

Barthold's Studien über Kalif und Sultan.

Besprochen und im Auszuge mitgeteilt

von

C. H. Becker.

In der leider eingegangenen Zeitschrift *Mir Islama* hatte sich die russische Islamwissenschaft unter der Leitung W. BARTHOLD's ein vortreffliches wissenschaftliches Instrument geschaffen, doch ist dies nützliche Organ nicht über den ersten Band hinaus gediehen. Was jetzt so heißt, teilt mit der alten *Mir Islama* nur den Namen. Eines der Glanzstücke jenes ersten Bandes ist der umfangreiche Aufsatz des Herausgebers BARTHOLD über die staatsrechtliche Entwicklung der Begriffe *Kalif und Sultan*, MI. I, 203—226; 345—400 (Petersburg 1912). In Islam IV, 174 f., 187 hat F. F. SCHMIDT darüber berichtet und sein Referat mit den Worten geschlossen: »Es wäre zu wünschen, daß diese hochbedeutsame und längst erwünschte Arbeit baldmöglichst durch Übersetzung in eine einem größeren Gelehrtenkreise geläufige Sprache das verdiente Aufsehen erregte«. Es gelang mir dank der Vermittlung von M. SOBERNHEIM, die Übersetzung des Aufsatzes aus der Feder einer auch orientalistisch interessierten Dame, Frau FIGULLA, für den Islam zu gewinnen. Auf diese Übersetzung stützt sich mein Referat. Mir widerstrebte die Veröffentlichung einer vollständigen Übersetzung, da es unmöglich war, hierzu BARTHOLD's Zustimmung einzuholen ¹⁾. Ich kleide meine Mitteilungen deshalb in die Form eines Berichtes und beschränke mich darauf, die wichtigsten Abschnitte im Wortlaut anzufügen, und zwar in ausgedehnterer Weise, als es sonst bei Berichten der Fall zu sein pflegt.

Wie sehr wir noch in den Anfängen einer wirklich historischen Betrachtung des islamischen Mittelalters stecken, beweist die Tatsache, daß wir noch keinerlei Spezialwerk über irgendeines der großen ideengeschichtlichen Probleme, ja, nicht einmal über die Lehre vom Staate und von der staatlichen Obergewalt besitzen, obwohl diese Fragen noch

¹⁾ Ein Versuch über einen neutralen Gelehrten mißglückte.

die Gegenwart bestimmen. Wann werden wir ein Werk erhalten, das mit R. W. und A. I. CARLYLE'S *History of Mediaeval political Theory in the West* (London 1909, 2 Bde) oder ähnlichen abendlandischen Untersuchungen zu vergleichen wäre? Wir sind alle noch zu sehr im Banne der *Scherī'a* oder der speziell dynastischen Geschichtsauffassung einzelner orientalischer Fürstenhäuser, besonders der Abbasiden und der Osmanen. Der Hauptwert der BARTHOLD'Schen Arbeit liegt nun darin, die scharfe Zäsur aufgezeigt zu haben, die das Ende des Abbasidenkalifats von Bagdad (1258) und das Aufkommen der Mongolen für die ganze staatsrechtliche Auffassung — ich vermeide das Wort Lehre, da hier nicht an die *Scherī'a* gedacht ist — des Islam bedeutet. Das Problem der Geschichte des islamischen Staatsrechts liegt in dem Verhältnis der zwei Begriffe Kalif und Sultan ¹⁾. Das Sultanat ist ursprünglich eine delegierte Gewalt des Kalifats. Mit dem Erlöschen des Kalifats entsteht unter den Mongolen eine neue religiöse Motivierung des Sultanats durch das Gottesgnadentum, das an die Lehre der *Scherī'a* vom *Dhu Schauka* anklängt ²⁾, sich aber auf die *Qorān*worte von dem von Gott auf Erden eingesetzten Kalifen — hier nun wirklich Stellvertreter Gottes und nicht mehr Nachfolger des Propheten — stützt. So wird der Kalifentitel zu einem Ehrenanspruch des Sultanats. Der heutige türkische Sultan ist also Kalif auf Grund des in seiner Machtstellung liegenden Gottesurteils und nicht, weil er die von der *Scherī'a* geforderten Bedingungen eines Kalifen erfüllte. Das dynastische Staatsrecht bemüht sich natürlich, zu beweisen, daß auch letzteres der Fall ist, aber diese Versuche sind erst jüngeren Datums. Die *Scherī'a* kennt, wie bekannt, nur die vier orthodoxen Kalifen; alle andern Herrscher, auch die Omajjaden und Abbasiden, fallen unter den Begriff des *Dhu Schauka*, aber die Abbasiden haben sich ihrerseits als echte Kalifen gefühlt und ebenso, trotz aller abbasidischen Geschichtsfälschung, auch die Omajjaden. Die gleiche Praxis gilt bis zum heutigen Tage, worauf schon vor Jahren SNOUCK HURGRONJE (o. c.) hingewiesen hat.

BARTHOLD faßt die Resultate seiner gehaltvollen und inhaltsreichen Arbeit in 14 Thesen zusammen, die ich hier vorausstelle, um dann die wichtigsten mit seinen Worten zu belegen. Diese Thesen sind:

¹⁾ Ich habe diesen BARTHOLD'Schen Gedanken in einem Vortrag *Der türkische Staatsgedanke* etwas herauszuarbeiten versucht. Erscheint später

²⁾ Ausdrücklich sei hier auf die Ausführungen von SNOUCK HURGRONJE in *The Achehese* II, 322 ff. hingewiesen.

1. Die Lehre von den vier »frommen« Kalifen entstand erst unter den Abbasiden, d. h. nicht vor Mitte des 8. Jahrhunderts.

2. Die Vorstellung, daß die Omajjaden die ungerechten »Könige« seien, die dem Islam feindlich gesinnt sind, beruht auf einer Fälschung der Geschichte, die im Zeitalter der Abbasiden gemacht wurde; in Wirklichkeit hinterließen Mu'āwija und seine Dynastie im Volke einen besseren Namen als Ali und später die Abbasiden.

3. Nach den Omajjaden gab es keine Kalifen mehr, die von der ganzen Islamwelt anerkannt worden wären; die Abbasiden galten aber als Kalifen bei der bedeutenden Mehrheit der Muslime; unter dem Druck der Vorstellung, daß ein Herrscher, der die heiligen Städte nicht besitzt, kein Kalif sein kann, wagte kein Herrscher unter den Gegnern der Abbasiden, außer den Charidschiten, sich den Kalifentitel anzueignen.

4. Im 10. Jahrhundert wurde die islamische Welt infolge von Ereignissen, die mit dem Verlust der weltlichen Macht durch die Abbasiden verknüpft waren, in drei Kalifate getrennt, wobei der Besitz der heiligen Städte nicht mehr als unumgängliche Bedingung für die Annahme des Kalifentitels galt.

5. Im 11. Jahrhundert stieg infolge der Gründung des mächtigen Seldschukenreiches der Zauber des »Sultans«, als des Vertreters der weltlichen Macht im Gegensatz zum »Imam«, dem Vertreter der geistlichen Macht, als welcher nach wie vor der Kalif blieb. In diesem Sinne verglichen die Europäer und die Muslime den Kalifen mit dem Papst von Rom.

6. Im 12. Jahrhundert gelang es den Kalifen, ihre weltliche Macht in Bagdad und im Becken des Tigris und Euphrat wiederherzustellen, was einen hartnackigen Kampf zwischen ihnen und den Sultanen zur Folge hatte; dabei schufen die Anhänger des Sultans die Theorie von der Unvereinbarkeit der »Imam«-Wurde mit einem Eingriff in die Angelegenheiten weltlicher Reiche.

7. Nach der Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahre 1258 blieb der größte Teil der islamischen Welt »ohne Kalifen«.

8. Von den ägyptischen Sultanen wurde in ihrem eigenen Interesse die Fiktion geschaffen, nach der das Abbasidenkalifat seine Existenz in Ägypten fortsetzte; außerhalb Ägyptens wurde dieses Kalifat nur in seltenen Fällen anerkannt, und einzig nur in Indien wurden Münzen mit den Namen der ägyptischen Abbasiden bis zum Aufhören dieser Dynastie geprägt.

9. Der Fall Bagdads und die Eroberung der meisten muslimischen Gebiete durch die Heiden vermehrten wieder den Zauber Mekkas und

Medinas, jener Stadte, die von der Mongoleninvasion nicht berührt worden waren.

10 Im Mongolenreich standen auch nach der Annahme des Islam die Rechte auf den Thron, die von den heidnischen Mongolenchanen ererbt waren, in hohem Werte, ebenso wie in den islamischen Reichen des 9.—11. Jahrhunderts die Herrscher die Herkunft von den vorislamischen Königen Persiens sehr hoch schätzten

11. Der Idee der erblichen Macht der Mongolen wurde außer der Idee des ägyptischen Kalifats die Vorstellung von dem Willen Gottes als der unmittelbaren Quelle der fürstlichen Macht gegenübergestellt. In diesem Sinne floß der Begriff vom »Sultan des Islam« mit dem Begriff vom »Imam« und »Kalifen« zusammen; die Rechte auf ein solches Kalifat wurden durch den Machtgrad des Sultans und durch den Charakter seiner Regierung bestimmt; dabei wurde dem Feststellen des Zusammenhanges zwischen ihm und den heiligen Städten, Mekka und Medina, eine hohe Bedeutung beigemessen, wenn auch ein solcher Zusammenhang nicht unbedingt notwendig für die Annahme des Kalifentitels war. Der beste Vertreter der Idee eines solchen Kalifats ist Schäh Rūch, der Sohn Timur's (im 15. Jahrhundert).

12. Das Kalifat der osmanischen Sultane (die Vorstellung von diesem entstand infolge der Siege Selim's I. in Persien und Agypten) ist eine Erscheinung derselben Art, wie das Kalifat Schäh Ruch's und anderer und steht in keinem Zusammenhang mit dem Kalifat der ägyptischen Abbasiden.

13. Die Theorie von der Übertragung des Kalifats von Mutawakkil, dem letzten ägyptischen Abbasiden, an Selim ist in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts von einem türkischen Armenier erdacht worden; in Zusammenhang damit entstand zur selben Zeit die Theorie von der geistlichen Oberhoheit des Sultans über alle Muslime, wenn sie ihm auch als weltlichem Herrscher nicht untergeordnet waren.

14. Die geistliche Souveranität des Sultans als Kalifen aller Muslime wurde bei Schluß des Vertrages von Kutschuk-Kainardsche (1774) und der erläuternden Konvention dazu (1779) von Rußland anerkannt; die entsprechenden Punkte der beiden Verträge wurden durch den Vertrag betreffend die Einverleibung der Krim an Rußland (1783) abgeschafft.

These 1 und 2.

Der Abschluß der Lehre von den *Chulafā el-rāschidūn* ist sicher erst in die Abbasidenzeit zu setzen; doch sind die Anfänge dieser Lehre wohl schon in den oppositionellen Kreisen während der Omajjaden-

zeit zu suchen. BARTHOLOMÄUS stellt in seinem ersten Abschnitt die bekannten Nachrichten über die Entstehung des Titels Kalif und *Amir al-Mu'minin* zusammen (nach Tab. I, 2748). Die aus der Zeit der ersten Kalifen übermittelten Schriftstücke bestätigen die Angabe, daß erst Omar sich »Beherrscher der Gläubigen« nennt (Tab. I, 1881, 14; 1987, 10 gegen 2662, 5). Als Abstraktum dient Kalifat oder »die Tage des . . .«. Die Abschaffung des Fluches gegen Ali (Abū Turāb) durch Omar II. bezweifelt B., wie es einst auch WEIL getan hatte (*Chalifen* I, 587 Anm. 1), gegen WELLHAUSEN, *Arabisches Reich* 193. Dabei stützen sich B. und WELLHAUSEN auf die gleiche Stelle (Tab. II, 1482 ff.). Schon vor dem Erscheinen des *Arabischen Reiches* hatte ich in Z. Ass. XV, 27 ff. ausführlich über diese Frage gehandelt und die Abschaffung für historisch erklärt. Immerhin verdiente die ganze Frage eine systematische Nachprüfung, namentlich seitdem LAMMENS' geistreiches Buch *Fatima* so gar nicht mit der Verfluchung der Aliden rechnet und dadurch zu verhängnisvollen Fehlschlüssen kommt.

Wichtig sind B.s Zusammenstellungen über das gute Andenken, das die Omajjaden hinterließen. Ma'mūn's Plan, das Gedächtnis Mu'āwija's von den Kanzeln herab verfluchen zu lassen, mißglückt (Mas'ūdī, *murūdsch* VII, 93; KELLER *K. Bagdad* 91). Das gleiche passiert Mu'tadid (Tab. III, 2164 ff.). Auch Muḩaddasī (BGA. III) 399 erzählt, daß Mu'āwija noch Ende des 10. Jahrhunderts in Isfahan ganz besonders gefeiert worden sei. Auch die Hoffnung auf den *Suffjānī* wird in diesem Zusammenhang gestreift. Daß die Omajjaden in Syrien noch lange in gutem Andenken standen, ist eigentlich selbstverständlich. Mas'ūdī (BAG. VIII) 335 ff. berichtet darüber. Vgl. auch GOLDZIEHER *Muh. Stud.* II, 119 ff. B. bespricht dabei den Glanz der omajjadischen Fürsten, besonders Abdulmalik's und Walid's. Auch gedenkt er des Aufkommens des Titels »Kalif Gottes« statt »Kalif des Gesandten Gottes«. Die GOLDZIEHER'sche Arbeit *Du sens propre des expressions Ombre de Dieu, Khalife de Dieu* (Rev. Hist. Rel. 1897) scheint ihm entgangen zu sein. Auch *Muh. Stud.* II, 61 ist nicht zitiert, dagegen Ferazdaq nach [Pseudo-]Mawerdī, *K. adab ad-dunja wa'd-dīn* 7; Abu ḩanifa ad-Dīnāwarī 346; Tab. II, 1199; TIESENHAUSEN, *Münzen des östlichen Kalifats* 275 (Nr. 2681) russ.; LAVOIX *Catal. Monn. Mus. Bibl. Nat.* I, 25 (Nr. 83).

These 3 und 4.

Die Behauptung, daß der Besitz der heiligen Stätten eine Bedingung für die Führung des Kalifentitels besitze, ist neu, aber durch keinerlei Zitat aus orientalischen Quellen belegt. Für diese alte Zeit scheint

sie mir auch nicht zutreffend; denn Abdulmalik war unzweifelhaft Kalif und nannte sich so, während noch Abdallah b. Zubair im Hidschāz herrschte. Die Machtstellung der Abbasiden war wohl entscheidend. Bei den Fatimiden lag die Annahme des Titels in der Natur ihrer dynastischen Ansprüche. Nachdem es aber schon zwei Kalifate gab, hatten die spanischen Omajjaden auf dem Höhepunkt ihrer Macht auch keinen Anlaß mehr, in diesem Punkte zurückhaltend zu sein.

Bei seiner historischen Betrachtung schildert B. anschaulich die ganze Schwäche und Barbarei der so hochgepriesenen Epoche Hārūn ar-Raschid's (nach Tab. III, 646; 649). Er war der letzte Bagdader Kalif, der Mekka besuchte. Islamische Fürsten gingen später nur noch dann nach Mekka, wenn sie abgedankt hatten. In dieser Allgemeinheit ist die Behauptung nicht richtig, wie B. s. eigene weitere Ausführungen beweisen. Mit der zunehmenden Schwäche der Zentralmacht erstarken die Statthalter in den Provinzen. Ursprünglich als Emire und Vorbeter ernannt, werden sie von der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts ab rein weltliche Herrscher. Es entsteht das Amt eines Chatib. Diese Entwicklung, wie die frühe Geschichte des Wortes »Sultan«, wird nur leise gestreift; man merkt, daß B. in dieser alten Zeit nicht so zu Hause ist, während er in der Geschichte der späteren Jahrhunderte, besonders Asiens, ein unerreichter Meister ist. Was das Aufhören der persönlichen Predigt durch die Statthalter betrifft, so scheint das mit der Ersetzung der arabischen Emire durch türkische zusammenzuhängen. Jedenfalls in Ägypten ist das der Fall. Wir wissen auf das Jahr genau — es war 242/856 —, wann zum letzten Mal ein Emir das Freitagsgebet leitete (Islam III, 398). Die Sinneswandlung des Wortes Sultan vom Begriff der Herrschaft zum Titel des Statthalters resp. Machthabers glaubt B. zuerst in Tab. III, 1894, 11 (vom Jahre 262/875) zu konstatieren, wo Muwaffak als Sultan bezeichnet ist. Der Gebrauch ist viel älter, worauf ich schon *Beitrage* II, 90, Anm. 6, hingewiesen habe. Vgl. dazu SEYBOLD ZDMG. 63, 329f. Man spricht von »Sultan«, wenn man den Vertreter eines Amtes, von »Emir«, wenn man die Person meint. Man bezeichnet nach B. auch kleine Dynasten als Sultan, so BGA. II, 143, und weitere Beispiele bei BARTHOLD, *Turkestan im Zeitalter der Mongoleninvasion* II, 285 (russ.). Hinzugefügt sei MULLER, *Geschichte* I, 556. Die schutischen Bujiden, die den Kalifen die weltliche Macht entreißen, nennen sich auf ihren Münzen nicht Sultan, sondern Schāhānšāh. Zu einem zu verleihenden Titel wird Sultan erst in der Seldschukenzeit. Ibn Chaldūn (*Prolegomènes* II, p. 8, übers. p. 9) behauptet allerdings, daß der Barmekide Dscha'far als Erster den Sultanstitel geführt habe, und daß man die *Emir al-Umarā's*, also

die Vorläufer der Bujiden, auch Sultan genannt habe (ib. p. 9 bzw. 10). Von den Bujiden behauptet es MÖLLER I, 568, doch weiß ich nicht, nach welcher Quelle. Jedenfalls ist die vorseidschukische Geschichte des Wortes Sultan trotz B. noch nicht völlig geklärt.

These 5 und 6.

Hier wie für die folgenden Thesen sei die Begründung B.s im Wortlaut gegeben. Alles, was jetzt folgt, bis zu meiner Schlußbemerkung, ist ausschließlich B.s geistiges Eigentum.

