niżām al-Mulks nach Ibn al-ʿAdīm.* Magisterarbeit Freiburg 1975.

MELKONIAN, Antranig: *Die Jahre 1287-1291 in der Chronik al-Yūnīnīs.* Diss. phil. Freiburg 1975.

MÜLLER, Hans: *Schah ʿAbbās der Große in der Chronik des Qāżī Aḥmad. Kritische Textausgabe, deutsche Übersetzung und Erläuterungen.* Diss. phil. Mainz 1960. Mit Ergänzungen veröffentlicht unter dem Titel: *Die Chronik Ḫulāṣat at-tawārīḫ des Qāżī Aḥmad Qumī. Der Abschnitt über Schah ʿAbbās I. Herausgegeben und übersetzt* (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, Bd XIV). Wiesbaden 1964.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000734

MÜLLER geb. Siebers, Hildegard: *Studien zum persischen Passionsspiel.* Diss. phil. Freiburg 1966.

NOWAK, Ursula: *Beiträge zur Typologie des arabischen Volksmärchens.* Diss. phil. Freiburg 1969.

OTT, Ursula: *Transoxanien und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Das Mihmān-nāma-yi Buḫārā des Faḍlallāh b. Rūzbihān Ḫunǧī. Übersetzung und Kommentar.* Diss. phil. 1973. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 25. Freiburg 1974.

ÖZDEMIR, Hasan: *Die altosmanischen Chroniken als Quelle zur türkischen Volkskunde.* Diss. phil. Freiburg 1975. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 32. Freiburg 1975.

QUIRING, Rosemarie: *Studien zur Geschichte der Stadt Iṣfahān vom Tode Tīmūrs bis zum Regierungsantritt Ismāʿīls I.* Magisterarbeit Freiburg 1975.

QUIRING-ZOCHE, Rosemarie: *Die Stadt Isfahan im 15. und 16. Jahrhundert. Ein Beitrag zur persischen Stadtgeschichte.* Diss. phil. Freiburg 1979.

RIESTERER, Winfried: *al-Išbīlīs ad-Durr al-Muṣān. Eine zeitgenössische Quelle zur osmanischen Eroberung Syriens und Ägyptens.* Magisterarbeit Freiburg 1979.

SCHÄFER, Barbara: *Beiträge zur mamlukischen Historiographie nach dem Tode al-Malik an-Nāṣirs. Mit einer Teiledition der Chronik Šams ad-Dīn aš-Šuǧāʿīs.* Diss. phil. Freiburg 1971. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 15. Freiburg 1971. Der vollständige Text ist enthalten in dem Buch: *Die Chronik aš-Šuǧāʿīs, herausgegeben und übersetzt von* BARBARA SCHÄFER. Erster Teil: Arabischer Text (Deutsches Archäologisches Institut Kairo — Quellen zur Geschichte des islamischen Ägyptens Bd 2a). Wiesbaden 1978.

SCHIMKOREIT, Renate: *Herrscherurkunden Schah Sulaimāns I. Ein Beitrag zur persischen Geschichte.* Magisterarbeit Freiburg 1979.

SCHMIDT-DUMONT, Marianne: *Turkmenische Herrscher des 15. Jahrhunderts in Persien und Mesopotamien nach dem Tārīḫ al-Ġiyāṯī.* Diss. phil. Freiburg 1970. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 6. Freiburg 1970.

SCHWARZ, Klaus: *Osmanische Sultansurkunden des Sinai-Klosters in türkischer Sprache.* Diss. phil. Freiburg 1970. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 7. Freiburg 1970.

STEINBACH, Udo: *Ḏāt al-Himma. Kulturgeschichtliche Untersuchungen zu einem arabischen Volksroman.* Diss. phil. Freiburg 1970. Veröffentlicht als: Freiburger Islamstudien, Bd IV. Freiburg 1972.

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000735

STROHMEIER, Martin: *Die Seldschuken im Urteil türkischer Historiker des 20. Jahrhunderts.* Magisterarbeit Freiburg 1979.

ULLRICH, Lutz: *Studien zum wirtschaftlichen Leben und Denken im republikanischen Ägypten nach arabischen Autoren.* Magisterarbeit 1979.

WANNIG, Klaus-Detlev: *Der Dichter Karaca Oğlan. Studien zur türkischen Liebespoesie.* Diss. phil. Freiburg 1979.

WIESNER, Frank S.: *Zur Geschichte Ägyptens und Syriens in den Jahren 699-709 H.* [*1300-1310*]. *Eine quellenkritische Studie.* Magisterarbeit Freiburg 1969.

YAVUZ, Kerim: *Der Islam in Werken moderner türkischer Schriftsteller.* Diss. phil. Freiburg 1973. Veröffentlicht als: Islamkundliche Untersuchungen, Bd 26. Freiburg 1974.

ZARYAB, Abbas: *Der Bericht über die Nachfolger Timurs aus dem Taʾrīḫ-i kabīr des Ǧaʿfarī ibn Muḥammad al-Ḥusainī.* Diss. phil. Mainz 1960.