•Die Tatsache, daß die Islamwelt in einige voneinander unabhängige und sogar einander feindliche Reiche zerfallen war, ubte auf die Anschauungen der islamischen Gesellschaft eine verhältnismäßig schwache Wirkung aus. Wie man in Westeuropa noch lange nach dem Fall des Römischen Reiches die christliche Welt als ein Ganzes betrachtete, in dem die erste Stelle dem Papst gebührt, die zweite dem byzantinischen (später dem deutschen) Kaiser, die dritte dem Frankenkönig (später dem französischen König)¹⁾, so betrachtete man auch in der Islamwelt den politischen Zerfall als eine zufällige Tatsache, die jeder Rechtsgrundlage entbehrte. Solange die religiöse Weltanschauung die Herrschaft behielt, war eine Äußerung der instinktmäßigen nationalen Sympathien und Antipathien möglich, konnte die Rede von der Untertanentreue sein, insbesondere von der Treue, die die Krieger ihrem Fürsten in Glück und Not schuldig seien, nicht aber von einem Staatspatriotismus in unserem Sinne. Mit der Entwicklung des städtischen Lebens und mit dem Sinken des kriegerischen Mutes, als der Militärdienst immer mehr von Sklaven und Söldnern, die vom Fürsten besoldet waren, verrichtet wurde, gewöhnte man sich immer mehr und mehr, den Krieg zwischen islamischen Dynastien als eine Privatsache dieser Dynastien aufzufassen, die mit deren Untertanen nichts zu tun hatte. Die Untertanen hatten sich jedem unterzuordnen, dem Gott den Sieg und die Macht schenkt und der sich imstande erweist, der Bevölkerung die Möglichkeit eines friedlichen Lebens im Geiste der Islamvorschriften zu sichern²⁾.

Es deutet nichts darauf hin, daß die öffentliche Meinung zu jener Zeit ihre Hoffnungen auf die Abbasiden gesetzt und von ihr erwartet

¹⁾ Bekanntlich sprach Alkuin in einem Briefe an Karl d. Gr. diese Meinung aus; ähnlich drückte sich im 14. Jahrhundert Raschid-ad-din (offenbar hieß es so in seiner europäischen Quelle) über den Papst, Kaiser *آن سرور* und den König von Frankreich (*رند افرنس*) aus

²⁾ Vgl. W. BARTHOLD, *Turkestan im Zeitalter der Mongoleninvasion*, S. 280 ff., 307 und 405

hätte, daß sie das Joch der sch'itischen Schähānschāhs abwerfen und alle echten Muslime unter ihrer Herrschaft wieder vereinigen würde. Die Blicke der Glaubigen scheinen nicht auf Bagdad, sondern auf die ostlichen Gebiete Persiens gerichtet gewesen zu sein, wo sowohl die Samaniden und die ihnen nachfolgenden Gaznewiden wie auch die türkischen Eroberer İlek-Ghans und Seldschuken, im Gegensatz zu den Buïden, die in Bagdad die Macht an sich gerissen hatten, hoch das Banner der Rechtgläubigkeit hielten und im Islam das Ideal eines Bündnisses zwischen Staat und Kirche schufen¹⁾, dieses Bündnis stand unter der Herrschaft weltlicher Fürsten, die tatsächlich völlig unabhängig waren, sich aber treue Untertanen des Kalifen, des geistlichen Oberhauptes aller Muslime, nannten. Es ist interessant, daß noch Makdisī, der etwa 70 Jahre vor dem Einzug Togrul-Bek's in Bagdad schrieb, sich in folgenden Worten auf ein Buch beruft, in dem der Zug der Eroberer vom Osten her vorausgesagt ist²⁾.

In einem Buche in Fars las ich einen *Hadīth*, der mit einem bis auf den Propheten zurückreichenden *Isnād* überliefert ist »Mir ist, als sehe ich die Taten der Dailemiten (eine Nation, von der die Buïden ausgegangen sind) mitten in meiner Gemeinde; sie haben ihr (der Gemeinde) Vermögen geplündert, Moscheen verwüstet, Weiber vergewaltigt, den Islam geschwächt, der Wohlfahrt ein Ende gesetzt, und die Heere in die Flucht geschlagen. Nichts wird sie bewältigen außer dem Befehl Gottes. Es wird hervortreten ein Mann aus dem Gebiete Chorasān, schon von Angesicht, ein Held, mit weißen Wangen, mit einem schwarzen Mal an der Brust, von hohem Wuchs, von großer Würde, ein Philosoph, ein Gelehrter, dessen Name Prophet (Nebī) ist³⁾, von den Fremdvölkern stammend, dem Gott den Sieg über die Kleinen Tore schenken wird. Er wird Besitz von Chorasān bis zu den Großen Toren⁴⁾ ergreifen und wird so lange sein Schwert nicht in die Scheide

¹⁾ Mit Ausnahme einiger Philosophen, die die antike Theorie des idealen Staates kannten, teilten diese Meinung auch die hervorragendsten Vertreter der Wissenschaft unter den Muslimen. Für den größten Gelehrten unter den Muslimen, Bīrūnī (11. Jahrh.), ist ein Bündnis zwischen Staat und Kirche »die höchste Entwicklungsstufe der menschlichen Gesellschaft, die Verwirklichung alles dessen, wonach Menschen streben können« (*Indien*, herausg. von Sachau, S. 48; engl. Übers. I, 99)

²⁾ BGA III, 472. Wir haben keinen Anlaß, diese Erzählung für eine Interpolation zu halten, trotz der (freilich unvollständigen) Übereinstimmung der Voraussagung mit den Ereignissen.

³⁾ Es ist bemerkenswert, daß Togrul-Bek und sein Nachfolger Alp-Arslan tatsächlich den islamischen Namen Muhammed trugen

⁴⁾ Wir sehen keine Notwendigkeit ein, die Frage zu erörtern, um was für Gebirgspässe es sich hier handelt.

stecken, bis kein einziger Bewaffneter von ihnen (den Dailemiten) übrigbleiben wird.« Man sagte: »O Gesandter Gottes! und was wird nachher sein?« Er erwiderte: »Der Herrscher von Chorasan wird nach dem Hause Gottes schreiten, und man wird die Chutba mit seinem Namen in den Moscheen von Chorasan, Zaurā¹⁾, Fars, Irak, Mekka und Medina lesen.« Man sagte: »O Gesandter Gottes! und was wird nachher sein?« Er sagte: »Eine lange Periode, in der die Menschen wie Löwen sein werden, nicht werden sie das (ihnen) Anvertraute zurückerstatten, noch sich vom Verbotenen fernhalten²⁾.«

Die Prophezeiung kam in der Mitte des 11. Jahrhunderts teilweise in Erfüllung. Kein Philosoph und kein Gelehrter³⁾, sondern der Führer eines Nomadenvolkes zog aus dem von ihm eroberten Chorasan westwärts, vernichtete die Bujidendynastie und zog im Jahre 1055 in Bagdad ein. Wallfahrten nach Mekka vollzogen weder er noch seine Nachfolger, aber als man seit dem Jahre 462/1070 in Mekka wieder begann, an Stelle des Fatimidenkalifen den abbasidischen in der Chutba zu erwähnen⁴⁾, nannte man hinter dem Kalifen Kāim auch den Sultan Alp-Arslan.

Die Ereignisse des 11. Jahrhunderts verliehen der weltlichen Macht einen solchen Glanz, wie sie ihn früher in der Islamwelt nicht besessen hatte. Neben dem Kalifen als »Imam« war jetzt »der Sultan«, dem alle die Gebiete (außer dem fernen Spanien) untergeordnet waren, deren Bevölkerung den Abbasidenkalifen als ihr geistliches Oberhaupt anerkannte. Jetzt wurde nicht mehr wie im 10. Jahrhundert jeder kleine Herrscher Sultan genannt. Nur das Haupt einer unabhängigen Dynastie konnte sich jetzt Sultan nennen, während seine Verwandten und Vasallen den persischen Königstitel (*Schāh*) oder den arabischen (*Melik*) trugen. Trotzdem die Seldschuken als eifrige Verteidiger des rechten Glaubens auftraten, verschmahten sie die vorislamischen Titel auch nicht. Ihre Sultane nannten sich auch »Schāhānschāhs«; nachdem sie Kleinasien erobert hatten, das bis dahin unter der Herrschaft von Byzanz geblieben war, nahmen die türkischen Herrscher dieses Gebietes den Kaisertitel an und nannten sich noch lange vor der Eroberung

¹⁾ D. h. von Bagdad (über das Wort Zaurā s. das Wörterbuch von Jā kūt II, 954).

²⁾ D. h. mit andern Worten: auf den frommen Herrscher wird wieder eine gottlose Zeit folgen.

³⁾ Der Verfasser des *Hadīth* scheint seine Hoffnungen auf die hochkultivierte Samanidendynastie gesetzt zu haben.

⁴⁾ Ibn al-Athīr, X, 41; ebenso 'Imād-a-d-dīn Isfahānī in der Ausgabe von Houtsma, *Recueil de textes relatifs à l'histoire des Seldjoucides*, II, 36, 17.

rung Konstantinopels »römische Kaiser«¹⁾. Der der weltlichen Macht entäußerte Imam blieb noch »Stellvertreter Gottes«, aber der Sultan wurde schon »der Schatten Gottes«; dem Propheten selbst wird ein *Hadith* in den Mund gelegt: »Der Sultan ist der Schatten Gottes auf Erden, und jeder, dem Leid geschehen ist, sucht Zuflucht bei ihm«²⁾.

Außer dem Seldschukenreich gab es aber im 11. Jahrhundert noch ein anderes Land, wo in der Chutba und auf den Munzen der Abbasidenkalif erwähnt wurde, nämlich das Reich der Almorawiden, einer Dynastie, die in der Mitte des 11. Jahrhunderts in Afrika emporgestiegen war und die um das Jahr 1090 den islamischen Teil Spaniens erobert hatte. Unter dieser Dynastie fing man zum erstenmal in Marokko und in Spanien an, Munzen im Namen »des Imams, des Knechtes Gottes, des Emirs der Glaubigen, des Abbasiden« zu prägen; die Almorawiden nannten sich selber auf diesen Munzen im Gegensatz zum »Emir der Glaubigen«, dem Kalifen, »Emire der Muslime«. Für die spanischen Muslime wurde der ferne Kalif ein Symbol ihrer Zugehörigkeit zur Islamwelt, und er war für sie dasselbe, was der Papst von Rom ihren Feinden war. Dieser Analogie wurden sich auch die Zeitgenossen vollkommen bewußt. Als Alfons VIII, der König von Kastilien, am Ende des XII. Jahrhunderts anfang, Munzen mit christlichen Aufschriften, aber in arabischer Sprache zu prägen, nannte er sich in diesen Aufschriften den *Emir* der Katholiken und den Papst, den *Imām* der christlichen Kirche³⁾. Der Geograph Jākūt⁴⁾ (13. Jahrh.) teilt bei der Beschreibung Roms mit, daß in dieser Stadt »der Papst lebt, dem die Franken gehorchen; er nimmt unter ihnen die Stellung eines Imams ein; derjenige, der sich ihm widersetzt, gilt bei ihnen als Verbrecher und Sunder, den man vertreiben oder totschiagen muß. Er (der Papst) kann ihnen (den Franken) den Verkehr mit Frauen, das Waschen, Essen und Trinken verbieten, und kein Mensch ist imstande, sich dagegen zu sträuben.« Einige Jahrzehnte später schrieb Marco Polo über Bagdad: »Wie in Rom das Oberhaupt aller Christen der Welt lebt, so lebt hier der Kalif aller Sarazenen der Welt«⁵⁾

1) Wenn die von dem Sinologen HIRTH vorgeschlagene Deutung der Nachricht von der Ankunft einer Gesandtschaft in China im Jahre 1081 richtig ist (F. HIRTH, *China and the Roman Orient*, Leipzig 1885, S. 300), so nannte sich der Herrscher über Kleinasien (aus der Seldschukendynastie) bereits damals »König von Rüm«, Kaiser (*Melik-i-Rüm Kaşar*).

2) Dieser *Hadith* ist u. a. (aus einem Werke des 15. Jahrh.) von Bar ROSEN im Katalog der persischen Handschriften der Lehrabteilung für orient. Spr. am Minist. des Auswärtigen (*Collections scientifiques* etc. III, 57) angegeben. Die Sultane nennen sich noch in den Inschriften der vormongolischen Periode oft »Schatten Gottes«.

3) LAVOIX, *Catalogue des monnaies* etc. *Espagne et Afrique*, S 524 (Nr. 1127).

4) *Mü'dscham*, II, 867, 7 ff.

5) I. P. MINAEW, *Die Reise Marco Polos* (russ.), Petersburg 1902, S. 33.

Die Ähnlichkeit wurde in der Mitte des 12. Jahrhunderts noch stärker, als der Kalif, der geistliche Herr der gesamten Muslimenwelt, zu gleicher Zeit auch ein weltlicher Fürst eines kleinen Gebietes geworden war. Im Gegensatz aber zum Papst erhielt der Kalif sein Gebiet nicht als Geschenk von den Vertretern der weltlichen Macht, sondern er erwarb es selbst mit Waffengewalt und war genötigt, einigemal die Versuche der Sultane, die alte Ordnung wiederherzustellen, mit der Waffe in der Hand abzuweisen.

Noch unter den Bujiden hatte der Kalif Gelegenheit, den weltlichen Herrschern zu zeigen, daß er trotz des Verlustes der weltlichen Macht noch imstande sei, seinen Willen durchzusetzen. Während des Zusammenstoßes zwischen den Bujiden und dem Kalifen Kāim im Jahre 1035 wurde durch eine Verordnung des Kalifen die Tätigkeit sämtlicher geistiger Anstalten, darunter auch des Kadigerichtes, zum Stillstand gebracht, wodurch sich die Regierung zu Konzessionen genötigt sah. Unter den Seldschuken konnte sich der Kalif mit dem äußeren Zubehör der Macht umgeben, und seit 1061 hatte er seinen eigenen Wezir. Die Einheit des Seldschukenreiches, die nach dem Tode des Melik-Schäh (1092) geschwacht worden war, ist nach dem Tode des Sultan Muhammed (1118) nicht wiederhergestellt worden; das Ansehen der Sultane mußte darunter leiden; dadurch angeregt, fangen die Kalifen, von ihren Weziren unterstützt, an, die Wiederherstellung ihrer weltlichen Macht anzustreben, und im Jahre 1152 gelingt es dem Kalifen Muktafi, die türkischen Truppen aus Bagdad und dem Gebiet von Bagdad zu verdrängen ¹⁾.

Über hundert Jahre lang herrschten die Kalifen über die Gebiete des Tigris und Euphrat von Tekrit bis zur Mündung des Schatt-el-Arab und von Kufa bis Chulwan ²⁾, manchmal auch über Chusistan. Obwohl das Gebiet, in dem der Kalif ohne Sultan ³⁾ herrschte, von unbedeutendem Umfang war, mußte schon die bloße Existenz eines solchen Gebietes der Autorität der weltlichen Macht schaden. Die Sultane verlangten hartnäckig vom Kalifen, daß in der Chutba in Bagdad ihr Name erwähnt werde; der Kalif verweigerte es ebenso hartnäckig. Weder im Koran noch in den Hadithen konnte man natürlich Hinweise darauf finden, daß die Imamwurde mit der weltlichen Macht un-

¹⁾ Von alledem ist mit einem Hinweis auf die Quellen in BARTHOLD'S Aufsatz *Die theokratische Idee und die weltliche Macht in den muslimischen Staaten* (russ.), Petersburg 1903 (Beilage zu dem Bericht der Kais. Universität Petersburg für 1902), S. 13 ff. die Rede.

²⁾ So sind die Grenzen der Besitzungen Muktafi's bei 'Imäd-ad-din (*Recueil etc.*, II, 235, 6)

³⁾ Ein Ausdruck Ibn-al-Athir's (XI, 160).

vereinbar sei; und doch haben die Sultane und ihre Anhänger eine solche Lehre geschaffen und sie mit folgenden Worten verteidigt: »Wenn der Kalif der Imam ist, so muß seine standige Beschäftigung im Gebet (*Namās*), als der Glaubensgrundlage und dem besten aller Werke, bestehen; der Vorrang in dieser Hinsicht und der Umstand, daß er das Volk dazu führt, müssen ihm genügen, das ist das richtige Regieren; die Einmischung des Kalifen in die Dinge des vergänglichem irdischen Regierens hat keinen Sinn; das muß man den Sultanen überlassen«¹⁾.

Die langjährige Regierung des Kalifen Nāṣir (1180—1225) war die Zeit, da die Beziehungen zwischen Kalif und Sultan am schlimmsten zugespitzt waren. Der Kalif mußte eingemal den Kampf wieder aufnehmen. Nachdem der Sultan Togrul, der letzte der persischen Seldschuken, im Kampfe mit Tusch, dem chiwaschen (*Chuwarazmī*) Eroberer, gefallen war (1194), stellte der Sieger an den Kalifen dieselben Forderungen wie früher der Besiegte, der Sohn und Nachfolger Tusch's, Muhammed, folgte dem Beispiel seines Vaters und machte im Jahre 1217 den Versuch, mit der Waffe seine Ansprüche durchzusetzen. Der Versuch endete mit einem Mißerfolg für den Sultan; er wurde aber wahrscheinlich noch einmal aufgenommen worden sein, wäre das Reich Muhammeds um diese Zeit nicht von den Mongolen zertrümmert worden. Der Sohn Muhammeds, Dschelāl-ad-dīn, der nach dem Rückzug der Mongolen einige Gebiete unter seiner Macht wieder vereinte, war auch ein Feind der Bagdader Regierung, die Mongolen kamen aber bald wieder, und im Jahre 1231 erfolgte der endgültige Sturz der den Kalifen feindlichen Dynastie.

Es ist schwer zu sagen, auf wessen Seite die öffentliche Meinung während dieses Kampfes war. Wenn die von Tusch und Muhammed herbeigeführten Truppenabteilungen das Volk durch ihre Plunderungen erbitterten, so war andererseits der Kalif Nāṣir auch nicht beliebt. Die Geschichtschreiber sprechen von den unmäßigen Ansprüchen nicht nur des Kalifen selbst, sondern auch »des hohen Diwān«²⁾, wie die Bagdader Regierung genannt wurde. Neben dem Kalifen hielt sich auch »der hohe Diwān« für die Quelle der Macht der Sultane; von dem Sultan wurden ausgesuchte Ehrenbezeugungen nicht nur für den Kalifen, sondern auch für seinen Wezir verlangt. Zum erstenmal wurde das den Zeitgenossen als schädliche Neuerung (*bid'a*) vorkommende

¹⁾ So bei Rawendī, einem Autor aus dem Beginn des 13. Jahrhunderts; s. den türkischen Text in BARTHOLD'S *Turkestan im Zeitalter der Mongoleninvasion*, II, 372, Anm. 4.

²⁾ دیوان عزیر

Prinzip aufgestellt, daß es in der Muslimenwelt kein Privatland Eigentum gäbe, da das ganze Land dem »Emir der Gläubigen« gehöre ¹⁾. Der Kalif Nāṣir setzte seine Feinde durch die Energie in Erstaunen, mit der er, ohne vor irgendeinem Mittel zu scheuen, den Kampf mit ihnen führte; seine Untertanen staunten darüber, daß er über alles, was in seinen Gebieten geschehen war, so gut unterrichtet war; auf ihn scheinen sich ursprünglich die Erzählungen von den nächtlichen Spaziergängen des verkleideten Kalifen zu beziehen, die später auf Hārūn-ar-Raschīd übertragen wurden ²⁾. Die Energie und die Erfindungsgabe, die er bei Ermittlung neuer Einkommenquellen offenbarte, trugen natürlich nicht dazu bei, daß seine Popularität wuchs; Ibn al-Athīr läßt sogar Nāṣir selbst stolz darauf sein, daß es unter ihm keinen Menschen gab, der auf den Kalifen nicht geschimpft hätte, außer ihm selbst ³⁾. Anlaßlich der Ansprüche des Kalifen ist die Erzählung eines Zeitgenossen interessant, die besagt, daß Nāṣir, wie es scheint, durch den Kampf mit den Chuwarazmidern beeinflußt, dem kleinasiatischen Sultan Ghijāth ad-dīn »das Sultanat über die Welt und die Obergewalt über die Nachkommen Adams« verliehen haben soll. In Beantwortung der Rede des Gesandten des Kalifen soll sich der Sultan auf das Zitat der Koranworte (3, 25) beschränkt haben: »Sage: O Gott, Herrscher des Reiches! Du schenkst das Reich, wem Du willst, und nimmst es zurück, von wem Du willst« ⁴⁾.

Der Kampf mit den östlichen Nachbarn erlaubte dem Kalifen eine halbwegs tätige Anteilnahme an den Ereignissen im Westen nicht; die Grenzen jenes Teiles der Islamwelt, wo der Abbasidenkalif als Oberhaupt des Islam anerkannt wurde, wurden hier bald enger, bald weiter, und zwar allem Anschein nach ganz unabhängig von den Handlungen des Kalifen selbst. In Spanien und Afrika wurden die Almora- widen im 12. Jahrhundert durch die Almohaden, Führer einer religiösen Bewegung, ersetzt, die die weltliche Macht mit der geistlichen vereinigten und den Titel »Emir der Gläubigen« annahmen; aber manche spanische Fürsten, die sich den Almohaden nicht unterworfen hatten, z. B. die Herrscher von Murcia, prägten nach wie vor Münzen im Namen der Abbasiden bis zur Eroberung dieser Gebiete durch die

¹⁾ W. BARTHOLD, *Turkestan*, II, 373 ff.

²⁾ G. WEIL, *Geschichte der Chalifen*, III, 450. *El-Fachrī*, ed. ARLWARDT, S. 370.

³⁾ Ibn-al-Athīr, XII, 287.

⁴⁾ Rawendī, Handschrift des Asiat. Mus. der Ak. der Wiss. 590 ba, Bl. 131. In der Bagdader Inschrift vom Jahre 618/1221—2 nennt Nāṣir sich »den Imam, dem alle Menschen vorschrittmäßig gehorchen müssen«, »den Kalifen des Herrn der Welten«. S. M. VAN BERCHEM, *Arabische Inschriften* (aus SARRE-HERZFELD, *Archäologische Reise*), S. 35 ff. und die Tafel XI.

Christen. Im Jahre 1171 horte das Fatimidenkalifat auf zu existieren; der Sultan Şalâh-ad-dîn, der Saladin der westeuropäischen Quellen, der in Ägypten die Macht an sich gerissen hatte, fuhrte in diesem Lande die Chuţba mit dem Namen des Abbasidenkalifen ein. Der berühmte Sieger über die Kreuzritter, der allmahlich außer Ägypten auch Tripolis, Syrien und Mesopotamien unter seiner Macht vereinigt hatte, erwies dem Kalifen, als eifriger Muslim, die größte Hochachtung, bekam aber von ihm während der Kriege, die er fuhrte, keine Hilfe; das Haupt des Islam stand ganz abseits von dem Kampfe um Jerusalem, an dem das geistliche Haupt der katholischen Welt so tatigen Anteil nahm. Er war von dem Kampfe mit den ostlichen Sultanen in Anspruch genommen, aber auch Neid auf die Erfolge Şalâh-ad-dîn's mag hier mitgespielt haben, das Gerucht von den glanzenden Siegen und der gerechten Regierung dieses Sultans war durchaus nicht geeignet, das Ansehen des unbeliebten Kálifen zu heben. Der Spanier Ibn-Dschubair, der im Jahre 1183 Mekka besucht hat, erzählt, daß in der Chuţba zunächst der Abbasidenkalif, dann der Emir von Mekka, zuletzt Sultan Şalâh-ad-dîn und sein Bruder Abu Bekr erwähnt wurden; als der Name Şalâh-ad-dîn's genannt wurde, rief das ganze Volk (das, wie es scheint, beim Nennen der andern Namen geschwiegen hatte) einstimmig »Amen« und schloß sich an die Gebete für seinen geliebten Sultan an ¹⁾. Die Worte Ibn-Dschubairs sind um so bezeichnender, als er, der doch ein Untertan der Almohaden war, nur sie allein für die einzigen gesetzmäßigen Emire der Glaubigen hielt und fand, daß es außerhalb ihres Reiches weder Recht noch Glauben gabe, und sogar versicherte, daß die Bevölkerung Syriens und Ägyptens die Almohaden als Erlöser erwarte ²⁾.

Es war aber dem Abbasidenkalifat beschert, von andern Feinden zu fallen. Die Dynastie schenkte dem Volke noch einige beliebte Herrscher; die kurze Regierung des Kalifen Zâhir (1225—1226) brachte den Bagdadern die Regierung Omars II. in Erinnerung ³⁾, sein Nachfolger Mustansir wurde im Jahre 635/1237—8 durch einen Sieg über die Mongolen berühmt; unter dem folgenden Kalifen Musta'sim kam aber ein zahlreicheres Mongolenheer ins Land, und im Jahre 1258 wurde dem Kalifat ein Ende gesetzt. Der Kalif selbst wurde hingerichtet; die Sieger vernichteten sein ganzes Geschlecht außer seinem jüngsten Sohne; der Mongolenchan Hülâgü schenkte ihm auf die Bitte

¹⁾ *The travels of Ibn Jubayr*, sec. ed. (Gibb Memorial Series vol. V), S. 96 ff.

²⁾ Ebenda S. 78 ff.

³⁾ Ibn-al-Athîr, XII, 287. Es ist charakteristisch, daß der Geschichtschreiber für diesen Vergleich keinen geeigneten unter den Abbasiden fand.

seiner Gattin das Leben, damit der kleine Sohn der Königin mit ihm spielen könnte. Der Sohn und der Enkel dieses Nachkommen der Abbasiden waren noch am Beginn des 14. Jahrhunderts am Leben¹⁾; wann das Geschlecht des Kalifen Musta'sim endgültig aufgehört hat, ist unbekannt; jedenfalls spielten diese Abbasiden am Mongolenhofe keine Rolle, weder so lange die Chane noch Heiden waren, noch nachdem sie zum Islam übergetreten waren.

So erfolgte das Ende des Abbasidenkalifats als eines weltlichen Reiches. Es bleibt uns noch übrig, den letzten Versuch, die Kalifatsidee neu zu beleben, zu untersuchen und dem weiteren Gange der Evolution nachzugehen, die darin endete, daß der Titel »Stellvertreter Gottes« auf den Vertreter der weltlichen Macht — den Sultan — übertragen wurde. *

These 7—9.

* Wir haben gesehen, daß laut den Äußerungen muslimischer und christlicher Zeitgenossen der Kalif von Bagdad für das islamische Asien im 13. Jahrhundert dasselbe bedeutete wie der Papst für das katholische Europa. Die Gefühle, die die Kunde von dem Fall Bagdads und von der Vernichtung der Abbasidendynastie in der muslimischen Welt auslöste, kann man darum nur mit dem Eindruck vergleichen, den die Kunde von der Eroberung Roms von einem islamischen oder heidnischen Volke und von der Vernichtung des Heiligen Stuhles auf die Katholiken des Mittelalters hätte machen können. Die Bedeutung des Kalifen wurde durch den tatsächlichen Zerfall des Kalifats, durch den Kampf zwischen dem Kalifen und den Sultanen, selbst durch den Übergang einzelner muslimischer Gebiete unter die Herrschaft der Ungläubigen ebensowenig erschüttert wie die Bedeutung des Papstes durch den zu gleicher Zeit tobenden Kampf mit den Hohenstaufen oder durch die vorausgegangenen Erfolge der Muslime mit den Christen in Spanien, Italien und Syrien. Als der Hauptfeind des Kalifen Našir, der Sultan von Chuwarazmi, Muhammed (s. oben), den Versuch machte, die Abbasiden zu stürzen und einen der Nachkommen Ali's zum Kalifen in seinem Reiche proklamierte, da hatte diese Maßnahme, wenn sie auch durch die Autorität der Geistlichkeit geheiligt war, so wenig Erfolg, daß sie gar keine Spuren hinterließ²⁾. Nicht eine einzige Münze trägt den Namen des Kalifen, der von Muhammed geschaffen worden

¹⁾ *Collections scientifiques* usw., III, 93. Wie es scheint, muß man hier *تا با او کند* lesen; Bar. ROSEN vermutet hier irrthümlich eine Lücke.

²⁾ Einzelheiten darüber kann man in meinem Werk *Turkestan* II. Teil, S. 402 ff., finden.

war; über sein weiteres Schicksal gibt es auch gar keine Nachrichten. Als das dem Muhammed gehörende Buchara von den Mongolen erobert worden war und es dort keine Muslimenregierung mehr gab, fing man in dieser Stadt an, Münzen im Namen des Kalifen Nāšir zu prägen ¹⁾. Der Sohn Muhammed's, Dschelāl-ad-dīn, der sich dem Kalifen gegenüber feindselig verhielt und der ihn sogar beschuldigte, die Mongolen gegen den ihm feindlich gesinnten muslimischen Sultan gerufen zu haben ²⁾, wagte doch nicht, das Beispiel seines Vaters zu befolgen und die Ansprüche der Abbasiden auf das Kalifat zu leugnen. Obwohl die Regierung des Kalifen sich hartnäckig weigerte, in ihren Schreiben Dschelāl-ad-dīn Sultan zu nennen, wurde der Kalif in den Schreiben, die im Namen Dschelāl-ad-dīn's nach Bagdad gesandt wurden, »unser Vorgesetzter (*sajjid*) und Herr (*maulā*), Emir der Gläubigen, Imam der Muslime, Kalif des Gesandten des Gottes der Welten, Imam der Gebiete des Ostens und des Westens« tituliert ³⁾. Das heutige Kuldschaland, dazumal ein Grenzgebiet der Islamwelt (da weiter östlich, in Turfan und in den andern Städten der Islam damals noch nicht Religion der Volksmehrheit war) wurde früh von den Mongolen erobert und trat noch lange vor dem Fall der Abbasiden aus dem Zusammenhang mit Bagdad; und doch wurden auch dort im Namen des Kalifen Nāšir Münzen geprägt, und zwar lange Jahre nach seinem Tode ⁴⁾ (wahrscheinlich wurden die Namen der andern Kalifen dort nicht popular). Sogar in der Mongolei selbst, in Karakorum, der Residenz des heidnischen Großchans, beteten die Muslime offen für den abbasidischen Kalifen als für ihr Religionshaupt. Als die Muslime, die sich am Hofe des Großchans befanden, am 5. Dezember 1252 den Schluß des Ramazanfastens feierten, verkündigte der Kadi Dschemāl-ad-dīn Maḥmūd Hodžendi in der Chuṭba neben den Namen der vier »frommen« Kalifen auch den Namen Musta'šim's ⁵⁾, des Kalifen jener Zeit, der sechs Jahre später auf Befehl des Bruders desselben Großchans hingerichtet wurde. Selbst die heidnischen Mongolen entschlossen sich nicht ohne vorheriges

¹⁾ Im orientalischen Museum der Petersburger Universität gibt es ein Exemplar einer solchen Münze, die im Jahre 617/1220 geprägt worden ist, d. h. gleich nach der Einnahme der Stadt von den Mongolen

²⁾ D'OHSSON, *Histoire des Mongols*, III, 11. Über diese Anschuldigung und inwieweit sie begründet war, s. *Turkestan* II, 430.

³⁾ So nach dem Zeugnis des Nesawī, der sich im Dienste Dschelāl-ad-dīn's befand (Nesawī, *Vie de Djelal-eddin-Mankobrti*, ed. Houdas, p. 247).

⁴⁾ Exemplare solcher Münzen, die in Almalyk (nordwestlich vom heutigen Kuldscha) geprägt worden sind, gibt es in der Kollektion der Petersburger Universität.

⁵⁾ Darüber ist die Rede bei Dschuwainī (über das Werk dieses Historikers s. *Turkestan* II, 40 ff.).

Schwanken, dem Kalifen und seiner Dynastie ein Ende zu machen. Die unter den Muslimen verbreitete Überzeugung, daß alle Feinde des heiligen Hauses der Abbasiden die Strafe des Himmels auf sich ziehen, war auch dem mongolischen Herrscher bekannt; man hatte ihn gewarnt, daß ein Überfall auf Bagdad furchtbare Naturscheinungen hervorrufen und mit verderblichen Folgen für die Mongolen selbst verknüpft sein würde. Erst der schiitische Gelehrte Nāṣir-ad-dīn Tūsī machte es dem mongolischen Heerführer klar, daß diese Schrecken grundlos seien, daß es in der Geschichte der Abbasiden mehrere politische Umwälzungen gegeben hätte, an die sich die Ermordung des Kalifen schloß, und daß die Natur angesichts aller dieser Ereignisse teilnahmslos geblieben wäre ¹⁾).

Jetzt besaß die muslimische Bevölkerung Asiens kein allgemein anerkanntes Oberhaupt mehr; am Freitag, der auf die Eroberung Bagdads und auf die Hinrichtung des Kalifen folgte, gab es keine Chutba mit dem Namen des Kalifen mehr, die früher mit einer solchen Feierlichkeit in Bagdad stattfand, daß dieser Brauch neben der Feier des Ramazan in Mekka zu den »Wundern des Islam« ²⁾ mit zählte; statt dessen sprach der Chaṭīb (der Prediger) folgende Worte: »Gelobt sei Gott, der vermittels des Todes ein Ende der Existenz hochstehender Personen setzte und der die Einwohner dieser Residenz dem Verderben wehte. . . . O Herr, hilf uns in dem Elend, dem gleiches der Islam und seine Söhne nie zuvor erfahren haben; aber wir gehören Gott und kehren zu ihm zurück« ³⁾).

Es war aber nicht das ganze islamische Asien, das der Macht der Andersglaubigen unterjocht wurde. Die heiligen Städte des Islam und die ganze arabische Halbinsel wurden von der Mongoleninvasion gar nicht berührt; in Syrien und in Indien konnten die Mongolenheere trotz einzelner Siege keine dauernden Erfolge erzielen.

Der wirtschaftliche Verfall der muslimischen Gebiete, die von den Mongolen erobert worden waren, konnte nicht ohne Einfluß auf die Zahl der Menschen, die nach Mekka wallfahrteten, und auf das ganze Leben der Stadt bleiben; die Ramazanfeier in Mekka konnte in den folgenden Jahrhunderten nach der Aussage eines Historikers des 15. Jahrhunderts ⁴⁾ nicht mehr zu den »Wundern des Islam« zählen;

¹⁾ Vgl. den Text Raschīd-ad-dīn's in der Ausgabe KARTNER, S. 262. D'OHSSON, III, 226.

²⁾ Ibn-Taghrībirdī, Ausg. JUVNBOLL, II, 67.

³⁾ D'OHSSON, III, 250 ff., mit einem Hinweis auf Ibn-Taghrībirdī. Der entsprechende Teil des Werkes Ibn-Taghrībirdī's ist noch nicht veröffentlicht, und der arabische Text ist mir gegenwärtig unzugänglich.

⁴⁾ Ibn-Taghrībirdī a. a. O.

andererseits mußte die Bedeutung Mekkas für die islamische Welt nach dem Fall Bagdads nur steigen; ähnlich sehen wir, daß in der jüngsten Zeit durch das Erstarken der europäischen Macht in Kairo und des europäischen Einflusses in Konstantinopel Mekka ein neuer Reiz verliehen wurde; jetzt ist jeder Zugang dorthin für Andersgläubige verschlossen, und kein einziger nichtislamischer Staat darf dort einen Vertreter haben¹⁾. Infolge davon wurde für die islamische Welt seit dem 13. Jahrhundert die Frage besonders wichtig, wen die Einwohner Mekkas und Medinas als ihren Herrscher anerkennen, wer für die Ka'ba die Decke schicken und in dieser Hinsicht der Nachfolger der Kalifen sein soll. Als Erster erhob Anspruch darauf der Herrscher Yemens, der im Jahre 1261 die Decke für die Ka'ba sandte, zum erstenmal nach dem Fall Bagdads²⁾. Die Herrscher von Yemen erneuerten auch späterhin die Versuche, ihre Herrschaft in Mekka zu befestigen³⁾; mehr Erfolg hatten die Bestrebungen der ägyptischen Sultane; sie beherrschten auch Syrien und zeichneten sich bereits im Jahre 1260 durch einen glänzenden Sieg über die Mongolen aus, denen bis dahin kein islamisches Reich zu widerstehen vermocht hatte. Im Jahre 667/1269 erkannten die Fürsten Mekkas und Medinas als ihren obersten Herrn den Sultan Beibars (1260—1277) an, der persönlich eine Wallfahrt nach Mekka vollzogen hatte⁴⁾.