Stand vom 8. Oktober 1979

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000736

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000737

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000738

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

1. Michel Jiha: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964. XVII, 185 S. DM 14,—
2. Bernhard Lewin: Arabische Texte im Dialekt von Hama, mit Einleitung und Glossar. 1966. *48*, 230 S. DM 16,—
3. Thomas Philipp: Ǧurǧī Zaidān, his life and thought. 1979. XI, 250 S. DM 27,—
4. ᶜAbd al-Ġanī an-Nābulusī: At-tuḥfa an-nābulusīya fī r-riḥla aṭ-ṭarābulusīya. Hrsg. u. eingel. von Heribert Busse. 1971. 10 S. dt. Text, *34*, 133 S. arab. Text. DM 16,—
5. Baber Johansen: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967. XIX, 259 S. DM 18,—
6. Heribert Busse: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055). 1969. XII, 610 S., 6 Tafeln, 2 Karten. DM 64,—
7. Josef van Ess: Traditionistische Polemik gegen ᶜAmr b. ᶜUbaid. Zu einer Schrift des ᶜAlī b. ᶜUmar ad-Dāraquṭnī. 1967. 74 S. dt. Text, 14 S. arab. Text, 2 Tafeln. DM 12,—
8. Wolfhart Heinrichs: Arabische Dichtung und griechische Poetik. Ḥāzim al-Qarṭāǧannīs Grundlegung der Poetik mit Hilfe aristotelischer Begriffe. 1969. 289 S. DM 24,—
9. Stefan Wild: Libanesische Ortsnamen. Typologie und Deutung. 1973. XII, 391 S. DM 48,—
10. Gerhard Endress: Proclus Arabus. Zwanzig Abschnitte aus der *Institutio Theologica* in arabischer Übersetzung. 1973. 348 S. dt. Text, 90 S. arab. Text. DM 58,—
11. Josef van Ess: Frühe muᶜtazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāšiʾ al-Akbar (gest. 293 H.). 1971. XII, 185 S. dt. Text, 134 S. arab. Text. DM 34,—
12. Dorothea Duda: Innenarchitektur syrischer Stadthäuser des 16.-18. Jh. Die Sammlung Henri Pharaon in Beirut. 1971. VI, 176 S., 88 Taf., 6 Farbtaf., DM 70,—
13. Werner Diem: Skizzen jemenitischer Dialekte. 1973. IX, 166 S. DM 28,50

(*Fortsetzung auf vierter Umschlagseite*)

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG • WIESBADEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000739

(*Fortsetzung der dritten Umschlagseite*)

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

14. Josef van Ess: Anfänge muslimischer Theologie. Zwei antiqadaritische Traktate aus dem ersten Jahrhundert der Hiğra. 1977, XI, 280 S. dt. Text, 57 S. arab. Text. DM 48,—

15. Gregor Schoeler: Arabische Naturdichtung. Die zahrīyāt, rabīᶜīyāt und rauḍīyāt von ihren Anfängen bis aṣ-Ṣanaubarī. 1974, XII, 371 S. DM 54,—

16. Heinz Gaube: Ein arabischer Palast in Südsyrien. Ḫirbet el-Baiḍa. 1974, XIII, 156 S., 14 Taf., 3 Klappläne, 12 Textabb. DM 24,—

17. Heinz Gaube: Arabische Inschriften aus Syrien. 1978, XXII, 202 S., 19 Taf. DM 45,—

18. Gernot Rotter: Muslimische Inseln vor Ostafrika. Eine Komoren-Chronik des 19. Jahrhunderts. 1976, XII, 106 S. dt. Text, 116 S. arab. Text. DM 28,—

19. Hans Daiber: Das theologisch-philosophische System des Muᶜammar Ibn ᶜAbbād as-Sulamī (gest. 830 n. Chr.). 1975, XII, 604 S. DM 76,—

20. Werner Ende: Arabische Nation und islamische Geschichte. Die Umayyaden im Urteil arabischer Autoren des 20. Jahrhunderts. 1977, XIII, 309 S. DM 56,—

21. Ṣalāḥaddīn al-Munaǧǧid / Stefan Wild: Zwei Beschreibungen des Libanon. ᶜAbdalġanī an-Nābulusīs Reise durch die Biqāᶜ und al-ᶜUṭaifīs Reise nach Tripolis. 1979, XVII, 25, 164 S. arab. Text.

22. Ulrich Haarmann / Peter Bachmann, Hrsg.: Die islamische Welt zwischen Mittelalter und Neuzeit. Festschrift für Hans Robert Roemer zum 65. Geburtstag. 1979, XVI, 702 S.

WEITERE VERÖFFENTLICHUNGEN DES ORIENT-INSTITUTS

Hellmut Ritter: Ṭūrōyo. Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr ʿabdîn. A: Texte, Band I. 1967. *43*, 609 S. DM 68.— Band II. 1969. *23*, 697 S. DM 68.— Band III. 1971. *26*, 704 S. DM 68.— B: Wörterbuch. 1979. Im Druck.

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG • WIESBADEN

Universitäts- und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt
urn:nbn:de:gbv:3:5-90236/fragment/page=00000740