Demselben Beibars gelang es, den von den Arabern unter dem Einfluß des Sieges vom Jahre 1260 gemachten Versuch, das von den Mongolen eben vernichtete Kalifat wiederherzustellen, für seine Zwecke auszunutzen. Im Jahre 1261 erschien ungefähr zu gleicher Zeit zwei Prätendenten⁵⁾: der eine in Damaskus, der andere in Haleb (Aleppo). Die Muslime scheinen selbst an die Echtheit dieser Abbasiden kaum geglaubt zu haben. Über das Erscheinen des ersten sagt der Geschichts-

¹⁾ SNOUCK HURGRONJE, *Mekka*, II, 288

²⁾ WÜSTENFELD, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, II, 271 (Text des Geschichtschreibers des 15. Jahrh., al-Fäsi), IV, 240.

³⁾ Sie erkannten die ägyptischen Kalifen nicht an, und prägten nach wie vor den Namen Musta'sim's, des letzten Kalifen von Bagdad (ST. LANE-POOLE, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, vol. V, p. 123 ff.; Addit. to vol V—VIII, p. 57 ff.)

⁴⁾ WÜSTENFELD, *Die Chroniken* usw., IV, 241. Vgl. G. WEIL, *Geschichte des Abbasidenkalifats in Ägypten*, I, 96 ff. Später fanden noch einige Wallfahrten der Sultane statt, sowohl im 14. Jahrh. (vgl. den Text al-Fäsi's über die Wallfahrt des J. 712/1313, *Die Chroniken*, II, 277) wie auch im 15. Jahrh. (Ḳuṭb-ad-dīn über die Wallfahrt des J. 884/1479—80, *Die Chroniken*, III, 229 ff.). Der Sultan Nāṣir Muhammed machte nach dem J. 712/1313 noch zweimal die Wallfahrt (WEIL, I, 369 und 377).

⁵⁾ Über das gleichzeitige Erscheinen zweier Prätendenten spricht Dhahabī, Handschrift des Asiat. Mus. Nr. 524a (darüber Bar. ROSEN in *Notices sommaires* usw. S. 104), S. 193

schreiber Abu-l-Fidā¹⁾, daß Araber kamen und mit ihnen zugleich ein Mann mit schwarzer Haut, genannt Ahmed, den man als den Sohn des 1226 verstorbenen populären Kalifen Zāhir (s. o) erklärte. Nach den Worten des Geschichtschreibers Dhahabī war die Mutter dieses Mannes eine Abessinierin (wodurch man offenbar die dunkle Hautfarbe erklärte), er selbst sein tapferer Held²⁾. Den Stammbaum des zweiten Prätendenten genau festzustellen, gelang den Historikern niemals, auch später nicht: nach den einen stammte er von dem 1136 verstorbenen Kalifen Rāschid, nach den andern — von seinem Bruder.

Der Prätendent aus Damaskus wurde nach Kairo zitiert, wo die mit ihm angekommenen Araber und außerdem ein Eunuche, der aus Bagdad stammte, als Zeugen zu seinen Gunsten auftraten; die Vertreter der Geistlichkeit, die beauftragt waren, der Sache nachzugehen, erkannten diese Zeugenaussagen als genügend an; darauf leistete der Sultan feierlich den Eid dem neuen Kalifen; dieser bestätigte seinerseits Beibars als Sultan aller islamischen Gebiete. Der neue Kalif nahm den Namen Mustansir an, den Namen jenes tatsächlichen Sohnes des Kalifen Zāhir, der seinerzeit 16 Jahre (1226—1242) auf dem Throne von Bagdad gesessen hatte. Nach dem Schluß der Feierlichkeiten wurde ein Feldzug proklamiert mit dem Zweck, dem Kalifen seine Residenz zurückzuerobern; der Sultan kam mit dem Kalifen an der Spitze des Heeres in Damaskus an. Der zweite Kalif, dem man inzwischen in Haleb bereits den Eid geleistet hatte, verschwand zunächst, erschien aber nachher vor Mustansir und nahm an dem Feldzug teil. Indessen gestaltete sich der Feldzug ganz anders, als man erwartet hatte. Man überzeugte den Sultan in Damaskus, daß die Wiederherstellung des Kalifates von Bagdad für ihn selbst unvorteilhaft wäre, da der Kalif in Bagdad, ähnlich wie die früheren Abbasiden, das Bestreben zeigen könnte, nicht nur dem Namen nach, sondern auch tatsächlich über das Schicksal der islamischen Reiche verfügen zu wollen. Der Kalif bekam vom Sultan nur 300 Reiter, zu denen sich noch einige Tausend freiwillige Beduinen und Turken gesellten. Unter solchen Umständen bekam der Marsch auf Bagdad den Charakter eines Abenteuers. Die Beduinen und Türken flohen bei dem Zusammenstoß mit den Mongolen; der tapfere Kalif verscholl, ohne daß man je wieder etwas von ihm erfuhr; er ist offenbar im Kampfe gefallen³⁾. Der Prätendent aus Haleb kehrte unversehrt nach Ägypten zurück und wurde dort am

¹⁾ *Abulfedae Annales*, ed REISKE-ADLER, IV, 624

²⁾ وكان بطلا شجاعا

³⁾ G. WEIL, *Geschichte des Abbasidenkalifats*, I, 24—28.

Ende desselben Jahres 1261 zum Kalifen unter dem Namen Ḥākīm ausgerufen.

Die Vorstellung, daß der Kalif seinen Sitz in Bagdad haben muß, war in der islamischen Welt nicht bald geschwunden. In dem Briefe, den die ägyptische Regierung im Jahre 1303 an den Mongolenchan Ghāzān sandte, wurde unter anderem gesagt, daß beide Parteien als Muslime auf Bagdad verzichten und es dem Kalifen zurückgeben sollten¹⁾; dies Angebot war aber kaum ernst gemeint. Sogar noch im Jahre 1516 versprach der Sultan Selim nach der Mitteilung des Geschichtschreibers Ibn Ijās dem letzten ägyptischen Kalifen Mutawakkil III., die Abbasiden in Bagdad wieder einzusetzen²⁾; aber auch dieses Versprechen wurde nicht gehalten.

Zum Aufenthaltsort der Kalifen wurde seit Ḥākīm Kairo, wo ihre ganze Bedeutung darin bestand, daß sie durch ihr Scheinansehen die Macht der Sultane als weltlicher Herrscher weihen sollten. Um dieses Zweckes willen suchte man in der ersten Zeit dem Amt des Kalifen einen gewissen äußeren Glanz zu verleihen, der Name des Kalifen wurde auf den Münzen geprägt; in den Jahren 1291 und 1292 trat der Kalif viermal als Prediger in der Moschee während des Freitaggottesdienstes auf, was nicht einmal die Bagdader Kalifen seit dem Tode des Kalifen Raḍī, d. h. nach 940, taten³⁾. Im Jahre 1298 vollzog der Kalif Ḥākīm, einige Jahre vor seinem Tode, eine Wallfahrt nach Mekka⁴⁾, wie es aber scheint, ohne besondere Feierlichkeit, denn die Quellen, die sonst recht eingehend die Wallfahrten der Sultane schildern, teilen über die Wallfahrt des Kalifen keine Einzelheiten mit. In Ägypten selbst wurden dem Kalifen Ḥākīm alle äußeren Abzeichen seiner Macht entzogen; das Prägen des Kalifennamens auf Münzen wurde abgeschafft⁵⁾ und unter seinen Nachfolgern nicht wieder eingeführt. In Mekka und Medina wurde in der Chutba nur der Sultan genannt, der Kalif wurde gar nicht mehr erwähnt⁶⁾.

Trotz alledem besaß die Idee des Kalifats selbst in dieser Form eine gewisse Bedeutung für Ägypten. Seit der Mitte des 13. Jahrhun-

¹⁾ Ebenda, I, 262.

²⁾ Ibn-Ijās, *Tarīḥ Miṣr*, ägypt. Ausg., III, 49.

³⁾ So sagt Su jūṭī in seinem Werk *Ḥusn-al-Muhādḍara* (ägypt. Ausg. 1321/1903—4, II, 54) mit einem Hinweis auf Dhahabī. Über die Predigten des Kalifen s. auch WEIL, a. a. O. I, 183.

⁴⁾ *Die Chroniken* usw., II, 275.

⁵⁾ Der Name des Kalifen findet sich nicht einmal auf den Münzen des Sultans Aschraf Chalīl (1290—1293), der sich den »Beleber des Abbasidenreiches« nannte (St. LANE-POOLE, *Catalogue of Oriental Coins in the British Museum*, IV, 147).

⁶⁾ *Die Chroniken* usw., II, 294.

derts herrschte im Lande nach der Beseitigung der Ajjubidendynastie die Militargarde, die aus käuflichen Sklaven, Mamluken, bestand, die ihre Anführer willkürlich ein- und absetzten; nur die Autorität des Kalifen verlieh der Macht dieser Gardekandidaten einen gewissen Grad von Gesetzlichkeit. Die Vertreter der Garde machten sogar den Versuch, den Kalifen an Sultans Statt zu setzen, damit sie das Land im Namen einer Erbdynastie, die in den Augen des Volkes ein größeres Ansehen genoß, regieren könnten. Im Jahre 1377 wurde dem Kalifen Mutawakkil I. das Sultanat angeboten, aber er lehnte es ab ¹⁾; sechs Jahre später wurde unter demselben Kalifen ein Komplott aufgedeckt, das den Zweck verfolgte, dem »Emir der Gläubigen« die Herrschaft zu überreichen ²⁾; dieser Gedanke wurde endlich 1412 unter Musta'in, dem Sohne Mutawakkils, in die Tat umgesetzt; aber auch Musta'in gab nur ungerne dem Drängen der Garde nach und legte noch in demselben Jahre auf die erste Aufforderung die Herrschaft nieder ³⁾. Seit dieser Zeit blieb das agyptische Kalifat eine Fiktion, auf Grund deren man behaupten konnte, daß ein Gardekandidat, der nur in seltenen Fällen die Herrschaft erbfolgerichtig seinem Sohne oder Verwandten zu überliefern vermochte, doch als der einzige gesetzmäßige islamische Herrscher anerkannt werden mußte, da seine Macht vom Kalifen, dem gesetzlichen Oberhaupt aller Muslime, geweiht wurde.

Eine solche Ansicht fuhr Zāhīrī (gest. 872/1468) in seinem Werk über die Organisation des Mamlukenstaates mit der größten Folgerichtigkeit durch. Über den »Emir der Gläubigen« drückt er sich hier in folgenden Worten aus ⁴⁾: Er ist der Vertreter (Kalif) Gottes auf seiner Erde, Vetter seines Gesandten, des Hauptes der Gesandten, der das Kalifat nach ihm (dem Propheten) geerbt hat. Der allerhöchste Gott machte ihn (den Kalifen) zum Herrscher über das ganze Land des Islam; und es ist nicht gestattet, irgendeinem von den Königen des Ostens und des Westens den Sultantitel zu verleihen, es sei denn, es habe ein Eidesvertrag ⁵⁾ zwischen ihm und dem Kalifen stattgefunden. Manche Imame haben bestimmt, daß derjenige, der sich gewaltsam, mit des Schwertes Hilfe, ohne Eidesvertrag mit dem Kalifen zum Sultan aus-

¹⁾ G. WEIL, *Geschichte des Abbasidenkalifats*, I, 532.

²⁾ Ebenda, I, 543 ff.

³⁾ Ebenda, II, 122—128.

⁴⁾ Khalil e d-Dāhīry, *Zoubdat Kachf el-mamālik*. Texte arabe publ. p. RAVASSE, Paris 1894, S. 89—90.

⁵⁾ Im Text steht مباحة eigentlich »Eide«; Zāhīrī bestimmt aber durch dieses Wort das Verhältnis des Kalifen zum Sultan, nicht umgekehrt. [Es ist ein Gegenseitigkeitsverhältnis; vgl. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten* 57 Becker.]

rufen wurde, ein Aufruhrer sei, und daß ihm nicht gestattet sei, irgend jemand zum Statthalter oder Kadi zu ernennen; tut er dies, so sind alle ihre (d. h. der Personen, die von einem solchen Herrscher ernannt worden sind) Bestimmungen ungültig, (selbst) die Bestimmungen, die Eheverträge anbetreffen, sind ungültig, darüber gibt es viele Reden ¹⁾. Der Kern der Sache liegt darin, daß der Sultantitel wahrheitsgemäß nur dem Herrscher Agyptens zukommt, möge Gott ihm helfen; er steht jetzt hoch über allen Königen und ist der edelste unter ihnen, infolge der Würde des Oberhauptes der ersten und der letzten (d. h. Muhammeds), und da der Emir der Glaubigen ihn durch die Einhändigung des Sultanats auf gesetzlicher Grundlage, gemäß der Bestimmung der vier Imame (d. h. der Hauptvertreter der vier islamischen Lehren) beehrt hat. . . . Das Merkmal des Kalifen (im Vergleich mit dem Sultan) bildet die Beschäftigung mit der Wissenschaft; er besitzt Büchersammlungen. Wenn der Sultan sich in wichtigen Angelegenheiten auf Reisen begibt, so begleitet ihn der Kalif um des Wohles der Muslime willen. Es gibt einige Ortschaften, die er verwaltet, und gute Wohnungen. [Richtiger: Er hat zahlreiche Güter, von denen sein Unterhalt bestritten wird, und schöne Wohnungen. SOBERNHEIM] Man sagt, daß es in den Gebieten des Westens (d. h. Nordafrikas) Nachkommen der fatimidischen Kalifen gibt, mit denen die Könige des Westens Eidesverträge schließen. Ich lege es nicht dar und beruhe die Frage nicht, ob es gestattet ist oder nicht; mögen es die Gelehrten entscheiden. «

Die Tatsache, daß es zu jener Zeit, wie auch heutzutage, in Nordafrika Herrscher gab, die sich Nachkommen des Propheten und »Emire der Glaubigen« nannten, hatte tatsächlich nur eine lokale Bedeutung. Trotzdem Nordafrika von der Invasion der Andersglaubigen nicht heimgesucht worden war, war der Verfall der Kultur hier bedeutender als in den von den Mongolen verwüsteten Gebieten. Der afrikanische Historiker Ibn Chaldün ²⁾ konnte, indem er »den Orient« mit seiner Heimat verglich, sogar zu dem Schluß kommen, daß eine Unterbrechung der Kulturarbeit im Orient gar nicht stattgefunden hatte, und daß sich das Leben nach der Zerstörung einzelner Städte, wie z. B. Bagdads, bloß neue Zentren geschaffen hätte. Als im 14. Jahrhundert einige Sultane in Asien beschlossen hatten, ihre Macht durch die Autorität des Kalifen zu heiligen, dachte keiner von ihnen an die »Emire der Gläubigen« in Marokko und Tunis; alle wandten sich an dieselbe Dynastie, die den Sultanen Ägyptens die Investitur gab.

¹⁾ D. h. es bestehen verschiedene Meinungen.

²⁾ *Notices et Extraits*, XX, 445.

Die Fiktion aber, dergemäß das abbasidische Kalifat seine Existenz in Ägypten fortsetzte, war nicht nur für die Vertreter der weltlichen Macht von Bedeutung. Die islamischen Theologen bemühten sich, wenigstens in Ägypten, ebenso eifrig zu beweisen, daß die Welt nach der Eroberung Bagdads von den Mongolen nur dreieinhalb Jahre ohne Kalifen verblieb, und daß im übrigen der ganze Wechsel darin bestand, daß Kairo an Stelle Bagdads zur »Wohnstätte des Kalifats« geworden war. Nur diesem Umstand verdankte Ägypten, nach der Meinung Sujūṭī's¹⁾, daß es zum Land wurde, wo die Regeln des Islam blühen, wo die Sunna hoch steht, wo Neuerungen (*bid'a*) abgeschafft sind, wo gelehrte und fromme Menschen leben. Dies ist nach den Worten desselben Autors »ein Geheimnis, das Gott selbst ins Kalifat nach dem Propheten hincinlegte: wo der Kalif wohnt, dort blüht der Glaube und der Koran. »Glaube ja nicht«²⁾, fugt der Autor hinzu, indem er sich an den Leser wendet, »daß Könige es bewirkt haben; die Könige aus dem Hause der Ajjubiden waren viel berühmter und mächtiger als die, die nach ihnen kamen, Kairo war aber unter ihnen Bagdad nicht ähnlich. Auch jetzt gibt es in verschiedenen Ländern Könige, die mehr Macht und Heer besitzen als die Könige von Ägypten, z. B. in Persien, im Irak, in Rum, in Magrib; dort findest du aber nicht den Glauben wie in Ägypten, noch jene Beobachtung der Gesetze des Islam, noch jene Ausbreitung des *Hadīth*, der Sunna und der Wissenschaft; im Gegenteil, ganz öffentlich werden dort allerhand Neuerungen befolgt.« Von seinem Zeitgenossen, dem Kalifen Mutawakkil II. sagt Sujūṭī, daß das Volk »nicht aufhört, ihn zu lieben«³⁾.

Indessen waren nicht alle islamischen Gelehrten derselben Meinung von dem ägyptischen Kalifat. Die Meinung Sujūṭī's regte den Ḳuṭb-ad-dīn von Mekka, der freilich bereits unter den osmanischen Sultanen lebte, zu einer Gegenäußerung an; er meint, daß die Muslime nach 1258 »ohne Kalifen geblieben sind«⁴⁾. Ḳuṭb-ad-dīn beweist ganz richtig, daß man die ägyptischen Kalifen nicht auf eine Stufe mit den alten Abbasiden stellen darf; wenn es in Bagdad (unter den Bujiden und Seldschuken) auch Kalifen gegeben hat, die keine weltliche Macht besaßen, so hatten sie wenigstens eine äußere Ausstattung (*sūra*), die

¹⁾ *Husn-al-muḥādara*, II, 73

²⁾ Statt بطن لا muß man im Text تطن لا lesen; diese Lesart gibt die Wiener Handschrift Mxt. 148 (darüber FLUGEL'S *Katalog* II, Nr. 915), Bl. 58a.

³⁾ *Husn-al-muḥādara* II, 72.

⁴⁾ *Die Chroniken*, III, 182. وصار المسلمون بلا خليفة

ihrem Berufe entsprach. *Ḳuṭb-ad-dīn* ¹⁾ erzählt, auf welche Weise einer dieser Kalifen im Jahre 369/979—80 den ägyptischen Botschafter empfing; der Kalif saß auf dem Throne, mit dem Mantel (*burda*) des Propheten über den Schultern, mit dem Schwert des Propheten am Gurt und mit dem Stabe des Propheten in der Hand; auf die Frage des ob dieser Pracht erstaunten Botschafters: »ob dies nicht Allah selbst wäre?« soll der bujidische Herrscher geantwortet haben »Das ist der Stellvertreter Allahs auf seiner Erde.« Im Gegensatz zu diesen Kalifen besaßen die ägyptischen Abbasiden weder Macht noch äußeren Staat, das einzige, was ihnen zukam, war der bloße Name (*ism*) ohne jeden Sinn ²⁾.

Es wurde nicht schwer fallen, zu beweisen, daß man die ägyptischen Abbasiden, deren Namen selbst in Ägypten auf Münzen nicht geprägt wurden, den früheren Kalifen, deren Namen die ganze islamische Bevölkerung Asiens zugleich mit den Namen Allahs und Muhammeds, vor den Namen ihrer Herrscher auf ihren Münzen sah, nicht gegenüberstellen durfte. *Suḷūṭī* selbst gibt an den Stellen seines Werkes ³⁾, wo von der Bedeutung der Wörter »Melik«, »Sultan« und »Kalif« die Rede ist, für diese Worte eine Erklärung, die einerseits der Theorie *Zāhiri's* von den Ausnahmerechten der ägyptischen Sultane, anderseits seiner eigenen Meinung von den Vorzügen Ägyptens, als des Landes der Kalifen, durchaus nicht entspricht. Es werden Hadithe angeführt, nach denen schon Omar I. von Zweifeln gequält wurde, ob er sich für einen König (Melik) oder für einen Kalifen halten sollte; man gab ihm die folgende Erklärung: »Kalif ist derjenige, der nichts anders nimmt, als dem Rechte gemäß, und der nichts verliert, es sei denn dem Rechte gemäß. Du bist, Gott sei gelobt, solch einer; der König aber unterdrückt die Menschen, er nimmt dem einen etwas weg und gibt es dem andern.« So ist denn der Kalif ein Herrscher, der die göttliche Wahrheit auf Erden verwirklicht, während der Melik ein weltlicher Herrscher von gewöhnlicher Art ist. Was den Sultan anbetrifft, so kann sich so ein Herrscher nennen, in dessen Besitzungen es einige Könige (*Melik*) gibt, so daß er als »König der Könige« erscheint; als solche sind die Fürsten Ägyptens, Syriens, Afrikas und Andalusiens (Spaniens) zu bezeichnen; dabei darf solch ein Fürst nicht unter 10 000 Heeresreiter besitzen. Wenn er über ein größeres Gebiet

¹⁾ Ebenda, S. 168. *Ḳuṭb-ad-dīn's* Quelle ist mir unbekannt. *Ibn-al-Athīr* (VIII, 521) erwähnt diese Gesandtschaft nur in kurzen Worten

²⁾ *Die Chroniken*, III, 184.

³⁾ *Ḥusn-al-muhādāra*, II, 91 ff.

und Heer verfügt, so nennt man ihn »den allergrößten Sultan« (*as-sultān al-aʿṣam*); wenn er einige große Gebiete beherrscht, wie z. B. Ägypten, Syrien und Dschezira (Nordmesopotamien) oder Chorasān, Irak und Fārs oder Afrika, Zentralmagrib ¹⁾ und Andalusien, so kann er sich, gleich den Seldschuken, »den Sultan der Sultane« nennen.

Es existierte also in Ägypten selbst eine Theorie, nach der die Würde eines islamischen Fürsten, ganz unabhängig von seinem Verhältnis zu den Abbasidenkalifen, durch seinen Machtgrad und durch den Charakter seiner Herrschaft bestimmt wurde. Außerhalb Ägyptens, wo man die Abbasidenkalifen nicht anerkannte, mußte diese Theorie noch populärer sein; dabei wurde die Frage, inwiefern die Regierung des Fürsten den Glaubensgeboten entsprach und ihm das Anrecht auf den »Kalifen«titel gab, von den Fürsten selbst und von ihren Anhängern selbstverständlich anders gelöst als von den Theologen.

These 10—11.

»Die Ansprüche der ägyptischen Kalifen und Sultane konnten natürlicherweise am allerwenigsten von dem Reich anerkannt werden, das das Kalifat von Bagdad vernichtet hatte, d. h. von den mongolischen Eroberern. An anderer Stelle (MI I, S. 72 ff.) hatte ich bereits Gelegenheit, meine Leser mit dem allgemeinen Charakter des Staates, der in Vorderasien von den Mongolen gegründet worden war, bekannt zu machen, und zwar sowohl zur Zeit, da die Fürsten noch Heiden waren, als auch später, nach ihrem Übergang zum Islam. Wir haben gesehen, daß trotz aller negativen Seiten der Mongolenverwaltung doch nach der Eroberung durch die Mongolen nicht nur in der Steppe, sondern auch in den Kulturländern, wie in China, Vorderasien und Osteuropa eine viel festere politische Ordnung eingeführt wurde, als die, die wir in der vormongolischen Epoche in diesen Ländern finden. Diese Tatsache mußte notwendig den Zauber, der die Dynastie der Nachkommen Tschingis-Chān's umgab, noch erhöhen, und dieser Zauber konnte auch nach dem Glaubenswechsel nicht schwinden. Wie in den ersten Hidschrajjahrhunderten für die islamischen Dynastien Stammbäume erdichtet wurden, die sie von den vorislamischen, vom Islam vernichteten Perserkönigen herleiteten, so schätzten jetzt die Mongolenchāne ebenso hoch wie früher auch nach der Annahme des Islam ihre Rechte, die sie von Tschingis-Chān geerbt hatten; ein Herrscher, der sich einen direkten Nachkommen Tschingis-Chān's aus männ-

¹⁾ Es scheint in diesem Falle unter Afrika das Hauptgebiet der Nordküste, Tunis, gemeint zu sein, unter Zentralmagrib die Gebiete westlich von Tunis.

licher Linie nicht nennen konnte, suchte wenigstens in die königliche Familie hineinzueheiraten und das Recht auf den »Eidam«-Titel (*gurgan*) zu erwerben.

Die Vorstellung von Erbrechten der Nachkommen Tschingis-Chāns hat ihren grellsten Ausdruck in der Erzählung Raschīd-ad-dīn's ¹⁾ von dem Einzug Ghāzān-Chāns in Damaskus 1300, nachdem dieser einen vorübergehenden Erfolg im Kampfe mit dem ägyptischen Sultan erzielt hatte. Ghāzān soll an die Einwohner die Frage gerichtet haben: »Wer bin ich?« und man antwortete ihm sofort. »Ghāzān-Chān, der Sohn Arghūn-Chān's, des Sohnes Abāqā-Chān's, des Sohnes Hülāgū-Chān's, des Sohnes Tulūy's, des Sohnes Tschingis-Chān's« Darauf fragte er: »Und wer ist Sultan Nāšir?« und man konnte ihm nur den Namen des Vaters des Sultans nennen, kein Mensch wußte, wie der Großvater hieß. Da, fugt der Geschichtschreiber hinzu, überzeugte sich alle Welt, daß der wahre König Ghāzān-Chān war.

Das Reich Ghāzān-Chān's zerfiel nach dem Tode seines Neffen, Abū Sa'īd (736/1335); im Reiche, das von den Mongolen in Zentralasien errichtet worden war, ging die Herrschaft nach der Ermordung Ghāzān-Chān's (747/1346) von den Nachkommen Tschingis-Chān's auf mongolische und türkische Magnaten über; aber auch nachher behielt sowohl in Persien wie in Zentralasien die Frage ihre Wichtigkeit, ob ein Fürst sich auf die Rechte berufen kann, die er von Tschingis-Chān geerbt hat. Selbst für einen solchen Eroberer, wie Timur (Tamerlan, 1370—1405), der unter seiner Herrschaft beide Länder vereinigt hatte, wurde eine Legende erdacht ²⁾, in der es hieß, daß der Urgroßvater Tschingis-Chān's mit einem Urahnen Timur's einen Vertrag geschlossen hätte, demgemäß die Nachkommen des einen Könige sein sollten, die Nachkommen des anderen unumschränkte Herrscher, und daß auf Grund dieses Vertrages einige von den Ahnen Timur's neben den zeitgenössischen Chānen in Zentralasien bereits regiert hätten, ähnlich wie Timur machtlose Abkommlinge Tschingis-Chān's den Thron als Chāne besteigen ließ und ihre Namen auf den Münzen prägte.

Aber nicht alle Dynastien jener Zeit konnten und wollten ähnliche Legenden benutzen. Während des Bestehens des Mongolenreiches existierte außer dem Reiche der ägyptischen Sultane noch ein anderer Staat in Indien, der den Mongolen feindlich war; nach dem Zerfall des Mongolenreiches gab es neben Herrschern, die sich als Erben

¹⁾ d'OHSSON, *Histoire des Mongols*, IV, 251.

²⁾ Über die Geschichtsfälschung s. noch MI' I, S. 67.

der Rechte der Mongolenchäne proklamierten auch lokale Dynastien, die in einzelnen Gebieten zur Herrschaft gelangt waren und sie dem Mongolenreiche abgehandelt hatten. Der Vorstellung von den erblichen Rechten der Mongolenchäne konnten diese Dynastien erstens die Idee des ägyptischen Kalifats entgegenhalten, zweitens jenen Qoränvers (3, 25), der, wie wir gesehen haben, bereits im Anfang des XIII. Jahrh. gegen die Ansprüche der Bagdaderkalifen ins Feld geführt wurde, und nach dem das Recht, die Macht zu vergeben und sie zu nehmen, einzig Gott gebührt, unabhängig von jeglichen Erbschaftsrechten und von allem menschlichen Willen. Da der Ausgang des bewaffneten Kampfes auch für den Ausdruck des Willens Gottes galt, so wurde im Leben die Vorstellung vom Willen Gottes, als der einzigen Quelle der politischen Gewalt, oft auf ein Anerkennen des Rechtes der Macht zurückgeführt. Ebenso natürlich ist es, daß auf den Fürsten, der seine Macht unmittelbar von Gott erhielt, der Titel »Stellvertreter Gottes und des Propheten« überging; das Kalifat wurde mit der Macht eines weltlichen Herrschers identisch, und man begann in diesem Sinne die Stellen des Qorān's zu deuten, wo vom Kalifen und »den Kalifen« die Rede ist ¹⁾).

Diese Anschauung scheint zunächst ihren Ausdruck in Indien gefunden zu haben. Während die ägyptischen Sultane sich die Idee des Abbasidenkalifats dienstbar gemacht hatten, nahmen die anderen Feinde der Mongolen, die Sultane Nordindiens, selbst den Titel der »Imame« und »Kalifen« an. Noch am Anfang des XIV. Jahrh. ²⁾ nannte sich der indische Sultan »den größten Imam, den Kalifen Gottes der Welten« und seine Residenz Delhi — »die Wohnstätte des Kalifats« ³⁾).

Dessenungeachtet wurde einige Jahrzehnte später in demselben Indien die nominelle Oberherrschaft der Kalifen, die von den ägyptischen Sultanen geschaffen worden waren, anerkannt. Dies geschah nun zum erstenmal außerhalb der Grenzen Ägyptens, und zwar war

¹⁾ Für eine solche Deutung eignet sich am meisten der Qoränvers (38, 25), wo Gott sich an David wendet. »O David, wir haben dich zu unserem Stellvertreter auf Erden gemacht; halte Gericht unter den Menschen nach der Wahrheit.«

²⁾ Der Emir Chusrau, der Verfasser der Geschichte des Sultans 'Alā'ad-dīn (1296 bis 1316), nennt diesen Sultan »den Kalifen seiner Zeit« (ERSKINE, *History of India*, III, 85).

³⁾ A LICHATSCHEW in *Zap. Vost. Otd. Imp. R. Arch. Obsč.* (russ.) I, 68. ST. LANE-POOLE, *The coins of the sultans of Dehli in the British Museum*, Lond. 1884, p. 44 ff. Vorher wurde sowohl in Indien wie in Jemen als Kalif auf Münzen nach wie vor der 1258 hingerichtete Musta'sim genannt (ebenda, S. 27 ff.; ebenso *The coins of the Muhamm. States of India*, London 1885, S. 10 ff.).

die Hauptursache dazu offenbar eine Annäherung an Ägypten auf Grund der gemeinsamen Feindschaft gegen die Mongolen und des gemeinsamen Wunsches, zunächst die Schwächung, sodann den Zerfall des Mongolenreiches auszunutzen, um die eigenen Gebiete zu erweitern. Schon zur Lebenszeit des Mongolensultans Abū Sa'īd kam im J. 731/1330—31 zu diesem Zweck eine Gesandtschaft vom indischen Sultan Muhammed b. Togluk (1325—1351) nach Agypten¹⁾. Als nach dem Tode Abū Sa'īd's in Persien und in den Nachbargebieten Zwistigkeiten angingen, und als der ägyptische Sultan diese Ereignisse für seine Zwecke nutzbar zu machen suchte²⁾, gewann das Bündnis mit Ägypten für den Herrscher Indiens noch viel mehr an Bedeutung. Durch diese Umstände beeinflusst, kam der indische Sultan zum Schluß, daß »kein einziger Furst oder Regent als gesetzlich gelten kann, solange er vom Kalifen aus dem Geschlechte 'Abbās nicht bestätigt worden ist«³⁾, er erwarb selbst ein solches Diplom von dem Kalifen und begann, den Namen des Kalifen auf seinen Münzen zu prägen. Auf diese Weise wurde dem Kalifen in Indien eine Ehre zuteil, der er sich schon seit langem in Agypten selbst nicht mehr erfreute, wie vor fünf Jahrhunderten in Persien, wurde jetzt in Indien nur der Name des Kalifen auf den Münzen geprägt, ohne den lokalen Herrscher zu erwähnen, obwohl man in Indien nicht einmal genaue Nachrichten darüber besaß, welcher Kalif zurzeit auf dem Throne saß. Der Kalif Mustakfi starb im J. 740/1340, indessen wurde sein Name bis zum Jahre 744/1343—4 auf Münzen in Indien geprägt⁴⁾. Die Oberherrschaft der Abbasidenkalifen erkannte auch der folgende Sultan Firūz-Schāh III. (1351—1388) an⁵⁾.

Etwas später⁶⁾, im J. 755/1354 leistete dem ägyptischen Kalifen auch Mubārīz-ad-dīn Muhammed den Eid, der Begründer der Muzaffaridendynastie in Sudpersien, der einstige Statthalter des Mongolenchāns Abū Sa'īd. Nach dem Tode des letzteren brach er mit der Mongolentradition und wurde ein Eiferer des *Scharī'at's*; jede Übertretung

1) WEIL, o. c. I, 353.

2) WEIL, o. c. I, 345 ff.

3) Ausdrücke, die Zījā'-ad-dīn BARNI, Verfasser des *Tarīch-i Firūz-Schāhī* gebraucht (ERSKINE, *History of India*, III, 249)

4) *Zap. Vost. Old.* I, 70 ff.

5) Durch numismatische Daten wird bekanntlich die Mitteilung der ägyptischen Autoren nicht bestätigt, denen gemäß der indische Sultan eingewilligt haben soll, ein Vasall des ägyptischen Sultans zu werden (WEIL, l. c. I, 461). Die nachfolgenden Sultane Indiens nannten auf ihren Münzen als Kalifen die ägyptischen Abbasiden bis auf den letzten, Mutawakkil III. einschließlich (ST. LANE-POOLE, *The coins of the sultans of Dehli*, S. 104)

6) WEIL, o. c. II, 15.

der Glaubensvorschriften wurde unter ihm mit solcher Strenge bestraft, daß man ihm den Beinamen *Muhtasib* d. h. Marktaufseher gab ¹⁾; der Eid, der dem Abbasidenkalifen geleistet wurde, konnte offenbar auch als ein Akt der religiösen Pietät gelten. Das Kalifat der ägyptischen Abbasiden erkannte aber auch der weniger fromme Nachfolger Mubārīz-ad-dīn's, Schāh-Schudschā' (1359—1384), an. Überhaupt galt das Anerkennen des ägyptischen Kalifats als der grellste Ausdruck des Bruches mit den Mongolentraditionen. Als Pir-Muhammed, der Enkelsohn Timur's im J. 1405 sich gegen seinen Onkel, Schāh-Ruch, auflehnte, da wurde ihm unter anderem geraten, von den Abbasidenkalifen, die in Agypten lebten, ein Schreiben, das ihn zum Könige ernannte, zu erbitten und damit zugleich die Gesetze abzuschaffen, die unter den Mongolen in Kraft waren ²⁾. Wenn man den Brief ³⁾ für echt halten sollte, durch den der Osmanensultan Bajezid I. im J. 797/1394—5 ⁴⁾ den Kalifen bat, ihn als Sultan anzuerkennen, so stand dieser Schritt Bajezid's aller Wahrscheinlichkeit nach mit jenen Unterhandlungen im Zusammenhang, die schon damals zwischen Agypten und dem Osmanenreiche wegen der gemeinsamen Kriegeroperationen gegen den Hauptvertreter der Mongolentraditionen, Timur, geführt wurden ⁵⁾. Seitdem man in Persien und in anderen vorderasiatischen Gebieten aufhörte, sich auf erbliche Rechte der Nachkommen Tschingis-Chāns und deren Verwandten zu berufen (in Zentralasien haben diese Rechte auch heute ihre Bedeutung nicht ganz verloren), vergaß man auch die Abbasidenkalifen; in der zweiten Hälfte des XV. Jahrh. scheint kein Mensch außerhalb der Grenzen Agyptens, Syriens und Indiens ihrer zu gedenken. In Vorderasien beriefen sich weder die Nachkommen Timur's noch ihre Rivalen auf Tschingis-Chān und auf die Abbasiden. Statt dessen rücken andere Ideen in den Vordergrund, die heute noch in bedeutendem Umfang die politische Weltanschauung der Muslime bestimmen: 1) die Vorstellung von dem from-

¹⁾ Vgl die Charakteristik dieses Herrschers im Aufsatz von FR. VEIT, *Des Grafen von Platen Nachbildungen aus dem Divan des Hafis* (Studien zur vergl Literaturgesch., herausg v. Prof. Dr. M. KOCH, Bd VII, S. 429) Über das Amt des *Muhtasib* s. noch mein *Turkestan II*, 240 ff.

²⁾ *Notices et Extraits*, XIV, prem. partie, S. 39.

³⁾ J. v. HAMMER, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, II. Ausg., I, 195. Der Brief hatte jedenfalls keine Folgen; in ihrem eigenen Reich nannten sich die Osmanenherrscher auch früher Sultane (vgl M. v. BERCHEM, *Die muslimischen Inschriften von Pergamon*, Berlin 1912, S. 7 f); in Agypten wurden sie als solche selbst im XV. Jahrh. nicht anerkannt; vgl die Worte des Ibn-Ijās (ägypt. Ausg. III, 237) mit einem Verweis auf Maḡrīzī.

⁴⁾ Ein anderes Datum im *Tableau de l'empire Ottoman*, I, 233

⁵⁾ WEIL, *Geschichte des Abbasidenkalifats*, II, 47.

men islamischen Herrscher, als Stellvertreter (Kalifen) Gottes auf Erden, der seine Macht einzig nur Gott verdankt; 2) das Festsetzen eines Zusammenhanges zwischen den allen Muslimen heiligen Städten, Mekka und Medina, einerseits und dem islamischen Herrscher als Forderer und Beschützer dieser Heiligthümer anderseits; 3) die Idee einer Religionsbruderschaft, deren sämtliche Mitglieder ihrem Oberhaupt bedingungslosen Gehorsam schuldig sind.

Wir haben gesehen, daß der Herrschaft der Ungläubigen und ihrer Nachkommen außerhalb Agyptens die Vorstellung vom frommen islamischen Herrscher als Kalifen früher gegenübergestellt wurde, als die Idee des Abbasidenkalifats. Ebenso waren Ghāzān-Chān und seine Nachfolger, für die das Anerkennen der Abbasidenkalifen mit einem moralischen Selbstmord gleichbedeutend gewesen wäre, nicht nur Nachkommen von Königen im Gegensatz zu den agyptischen Sultanen, die keinen Stammbaum nachweisen konnten, sondern auch »Padischahs des Islam« oder »Sultane des Islam«. Timur nannte sich nicht nur den Erben der Hoheitsrechte der Mongolenchāne, sondern auch den Vergelter für die Verbrechen gegen die Religion und Wiederhersteller der Frömmigkeit in den von ihm eroberten Ländern. Die Einwohner der schi'itischen Gebiete bestrafte er für die Beleidigung des Gedächtnisses der Gefährten des Propheten, die Bürger von Damaskus für die Verbrechen ihrer Ahnen 'Alī und seinen Söhnen gegenüber ¹⁾. Als Wiederhersteller der Frömmigkeit galt Timur in den Augen seiner Anhänger als »das Asyl des Kalifats« d. h. als Kalif ²⁾.

Wenn Timur, wie wir gesehen haben, die Rechte gleichfalls hoch schätzte, die er von den heidnischen Mongolenchānen geerbt hatte, so trat bereits unter seinen nächsten Nachfolgern in der entschiedensten Form die These auf, daß keine erblichen oder testamentarischen Rechte irgendeine Bedeutung für den Willen Gottes haben, der die Macht seinem Auserwählten unmittelbar einhandigt. Timur vermachte den Thron seinem Enkel Pir-Muhammed; dem gesetzmäßigen Erben kam aber Chalīl-Sultān, ein anderer Enkel Timur's, zuvor; als die Anhänger Pir-Muhammed's sich an Chalīl-Sultān mit der Frage wandten, auf Grund welchen Vermächtnisses von Timur er die Herrschaft in Samarkand an sich gerissen hatte, antwortete er: »Dasselbe höchste Wesen, das Timur die Macht eingehändigt hat, schenkte auch mir die Macht ³⁾«. Der Triumph Chalīl-Sultān's war nur vorübergehend; die Oberherr-

¹⁾ W. BARTHOLD, *Historisch-geographische Übersicht über Iran* (russ.), Petersburg 1903, S. 160 (ebenda Verweise auf Quellen)

²⁾ Vgl. den Text von Ghijāth-ad-dīn 'Alī in *Zap. Vost. Old. Arch. Obsč.*, XV, 223.

³⁾ *Notices et Extraits*, XIV, prem. partie, S. 83

schaft über das ganze Reich ging auf Schäh-Ruch, den jüngeren Sohn Timur's, über, der über seine sämtlichen Nebenbuhler die Oberhand gewann; aber auch Schäh-Ruch erklärte seinen Erfolg ausschließlich durch den Willen Gottes; auf alle Reden von erblichen Rechten antwortete er: »Nur Gott allein ist unsterblich, ihm allein gehört die Macht, er gibt sie und nimmt sie weg, wie es ihm gefällt 1).«

In der Regierungszeit Schäh-Ruch's fand die Idee des Kalifats, so wie es jetzt außerhalb Ägyptens aufgefaßt wurde, ihren vollsten Ausdruck. In den offiziellen Dokumenten wurde bekannt gegeben, daß die Gesetze Tschingis-Chän's abgeschafft worden seien, und daß nur das *Schari'at* Gültigkeit habe 2); nur in Samarkand schien man den Anschauungen der Ortsbevölkerung Rechnung zu tragen, wo man noch immer Scheinsultane aus den Nachkommen Tschingis-Chän's unterhielt; ihre Namen wurden aber nicht mehr wie zu Timur's Zeiten auf Münzen geprägt. Der Fürst schaffte für sich persönlich das Hofzeremoniell ab, das von den Mongolen überkommen und unter seinem Vater streng beobachtet worden war; der Fürst war nun durch keine Wache vom Volke getrennt, was nach den Worten des Historikers Hāfiz-Abru 3) zur Folge hatte, daß im J. 1427 ein Anschlag auf sein Leben stattfinden konnte.

Gleichzeitig wollte Schäh-Ruch aber auch Fürst und »Kalif« aller Muslime sein, nicht nur für seine Untertanen, sondern auch für sämtliche Könige der islamischen Welt, von Indien bis Ägypten und Kleinasien; die indischen, ägyptischen und osmanischen Sultane, abgesehen von einer ganzen Reihe weniger mächtiger Herrscher, bekamen von ihm Ehrengewänder und Schreiben, die sie aufforderten, sich als Statthalter Schäh-Ruch's zu bekennen, seinen Namen in der Chutba einzuführen und ihn auf Münzen zu prägen; nur in Ägypten stießen diese Forderungen auf heftigen Widerstand 4). Derselbe Hāfiz-Abru 5) zitiert den Text der Chutba, deren Einführung Schäh-Ruch

1) Ebenda, S. 104.

2) Vgl. den Text des Briefes an den Kaiser von China in BLOCHET, *Introduction à l'histoire des Mongols de Rashid ed-din*, S. 249 ff.; die Worte von der Abschaffung der Rechte Tschingis-Chän's auf S. 251:

و درغو و قواعد جنگیز خانی مرتفع است

3) Die Oxforder Handschrift ELLIOT 422, Bl. 435 b: شرط سلاطین و سیاست ملوک ترک کرده عوامرا از ره کدر مع نفرموده

4) WEIL, o. c. II, 201 ff. Der osmanische Sultan Murād II. (1421—1451) zog das von Schäh-Ruch geschickte Gewand an und beantwortete die Vorwürfe des ägyptischen Sultans damit, daß er es nur zum Spaß im Freundeskreise getan hätte (ebenda).

5) Die Handschrift der Petersburger Öffentlichen Bibliothek DORN 290, Bl. 323 b.

vom indischen Sultan, Chidr-Chän (1414—1421) verlangte; von Schäh-Ruch ist hier in folgenden Worten die Rede: »O Gott! laß die Grundfesten des Reiches und des Glaubens ewig werden, erhebe die Banner des Islam und befestige die Pfeiler des unleugbaren *Schari'at's*, indem du das Reich des größten Sultans erhaltst, des gerechtesten Chäkän¹⁾, des großherzigsten Herrn der Halse der Nationen, des Gebieters der arabischen und persischen Sultane, des Schattens Gottes auf Erden, des Befehlers über Wasser und Land, des Verbreiters der Grundlagen der Ruhe und der Sicherheit, der die Banner der Gerechtigkeit und der Wohltaten hoch hebt, der die Gebiete Gottes beschützt, der den Knechten Gottes Hilfe leiht, desjenigen, dem die Hilfe vom Himmel gegeben ist, dem der Sieg über die Feinde gegeben ist, der die Wahrheit, die Erdenwelt und den Glauben stützt, des Schäh-Ruch-Bahādur-Chän's; möge Gott, dem Preis sein soll, sein Reich und Sultanat *im Kalifat über die Erde* ewig machen und für die, die seine Welt bevölkern, Gute und Wohltaten vermehren.«

Nach dem Tode Schäh-Ruch's gab es unter den Nachkommen Timurs keinen Herrscher mehr, der solche Ansprüche hatte stellen können; der Besitz der Dynastie wurde nach Schäh-Ruch bedeutend gekürzt, und auch dieses Gebiet wurde gewöhnlich unter einige Herrscher verteilt. Es kamen allerdings auch unter diesen Herrschern Personen vor, die sich einer gewissen Berühmtheit erfreuten, als Beschützer des Islam und des *Schari'at* und als Förderer der Wissenschaften und der Kunst; diese waren in den Augen ihrer Anhänger »Kalifen«. Als solcher ist der Sultan Husain bekannt, der im XV. Jahrh. über Chorāsān und Nachbargebiete herrschte (gest. 911/1505); nach der Aussage des zentralasiatischen Autors Wasfī²⁾ fand sogar der Feind der Timuriden, Scheibānī, der Begründer des Uzbekenreiches, daß es seit dem Propheten keinen frommeren, tugendhafteren und weiseren König auf Erden gab, als den Sultan Husain. Ein Zeitgenosse Husain's, Dawlatschāh, der Verfasser der Geschichte der persischen Poesie, sagt von seinem Herrscher, daß »der Thron des Kalifats« von ihm »geschmückt war«³⁾.

Sch ibānī (gest. 916/1510) fing nach seinen Siegen in Zentralasien und in Persien auch an, sich auf seinen Münzen »den Imām des Zeitalters, den Kalifen des Allbarmherzigen« zu nennen. Auch später fanden es die Geschichtschreiber für möglich, den Kalifentitel halb-

¹⁾ Die arabische Umschrift des türkischen Titels *Kagan* (vgl. die Khazaren-Kagane der russischen Chroniken).

²⁾ Handschrift des Asiat. Museums 568 b a, Bl. 303 a.

³⁾ Dawlatschah, *Tadhkiratu'sh-shuarā*, ed. BROWNE, S. 458.

wegs mächtigen islamischen Herrschern beizulegen, wenn sie auch nur über einen kleinen Teil der islamischen Welt herrschten und gar keine Beziehung zu den heiligen Städten hatten; so nannte der Historiker Mahmūd b. Wail in der Mitte des XVII. Jahrh. den ihm zeitgenössischen Bucharachān Nadir-Muhammed »den Kalifen des Alibarmherzigen«¹⁾.

Diese Vorstellung vom »Kalifat« war mit dem Begriff des Staates in unserem Sinne und mit dem Begriff des Staats- und internationalen Rechts ebenso unvereinbar, wie die frühere Vorstellung von der islamischen Welt als etwas Ganzem, an dessen Spitze des Abbasidenkalif stünde. Auch in der islamischen Welt finden wir ähnlich wie in Westeuropa die Theorie des Staates als einer auf einem Vertrag begründeten Gesellschaft; nach diesem Vertrag haben alle Mitglieder der Gesellschaft um des allgemeinen Wohles willen auf ihren eigenen Willen zugunsten einer Person verzichtet²⁾; eine solche utilitaristische Staatstheorie war aber durch die Religion nicht geheiligt, die für den gläubigen Muslimen die einzige Quelle des Rechts ist, und in diesem Sinne blieb der Begriff des Staates und des Staatspatriotismus der Mehrheit der Muslime unbekannt, so wie er eigentlich auch den Völkern Westeuropas bis zur französischen Revolution fremd war³⁾. Es galt für notwendig, daß Richter oder andere Amtspersonen der islamischen Welt von irgendeinem Fürsten als vom »Imam« d. h. dem Oberhaupt der Muslimengemeinde ernannt wurden; dabei wurde nach den politischen Grenzen nicht gefragt; so findet man bei den Turkmenen vor der russischen Eroberung die Erscheinung, daß ihre Richter die *Jarlyks* (Befehle) mit ihrer Ernennung sich ohne Unterschied vom Emir von Buchara und vom Chān von Chiwa geben ließen, obgleich das Turkmenenvolk weder dem einen noch dem anderen untertan war⁴⁾. Die Pflicht des islamischen Herrschers, den Islam und die Muslime zu beschützen, wurde durch die Grenzen seiner Besitzungen nicht beschränkt. Wie nach SCHILLER ein Fürst, dessen Regierung das Glück seiner Untertanen ausmacht, nicht nur das Recht hat, sondern verpflichtet ist, sich die

¹⁾ *Zap Vost Old* XV, 256.

²⁾ Eine solche Ansicht fuhr in seinem Werk der Chiwa-Chān Abu' l-Ghāzī (1643—1663) durch, vgl. *Aboul-Ghāzī Behādour Khān, Histoire etc.*, publ. par le baron DESMAISONS, texte, p. 276. Abu' l-Ghāzī ahnte natürlich nicht, daß er die Worte seines englischen Zeitgenossen HOBBS wiederholt.

³⁾ Nach J. J. ROUSSEAU haben die Worte »Bürger« und »Vaterland« nach der antiken Zeit jeden Sinn verloren, und er verlangte, daß man sie aus den neueren Sprachen ausschließe (*Emile*, Ausg. 1848, S. 10).

⁴⁾ A. LOMAKIN, *Das Gewohnheitsrecht der Turkmenen* (russ.), Aschabad 1897, S. 55 ff.

ganze Welt zu unterwerfen ¹⁾, so ist auch der ideale islamische Monarch verpflichtet, die Muslime vor Ungläubigen und vor Unterdrückern auch über die Grenzen seiner Besitzungen hinaus zu beschützen, wenn er nur über die dazu nötigen Mittel verfügt. Nach den Worten Abu'l-Ghāzi's ²⁾ wandte sich der Kaufmann Hadschi-Kutas, der von Hadschi-Muhammed (1558—1602), dem Chān von Chiwa, beleidigt worden war, an Abdallah, den Chān von Buchāra (1557—1598), und bat ihn um Schutz, jener antwortete ihm: »Hadschi-Muhammed ist ein ebensolcher König wie ich; Urgendsch (Chānat Chiwa) ist ein unabhängiges Gebiet; der Chān ist nicht mein Untertan.« Darauf sagte der Bittende: »Morgen, wenn Gott Richter sein wird und der Prophet Rechtsbeistand, werde ich mit dir vor Gott erscheinen, mich tief verneigen und sagen: O Gott, Hadschi-Muhammed besaß nicht mehr Kraft als ein beliebiger Untertan Abdallah-Chān's; Abdallah-Chān besaß genügend Kraft, und er ließ mir doch das nicht zukommen, worauf ich ein Anrecht hatte.« Da fühlte der Chān sich genötigt, den Bittsteller zu befriedigen.

So wurde also die Stellung eines jeden islamischen Herrschers mitten unter anderen durch den Grad seiner tatsächlichen Macht und durch den Charakter seiner Regierung, besonders durch sein Verhältnis zur Religion bestimmt. Das erstere war ebenso wichtig wie das letztere, die Fürsten von Mekka besaßen die heilige Stadt und galten als direkte Nachkommen des Propheten (durch seinen Enkel Ḥasan), die islamische Welt konnte aber diese unbedeutenden Herrscher nicht für »Kalifen« oder »Sultane des Islam« anerkennen. Andererseits war es für die mächtigen Sultane von außerordentlicher Wichtigkeit, eine Anerkennung ihrer Macht in Mekka zu erreichen oder wenigstens an den dort errichteten Bauten und an der Erfüllung der Wallfahrtsbräuche sich so zu beteiligen, wie es der Pracht ihres Reiches entsprach. Selbstverständlich stießen alle Versuche in dieser Richtung auf den hartnäckigen Widerstand seitens des ägyptischen Sultans, der seine Rechte als des »Dieners der beiden heiligen Städte (*Chādim al-haramain*)« eifersüchtig bewahrte [z. B. gegen Schāh-Ruch].

Die Versuche der Mongolensultane, die Anerkennung ihrer Macht in Mekka zu erzielen, begannen sofort nach der Annahme des Islam 1316, im letzten Regierungsjahre Uldscheitu's ³⁾, schickten die Mongolen

¹⁾ *Don Carlos*, der letzte Auftritt des III. Aufzuges:

Dann, Sire, wenn Sie zum glücklichsten der Welt
Ihr eignes Königreich gemacht — dann ist
Es Ihre Pflicht, die Welt zu unterwerfen.

²⁾ *Aboul-Ghāzi*, publ. par DESMAISONS, texte p. 257 ff.

³⁾ S über ihn MI I, S. 80 ff.

eine kleine Abteilung (4000 Reiter) von Basra aus gegen Mekka, aber dieser Feldzug erreichte sein Ziel nicht; ein Teil der Krieger verließ ihren Führer, als die Nachricht vom Tode des Sultans kam, die anderen wurden in der Steppe von den Beduinen geschlagen. Im J. 1318 kam es in Mekka zu einer Revolte; dabei schlossen die Aufständischen den Namen des ägyptischen Sultans aus der Chuṣba aus und ersetzten ihn durch den Namen des Mongolenchāns Abū Sa'id; aber auch diese Bewegung wurde leicht von den Ägyptern unterdrückt¹⁾. In den folgenden Jahren besserten sich die Beziehungen zwischen den Mongolen und Ägypten; der Emir Tscheban, der Vormund des minderjährigen Abū Sa'id²⁾, errichtete auf eigene Mittel eine Wasserleitung für Mekka, baute in Medina eine Medrese und fing an, in derselben Stadt für sich ein Mausoleum zu bauen³⁾. Timur, der sich für einen Erben der Mongolenchāne hielt, maß zu gleicher Zeit den Beziehungen zu Mekka eine hohe Bedeutung bei; ein Emigrant aus Mekka, der Sajjid (Nachkomme des Propheten) Bereke brachte als Vertreter der heiligen Städte im J. 1370 Timur eine Trommel und eine Fahne; Timur nahm dieses Geschenk mit Ehrfurcht an; Bereke, der im Reiche Timurs verblieb, erfreute sich dort bis an sein Lebensende einer großen Hochachtung, und nach seinem Tode wurde seine Asche nach Samarkand in dasselbe Mausoleum übertragen, wo Timur und seine Nachkommen bestattet wurden. Timur benutzte auch seine Kriegserfolge in Vorderasien, um ein engeres Band zwischen seinem Reiche und Mekka zu knüpfen; im J. 1405 wurde die glänzendste Wallfahrtskarawane vom Sohne Timurs aus Bagdad geschickt⁴⁾. Schāh-Ruch suchte mit vieler Muhe von dem ägyptischen Sultan die Erlaubnis zu erlangen, Geschenke und eine Ka'badecke nach Mekka zu schicken; die Gesandten fanden in Ägypten eine so strenge Aufnahme, daß im J. 848/1444, als man sich entschlossen hatte, wieder einen Versuch zu wagen, sich kein Mensch freiwillig erbot, diesen Auftrag zu übernehmen, sodaß eine Auslosung stattfinden mußte⁵⁾. Gegen alle Erwartung leistete diesmal der ägyptische Sultan der Bitte Schāh-Ruch's Genüge, und die Ka'ba wurde von einem Gewebe bedeckt, das in Jezd verfertigt worden war; so gelang es denn

¹⁾ WEIL, I. c. I, 313 ff.

²⁾ Vgl. MI I, S. 104

³⁾ WEIL, I. c. I, 322.

⁴⁾ So bei Al-Fāsi (WÜSTENFELD, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, II, 289). Wahrscheinlich ist die Rede von Mirānshāh, der sich damals mit seinem Sohne Abū Bekr in Bagdad befand.

⁵⁾ So nach dem Geschichtschreiber 'Abd-ar-Rezzāq Samarkandī (*Handschrift der Petersburger Univ.*, N. 157, Bl. 265 b). Über diese Gesandtschaft und ihre Ergebnisse s. auch WEIL, o. c. II, 238.

Schäh-Ruch, nach der Bemerkung des Geschichtschreibers 'Abd-ar-Rezzāq Samarkandī, »die große Tat« zu vollbringen, die nur wenigen unter den früheren Sultanen zuteil geworden war.

Auch die Feinde und Rivalen Schäh-Ruch's suchten ihren Namen mit Mekka zu verknüpfen. Eine Ausnahme davon bildete nicht einmal die Dynastie Kara-Kojunlu oder der Turkmenen des Schwarzen Widders (der Name ruht vom Fahnenbild her), auf welche die Herrschaft in Vorderasien für kurze Zeit übergegangen und die seitens der islamischen Schriftsteller einer ganz unerhörten Gottlosigkeit beschuldigt worden war. Gegen Kara Jūsuf, den Zeitgenossen Timurs und Schäh-Ruch's wurde 821/1418 in Ägypten der heilige Krieg proklamiert ¹⁾; seine Söhne sollen, wie die Ägypter behaupteten, alle gottlos gewesen sein ²⁾; einer unter diesen, Muhammed, der über zwanzig Jahre (814/1411—836/1432—3) die ehemalige Abbasidenresidenz, Bagdad, besaß, soll zum Christentum übergetreten sein, viele Einwohner auf seine Seite gezogen und die 'Ulemā's verfolgt haben, sein Bruder Iskender war auch ein Christ, aber weniger fanatisch, der dritte Bruder Ispahan war ein Freidenker ³⁾; selbst Dschehānšāh (1437—1467), der unter den Söhnen Kara Jūsuf's die höchste Macht erreichte, derselbe, der die prächtige Moschee in Tabris errichten ließ, war, nach den Worten Dawletschāh's ⁴⁾, »der ruchloseste König des Zeitalters des Islam«: er verachtete den Islam und hielt vor keiner unsittlichen Tat zurück. Und doch sandte derselbe Herrscher von Bagdad Muhammed b. Kara Jūsuf, der sich später vom Islam losgesagt haben soll, im J. 816/1413—4 eine Wallfahrtskarawane nach Mekka, und in diesem Jahre wurden beim Chutbaverlesen in der heiligen Stadt die Namen Kara Jūsuf's und seines Sohnes genannt ⁵⁾.

Die Ausnahmestellung der ägyptischen Sultane als der Beschützer der heiligen Städte wurde indessen für längere Zeit weder durch das »Kalifat« Timur's, Schäh-Ruch's und ihrer Nachfolger, noch durch die Turkmenen des Schwarzen Widders, noch durch die Turkmenendynastie des Weißen Widders, die sie in der zweiten Hälfte des XV. Jahrh. abloste, erschüttert. Die Gefahr kam von anderer Seite, von der frommen Dynastie der Nachkommen Osman's, die im J. 1453 von Konstantinopel Besitz ergriffen hatte und die bereits seit Muhammed I. (1402—1421) Geld nach Mekka zu schicken pflegte ⁶⁾. — — —

¹⁾ WEIL, o. c. II, 143.

²⁾ Eb II, 200 Anm.

³⁾ Eb II, 142 und 199.

⁴⁾ Dawletschāh, Ausg. von BROWNE, S. 457.

⁵⁾ Die Chroniken der Stadt Mekka, II, 295.

⁶⁾ Die Chroniken der Stadt Mekka, III, 256 (oben).

(Hier folgt ein kurzer Abschnitt über die Schweden, die auf der Basis des Derwischthums hoch kommen.)

These 12—14.

• Von allen islamischen Dynastien des XIV. und XV. Jahrh. wurden nur die osmanischen Sultane durch große Siege über die Ungläubigen berühmt. Auf der Pyrenaischen Halbinsel wurde der Kampf um diese Zeit bereits zugunsten der Christen abgeschlossen (der kleine muslimische Besitz in Granada war ohne Bedeutung), in Palästina — zugunsten der Muslime; für die Erfolge des Islam in Indien hatte man in den anderen muslimischen Ländern, wie es scheint, wenig Interesse; die Mongolen waren bereits zum Islam übergetreten, und der Kampf der ägyptischen Sultane mit ihnen verlor den Charakter des Glaubenskrieges. Timur errang beinahe seine sämtlichen Siege über muslimische Herrscher und vernichtete eine Menge Muslime; nach den Worten seines Historikers Scheref-ad-dīn ¹⁾ war dies notwendig, um in diesen Ländern die Ordnung wiederherzustellen; aber auch Scheref-ad-dīn konnte die Siege Timurs nur mit einem stark wirkenden Mittel vergleichen, das man einem Schwerkranken gibt und das ihn zwar wieder gesund macht, jedoch nicht ohne schädliche Nachwirkung bleibt; erst vor dem Tode nahm sich Timur vor, seine Sünde vor den Muslimen zu büßen, indem er einen Feldzug gegen die Chinesen unternahm, durch den er sich Siege versprach, die in den Augen der Muslime als ein reines Heil gelten könnten ohne alle üble Beimischung. Andererseits erwarb sich sein Feind, der Osmanensultan Bajezid, als Kämpfer für den Glauben solche Verdienste, daß sie selbst Timur, nach den Worten Scheref-ad-dīn's ²⁾, nicht leugnen konnte. Noch mehr bedeckte sich natürlich der Sultan Muhammed II. mit Ruhm durch die Eroberung Konstantinopels (1453), worüber gleich nach dem Siege Schreiben an den ägyptischen Sultan, an den Turkmenen-Dschehānshāh (s. o.) und an den Fürsten von Mekka gesandt wurden ³⁾.

Alle diese Erfolge waren aber Siege im Offensivkrieg gegen einen Feind, der zu jener Zeit keine Gefahr mehr für die islamische Welt bildete. In viel höherem Grade wurden die Lebensinteressen des Islam durch das Schisma bedroht, das mit der Grundung eines schi'itischen Reiches in Persien verbunden war. Auch fiel die Rolle des Beschützers

¹⁾ *Zafer-Nāme*, Ausg. von Kalkutta, II, 628 ff.

²⁾ *Zafer-Nāme*, II, 391.

³⁾ HAMMER, I, 429.

der Rechtgläubigkeit dem osmanischen Sultan zu. Nach der blutigen Verfolgung der Schi'iten im eigenen Reiche schlug Selim I. (1512—1520) im J. 1514 den Schäh Ismä'il bei Tschaldiran (in Armenien) und besetzte dessen Residenz Tabris, aber eine Woche später raumte er die Stadt und kehrte im nächsten Jahre nach Konstantinopel zurück. Nur Kurdistan wurde der Türkei dauernd angegliedert. Statt mit den Schi'iten zu kämpfen, wandte sich Selim gegen den ägyptischen Sultan, eroberte Syrien und Agypten, wurde als Oberherr in Mekka und Medina anerkannt, machte sich zum Protektor der beiden heiligen Städte und führte den letzten ägyptischen Kalifen nach Konstantinopel weg.

Der Krieg Selims mit den ägyptischen Sultanen (1516—17) ist, trotz seiner riesigen Bedeutung für die Geschichte der islamischen Welt, nicht Gegenstand einer erschöpfenden Monographie geworden, zu der alle Quellen—osmanische, ägyptische und westeuropäische—benutzt worden wären. In den allgemeinen Werken, die die Geschichte des osmanischen Reiches und Ägyptens behandeln, werden die Ereignisse nach einer dieser drei Quellenkategorien ¹⁾ dargestellt ohne einen ausgiebigen Vergleich mit den zwei anderen. Das Material indessen, das dem Historiker zur Verfügung steht, ist außerordentlich umfangreich. Die osmanische Version der Ereignisse ist in einer ganzen Reihe Erzählungen von Zeitgenossen und Teilnehmern erhalten; von einigen *Selim-Nāmeḥ* ist eins, ein Werk von Sudschūdi, noch zu Lebzeiten Selims ²⁾ d. h. vor 1520 geschrieben worden, also gleich nach Beendigung des Feldzugs; der Historiker Lutfi-Pascha, der künftige Wezir Suleimans des Prächtigen ³⁾, nahm in seiner Jugend an diesem Kriege

¹⁾ Vgl. J. v. HAMMER, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 2. Ausg., Pesth 1834, I, 751—796 berücksichtigt türkische Quellen; G. WEIL, *Geschichte des Abbasidenchalfats*, II, 410—436 — arabische; N. JORGA, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Bd II, Gotha 1909, S. 335—340 — westeuropäische. In verhältnismäßig vollständigster Weise sind die Ereignisse in HAMMER's Werke dargestellt, wo wenigstens zum Teil arabische und westeuropäische Quellen herangezogen worden sind. Es ist besonders charakteristisch, daß N. JORGA, der Verfasser des neuesten Werkes über die Geschichte des Osmanenreiches, es für möglich hielt, auf dem Titelblatt seines Werkes die Worte „nach den Quellen dargestellt“ zu setzen, obwohl er orientalische Quellen nicht einmal aus zweiter Hand benutzte.

²⁾ Ich benutze die Wiener Handschrift Hist. Osm. 30, vgl. darüber FLUGEL's *Katalog* II, 215 (Nr. 992). Am Schluß seines Werkes (Bl. 37 b) druckt der Verfasser die Hoffnung aus, daß, wenn es Gott gefallen wird, das Leben Selims zu verlängern, an die bereits von ihm eroberten Länder der Griechen und der Araber auch die Länder der Franken und der Perser sich anschließen würden.

³⁾ Ich benutze die Wiener Handschrift Hist. Osm. 17, nach dem FLUGEL'schen *Kat.* (II, 224) Nr. 1001, der einzigen Handschrift dieses Werkes in den westeuropäischen Bibliotheken. In derselben Handschrift ist auch das interessante Werk desselben Autors von der Reichsverwaltung erhalten, das im Text mit der deutschen Übersetzung und einem

teil; der persische Geschichtschreiber Idris Bitlisi hielt sich bei Selim auf vor dessen Ankunft in Alexandria; sein Sohn und Fortsetzer seines Werkes Abu-l-Fazl Muhammed war in Syrien gleich nach Beendigung des Feldzuges ¹⁾; von den arabischen Geschichtschreibern ist der eine Ibn-Zunbul ²⁾ ein Anhänger der »Tscherkessen«, aus deren Mitte die ägyptischen Sultane damals gewählt wurden, und stellt die Ereignisse von diesem Standpunkt aus dar; in den Werken anderer, wie Ibn Ijäs ³⁾ und der anonyme Gelehrte, der damals in Damaskus seine Chronik schrieb ⁴⁾, spiegeln sich die Ansichten der arabischen Intelligenz Ägyptens und Syriens wider. Die wichtigste unter den westeuropäischen Quellen, die Erzählung des Italieners PAOLO GIOVIO ⁵⁾ ist der Zeit nach diesen Ereignissen sehr nahe und zeigt eine gründliche Kenntnis aller Nachrichten von denselben; außerdem ist eine Reihe archivalischer Dokumente erhalten, in der Form von Berichten europäischer Konsuln an ihre Regierungen ⁶⁾. So hat denn der Forscher die Möglichkeit, alle Parteien zu vernehmen, die auf die eine oder andere Weise an den Ereignissen interessiert sind, und in jedem einzelnen Falle das tendenziös Erdachte festzustellen und zu entfernen.

Vorwort des Herausgebers veröffentlicht ist, R. Tschudi (*Das Asafname des Luṭfi Pascha*, Berlin 1910; vgl. die Rezension von C. F. Seybold in der DLZ. 1911, S. 1823). Den dort gesammelten Nachrichten über Luṭfi Pascha kann man noch die Worte des Kūṭb-ad-dīn von Mekka (*Die Chroniken der Stadt Mekka*, III, 299 ff.) beifügen, der den türkischen Geschichtschreiber persönlich kannte.

¹⁾ Die Wiener Handschrift Hist. Osm. 16 d, nach dem *Kat.* von FLÜGEL (II, 219) Nr. 994, Bd. IV. Gegen die Behauptung FLÜGEL's, ist der Name des Verfassers Muhammed (so überall im Text), wie bei Hadschi-Chalfa, und nicht Mahmūd.

²⁾ Ich benutze die Wiener Handschrift Msc. 208 a, nach FLÜGEL's *Kat.* (II, 156) N. 928.

³⁾ *Geschichte Ägyptens*, 4. Aufl. 1312/1894, Bd. III.

⁴⁾ Nur in einer, dabei unvollständigen Handschrift erhalten, die sich in Tübingen befindet (M. a. VI. 7, vgl. Chr. Seybold, *Verzeichnis der arabischen Handschriften der Kgl. Universitätsbibliothek zu Tübingen*, I, S. 14 ff.) SEYBOLD meint, der Verfasser wäre entweder ein Beamter oder ein Gelehrter gewesen; die zweite Annahme wird wohl richtiger sein, denn der Autor begab sich ins Lager Selims mit dem besonderen Zweck, die 36 Mudarris, die sich im türkischen Heer befanden, zu sehen (Bl. 81 b).

⁵⁾ Ich benutze die lateinische Übersetzung (aus dem Italienischen), die im J. 1537 herausgegeben worden ist (*Turcicarum rerum commentarius Pauli Jovis episcopi Nucerni Argentorati anno 1537*). Das Vorwort (eine Ansprache an Karl V.) trägt das Datum undecimo Kalendas Februarii 1531.

⁶⁾ HAMMER und JORGA haben davon Gebrauch gemacht. Indem er den Aufenthalt Selims in Damaskus beschreibt, verweist JORGA außerdem auf die Erzählung eines »christlichen Augenzeugen«, die bei RAMUSIO, *Viaggi*, f. 76 v. erhalten sein soll; in Wirklichkeit ist diese Erzählung dem Briefe eines der Kadis entnommen, der sich im Heere befand, an einen Konstantinopeler Kadi, und wurde aus dem Türkischen ins Italienische am 22. Oktober 1517 übersetzt (ebenda, f. 78 r.).

Der äußere Gang der Ereignisse ist genügend bekannt. Was als Grund des Krieges diente, war einerseits die durch die Osmanen während des Krieges mit Persien durchgeführte Besetzung des Gebiets Dhulqadr (zwischen Kleinasien und Syrien, mit den Städten Albistan und Mar'asch), das im Verhältnis der Vasallenabhängigkeit von Ägypten gestanden hatte, andererseits die indirekte Hilfe, die der ägyptische Sultan Persien während des Krieges mit der Türkei erwiesen hatte. Das ägyptische Heer zog am 18. Mai 1516¹⁾ von Kairo aus, Donnerstag, den 19. Juni²⁾, erreichte es Damaskus, wo es bis Mittwoch, den 25³⁾, verblieb; Selim verließ Konstantinopel erst am 5. Juni; am 26. war er in Konia, aber erst im August schritt er in Syrien ein, am Sonntag, den 24. August⁴⁾, wurden die ägyptischen Truppen auf der Ebene Däbiq bei Haleb (Aleppo) geschlagen, dieser Kampf kostete den alten Sultan von Ägypten Qänšūh Ghūrī das Leben (er fiel nicht im Gefecht, wurde aber, wie es scheint, vom Schlag getroffen) Selim besetzte Haleb ohne Widerstand und bezog auf dem »blauen Platz« (*Kokmerdan*) in der Nahe der Stadt sein Lager, wo er 18 Tage verweilte, darauf zog er gegen Damaskus, wo er am 12. Tage eintraf⁵⁾. Am Freitag, den 19. September, wurde Damaskus von den ägyptischen Truppen verlassen, am Sonnabend 27. traf hier Selim ein; sein feierlicher Einzug in die Stadt erfolgte erst Donnerstag, den 2. Oktober⁶⁾ Selim verlebte in Damaskus über zwei Monate⁷⁾ und zog erst im Dezember gegen Ägypten; unterwegs in Palästina verließ er für eine Zeitlang sein Heer und wallfahrtete nach Jerusalem. Die ägyptischen Vorposten wurden am 19. Dezember in der Nahe von Ghaza von den Osmanen geschlagen; am Donnerstag, den 22. Januar 1517, wurden die Hauptkräfte des neuen Sultans Tūmān-Bey bei Ridānia in der Nahe von

¹⁾ So bei WEIL (II, 410); nach dem Anonymus von Damaskus (Bl 78 b) am Montag, den 10. Rabi' II/12. Mai (beim Übertragen der islamischen Zeitrechnung in die europäische hat der Wochentag die ausschlaggebende Bedeutung) Der Feldzug hatte, nach derselben Quelle, ein Offensivziel, nämlich die Rückeroberung der vom König von Rūm, Selim-Chān eroberten Stadt Mar'asch.

²⁾ Dasselbe Datum (18. Dschumazi I) beim Anon. von Damaskus (Bl. 79 a).

³⁾ Anon. v. Damaskus, Bl 80 a

⁴⁾ Alle osmanischen Quellen, mit Sudschūdī (Bl. 17 a) angefangen, besagen, daß das Gefecht am Sonnabend, d. 26. Redscheb, stattgefunden hat; das Datum des Sonntags 24. August wird aber auf Grund der übereinstimmenden Aussage arabischer und europäischer Quellen festgesetzt.

⁵⁾ So nach Sudschūdī, Bl. 20 a—b

⁶⁾ Anon. von Damaskus, Bl. 81 a—b

⁷⁾ Nach Sudschūdī (Bl. 22 a) 2 Monate 7 Tage, nach dem *Selim-Nāme* von Keschfi (Wiener Handschrift Hist. Osm. 31, Bl. 52 a) 2 Monate 10 Tage; in der Handschr. des Anon. von Dam. fehlt hier ein Blatt.

Kairo geschlagen; am folgenden Tage wurde in Kairo in der Chutba der Name Selims genannt. In der Nacht zum Dienstag ¹⁾ gelang es Tüman-Bey nach einem unerwarteten Überfall, sich der Stadt wieder zu bemächtigen; drei Tage lang dauerte ein erbitterter Straßenkampf; am 30. Freitag wurde in der Chutba der Name Tüman-Bey's genannt; aber an demselben Tage verdrängten die Osmanen unter der persönlichen Führung von Selim die Mamluken endgültig aus der Stadt. Tüman-Bey rettete sich durch die Flucht, sammelte wieder ein Heer, wurde nach einer neuen Niederlage von den Beduinen gefangengenommen, den Osmanen ausgeliefert und am Montag, den 12., oder Montag, den 13. April, in Kairo hingerichtet ²⁾. Am 28. Mai begab sich Selim aus Kairo nach Alexandria, wo er eine Revue der Flotte, die aus Konstantinopel gekommen war, abhielt; Freitag, den 12. Juni, kehrte er nach Kairo zurück; am 29. August (in Damaskus kam die Nachricht davon Mittwoch, den 9. September, an) wurde zum Statthalter Ägyptens der Tscherkesse Chair-Beg ernannt, ehemaliger Statthalter von Haleb, der nach dem Gefecht bei Däbiq die Seinigen verraten hatte und auf Selims Seite übergetreten war ³⁾; Donnerstag, den 10. September, zog Selim mit den Truppen aus Kairo ab und kam Mittwoch, den 8. Oktober, in Damaskus an, wo er den Winter zubrachte; Dienstag, den 16. Februar 1518, erfolgte die Ernennung des zweiten Tscherkessen Dschanberdi Ghazālī zum Statthalter von Syrien; Sonntag, 21. Februar, zog Selim aus Damaskus ab ⁴⁾, verlebte auf dem Wege von dort nach Konstantinopel 2 Monate in Haleb (kam dort am 5. März an und zog am 6. Mai von dort aus); am 25. Juli kehrte er in seine Residenz zurück, von wo er sich bereits am 4. August nach Adrianopel begab.

Die Eiferer der Orthodoxie fühlten sich wohl in ihren Erwartungen enttäuscht, als Selim, statt den Krieg mit den Ketzern fortzusetzen, sich gegen den rechtgläubigen ägyptischen Sultan, den »Diener der beiden heiligen Städte« gewandt hatte. Die Sunniten Persiens und Zentralasiens sahen in Selim den »Sultan des Islam« ⁵⁾ und den »Kalifen«, der berufen worden war, den rechten Glauben in Iran wiederherzustellen. Der Geschichtschreiber Idrīs, der früher im Dienste

¹⁾ So nach dem Briefe des Sultans, der in Damaskus (Anon. v. Dam. Bl. 82 b) verlesen wurde. Nach Ibn Ijās (III, 102) in der Nacht zum Mittwoch.

²⁾ Die bei WZIL (II, 431) angeführten Daten (14. und 15. April) entsprechen nicht den Wochentagen. Bei ΓΕΩΓΙΟ tertio Idus Aprilis.

³⁾ In den Quellen Hayr-Beg (z. B. bei Abu-l-Fazl und bei dem Anonymus von Damaskus) oder Hāir-Beg (bei Ibn Zunbul und Ibn Ijās).

⁴⁾ Anon. von Damaskus, Bl. 84 a—85 b.

⁵⁾ Ein Ausdruck bei Abu-l-Fazl, Bl. 107b und 108a.

des Turkmenensultans Ja'küb gestanden hatte, der nach der Thronbesteigung Ismä'il's zusammen mit seinem Vater und seinem Sohn in die Dienste Selims (des damaligen Statthalters von Trapezunt) trat und ihm später in Kurdistan wichtige Dienste geleistet hat ¹⁾, erzählt selbst, daß er Selim beständig überredete, die Eroberung Persiens zu unternehmen ²⁾. Bereits im J. 1514 bekam Selim in Tabris ³⁾ ein Sendschreiben in diesem Sinne von den Gelehrten Mawerannahs (des heutigen russischen Turkestan); der Brief ist im Namen eines gewissen Mollah von Isfahan (der Herkunft nach) geschrieben (vielleicht war es derselbe «Ḥāfiẓ» d. h. der Qorankenner Muhammed Isfahānī, der nach dem Zeugnis von Idrīs ⁴⁾ im J. 1516 mit Selim in Jerusalem war). Indem er Selim vorhält, daß es seine Pflicht sei, die Muslime gegen die «Kāfir» zu beschützen, nennt ihn der Verfasser des Schreibens »den König des Kalifenthrones«; in den dem Schreiben beigelegten Versen sagt der Verfasser, sich an Selim wendend: »Heute bist du nach deinen edlen Eigenschaften der Kalif (Stellvertreter) Gottes und Muhammeds ⁵⁾«. Ein ebensolcher Kalif, wenigstens im Sinne des Stellvertreters des Propheten war Selim für Idrīs. Die Wallfahrt nach Jerusalem vollzog Selim auf die inständigen Bitten des Historikers; dabei machte dieser den folgenden Vergleich: wie ein Stellvertreter des Sultans eine Mißachtung für den Thron erwiesen haben würde, hatte er sich in der Nahe des Aufenthaltsortes des Fürsten befunden und wäre vor ihm nicht erschienen, ebenso kann ein mächtiger König in seiner Stellung als »Kalif« (Stellvertreter) des Gesandten Gottes ⁶⁾ an der Stadt der Propheten nicht vorübergehen.

¹⁾ Über die Tätigkeit des Idrīs in Kurdistan s. HAMMER, I, 730 ff. Von seinen Verdiensten, von den Verdiensten seines Vaters und Großvaters spricht Abu-l-Fazl (Bl. 152b) in einem Murad III. (1574—1595) gewidmeten Gedicht, davon, daß er Selim bereits in Trapezunt gedient hatte, auf Bl. 140b. Der Vater von Idrīs verfaßte für Bajezid II. (1481—1512) einen Kommentar zum Qoran; Idrīs selbst verfaßte unter dem Titel »Acht Paradiese« eine Geschichte der Osmanensultane [darüber W. SMIRNOW, *Ein Abriss der Geschichte der türkischen Literatur* (russ.), S. 64]; das »neunte Paradies« sollte Selim I. gewidmet werden, der Verfasser starb aber vor der Beendigung des Werkes; diese Fortsetzung »(zeil) zum Werke von Idrīs wurde von seinem Sohne nach den Papieren des Vaters geschrieben.

²⁾ Abu-l-Fazl, Bl. 111b: ترغیب مراج سلطان بمغنیح ممالک ایران کہ
همسہ معیود ذکر لسان نبیان ابن کبرین بندگان بود

³⁾ HAMMER, I, 721.

⁴⁾ Abu-l-Fazl, Bl. 115 b.

⁵⁾ Luṭfī-Pascha, Bl. 6 b: نوی امروز ار اوصاف شریفه خدارا و محمدرا
حلمه

⁶⁾ Abu-l-Fazl, Bl. 115 a: وسلاطین طاعر و نادشاهان قدر بمنزلہ خلیفہ
رسول اللہ و جای نشین ایشان اند

Trotzdem der Krieg zwischen rechtgläubigen Sultanen geführt wurde, suchten beide Parteien ihm den Charakter eines Kampfes für den Glauben zu verleihen. Selim erlangte von seinem Mufti 'Alī Dschemālī ein *Fetwa* in dem Sinne, daß die Hilfsaktion der Tscherkessen an Ismā'īl den Krieg mit ihnen gesetzlich macht, da »derjenige, der Gottlosen hilft, selber ein Gottloser ist¹⁾»; der ägyptische Sultan sah seinerseits ein Verbrechen Selims darin, daß er gegen muslimische Gebiete ein Heer fuhrte, zu dem auch viele Christen, wie Armenier und andere gehörten; der Sultan von Ägypten berief sich eben darauf, als er in den Moscheen von Damaskus Gebete für den Sieg des ägyptischen Heeres vorschrieb (der dritte Tag dieser Gebete, der 24. August, war der Tag der Däbiqschlacht²⁾). Den vermeintlichen religiösen Zwecken entsprach auch der äußere Staat der beiden Heere. Das Heer Selims besaß 7 Fahnen mit den Namen seiner Ahnen und 24 Fahnen mit seinem eigenen Namen, alle trugen Koransprüche, wie: »Wir schenken dir den unfehlbaren Sieg« (Kor. 48,1) oder: »Die Hilfe ist von Gott und der Sieg ist nah« (Kor. 61,13). Außerdem gab es eine große Fahne, die sich »die Fahne des Islam« nannte³⁾. Den ägyptischen Sultan begleiteten die Vertreter der religiösen Autorität — der Kalif und die Hauptkadis der vier rechtgläubigen Schulen; jeder dieser vier Kadis hatte einige Stellvertreter (*Nā'ib*) bei sich; in solch feierlicher Ausstattung wie diese wurde vorher zum letztenmal der Feldzug gegen die Turkmenen des Weißen Widders im J. 1433 unternommen⁴⁾.

Eine religiöse oder patriotische Begeisterung scheint weder auf der einen noch auf der anderen Seite geherrscht zu haben. Wenn sich in der ägyptischen Armee ein Mangel an Disziplin fühlbar machte, wenn es in Damaskus selbst während der Dauer des Krieges (28. Juni 1516) zu einem bewaffneten Aufstand der Mamluken kam, die eine Solderhöhung verlangten⁵⁾, so waren die Janitscharen Selims auch keine völlig disziplinierte Truppe; auf ihr Verlangen mußte Selim seinen ursprünglichen Plan, von Damaskus gegen Persien zu gehen, aufgeben und kehrte statt dessen nach Konstantinopel zurück⁶⁾. Die Gegner kannten einander nur wenig; in Ägypten und Syrien waren

¹⁾ HAMMER, I, 80z.

²⁾ Anonymus von Damaskus, Bl. 80 b.

³⁾ Ibn Zunbul, Bl. 46 b.

⁴⁾ Ibn Ijās, S. 22. Über den Feldzug des J. 1433 s. WEIL, II, 190.

⁵⁾ Anonymus von Damaskus, Bl. 80 a.

⁶⁾ So nach dem versifizierten Selim-Nāmeḥ von Schūkrī (Wiener Handschrift Hist. Osm 32, Bl 63b) In Ägypten erwartete man im Sommer 1518 auch, daß Selim aus Syrien gegen Ismā'īl gehen würde, und man betete für den Sieg der osmanischen Truppen (Ibn Ijās, III, 166 ff)

über den Ursprung der Osmanendynastie die phantastischsten Erzählungen sogar unter den Gebildeten verbreitet. Ibn Ijās zitiert, nach den Worten von Maqrīzī, eine osmanische Legende, die die Urahnen der Dynastie mit Abū Muslim, einem religiösen Führer des VIII. Jahrh., verknüpft, erwähnt aber auch die Erzählung »eines von den Historikern, nach der Osman von den Arabern des Hidschaz abstammte, in der Nähe von Medina lebte und von dort infolge von Hunger nach Kleinasien wegging«¹⁾. Der Anonymus von Damaskus sagt, daß Osman nach manchen Nachrichten ein Mamluk des ägyptischen Herrschers Ahmed b. Tūlūn (868—884), nach anderen ein Mamluk des Kalifen Ma'mūn (813—833) gewesen wäre²⁾. Der türkische Sultan war unter dem sonderbaren Titel »*Hunkār*« (wahrscheinlich eine Abkürzung des persischen *Chudāwendkār* = Herr) bekannt. Sein Heer machte auf den Anonymus von Damaskus den Eindruck einer vielstämmigen Menge; nach GIOVIO war Slavisch die Sprache der Mehrheit der türkischen Soldaten³⁾. Der Kleidung und dem Aussehen nach war das osmanische Heer von dem ägyptischen grundverschieden, und diesem Unterschied maß man eine große Bedeutung bei. Selim und die Mehrzahl seiner Krieger rasierten den Bart, und die Besiegten mußten ihrem Beispiel folgen; der Verrater Chāir-Beg erschien in Damaskus »rasiert und in osmanischer Tracht«⁴⁾. Als Dschanberdī Ghazālī die Nachricht vom Tode Selims bekommen hatte und darauf im J. 1520 von den Osmanen abgefallen war, befahl er zu allererst, daß die Tscherkessentracht (kleine Turbans⁵⁾ und Mantel⁶⁾) wieder eingeführt und die Romaertracht (große Turbans und Kaftans)⁷⁾ abgeschafft werde.

1) Ibn Ijās, III, 237. Die Meinung WEIL'S (II, 436), diese Sage wäre von den Anhängern der Turken erdacht worden, um die Rechte der osmanischen Sultane auf das Kalifat zu begründen, ist durch nichts bewiesen.

2) Anon. v. Dam., Bl. 81 b.

3) *Turcicarum rerum commentarius* G 4 a.

4) Anon. v. Dam., loc. cit.; ebenda von dem Besuch der Badeanstalt von Selim, wobei er, ehe er den Baderaum betreten hatte, einen schönen Bart hatte; als er aus dem Bade kam, sahen wir, daß er den Bart weg-rasiert hatte, ähnlich wie die Mehrzahl seiner Soldaten. Selim soll nach GIOVIO (*Turc. rer. comment.* E 3b) wiederholt gesagt haben, er ließe den Bart nicht nach seines Vaters, Bajezids, Art stehen, damit die Paschas ihren Fürsten nicht am Bart packen und zerren können, wohin sie wollen, wie es unter seinem Vater war.

5) تخفيفات s. Wbb. von Dozy. Diesen Kopfputz, als charakteristisches Merkmal der Tscherkessen, erwähnt auch Ibn Ijās (III, 100).

6) Ein mir unbekanntes Wort (in der Handschrift wie es scheint المكلويات). Wahrscheinlich sind die Mäntel (ملوطة pl. ملاليت) gemeint, die Ibn Ijās oft erwähnt (vgl. besonders S. 69 und 137).

7) Anon. v. Dam., Bl. 89b.

Der einzig dastehende Erfolg der Osmanen (nach der etwas übertriebenen Bemerkung von Ibn Ijäs ¹⁾) wurde Ägypten nach der arabischen Eroberung noch kein einziges Mal durch die bewaffnete Kraft erobert) erklärt sich dadurch, daß das Heer Selims Kanonen und Bombarden besaß — eins der ersten Geschenke des christlichen Europa an den islamischen Orient. In Europa selbst fanden manche Menschen, daß diese Art Krieg zu führen tapferer Männer »unwürdig« sei ²⁾; in der islamischen Welt war sie außer Nordafrika und der Türkei wenig verbreitet; der Anonymus von Damaskus lernte Kanonen zum erstenmal im Lager Selims kennen und beschreibt dieses schreckliche Werkzeug, »das eine ganze Handvoll Blei« auf einmal hinauswirft ³⁾; in Ägypten weigerten sich die Araber, sich mit Menschen zu schlagen, »die durch Feuer kämpfen« ⁴⁾. Ibn Zunbul läßt sogar einen gefangenen tscherkessischen Heerführer Selim Vorwürfe darüber machen, daß er von einer fränkischen Erfindung Gebrauch macht und sich nicht nach dem Beispiel des Propheten mit Schwert und Speer begnügt, während der Sultan Qänsüh Ghürī, den irgendein »Ankommling aus dem Maghrib« mit Kanonen auch bekannt gemacht hatte, ihren Gebrauch mit den Worten abgelehnt haben soll: »Wir werden die Sunna des Propheten nicht verlassen, um die Sunna der Christen anzunehmen.« Die Erzählung Ibn Zunbul's ⁵⁾ wird aber kaum der Wahrheit entsprochen haben. Wenn Qänsüh Ghürī sein Heer mit Artillerie auch nicht versehen hat, so sorgte Tūmān-Bey dafür, und in der Schlacht bei Rīdānīa hatten die Ägypter nicht nur Kanonen, sondern auch frankische Kanoniere; das steht nicht nur in osmanischen Erzählungen ⁶⁾ und Kampfberichten ⁷⁾, sondern auch im *Giovio* ⁸⁾.

¹⁾ Ibn Ijäs, III, 102

²⁾ JORGA, S. 332, Nr. 1 (mit einem Hinweis auf *Giovio*)

³⁾ Anon. v. Dam., Bl. 81 b

⁴⁾ Ibn Zunbul, Bl. 22b, die Worte der Araber an Tūmān-Bey: **فد بلغنا أن الروم نقاتل بالنازل.** Doch wurden in Alexandria schon seit langem Kanonen gegen Franken gebraucht; vgl. WEIL, II, 359, Anm.

⁵⁾ Ibn Zunbul, Bl. 20b; vgl. HAMMER, I, 776; WEIL, II, 426

⁶⁾ Mit Sudschüdi, Bl. 26 b angefangen.

⁷⁾ Ganz ähnlich sind sich: der Text des Briefes an Ahmed-Beg-Karatscha Pascha, den osmanischen Statthalter von Haleb (zitiert bei Abu-²1-Fazl, Bl. 121 a), und der Text des Briefes, der in Damaskus erhalten wurde (Anon. v. Dam., Bl. 82 b).

⁸⁾ *Turcic rer. comment.* D 7 a—8 a. Ibn Ijäs (III, 92) versichert jedoch, daß die Nachricht von der Ankunft einer solchen Hilfe vom Herrscher von Rhodos auf einem falschen Gerücht beruhte. Sowohl Abu-1-Fazl (Bl. 118 a) wie auch Ibn Ijäs (III, 97) bezeugen, daß die Geschütze der Ägypter den Osmanen gar keinen Schaden angetan haben; dies läßt sich zum Teil dadurch erklären, daß die Artilleristen, die Maghribiner waren, Tūmān-Bey

Nach der Aussage dieses letzteren hatte Tūmān-Bey diese Kanonen von der Insel Rhodos bekommen (von dorthier bekam sie auch später, demselben Autor gemäß ¹⁾, der syrische Statthalter Dschanberdi Ghazālī, der sich gegen die Osmanen aufgelehnt hatte); sie erwiesen sich aber im Vergleich mit den osmanischen als Geschütze alten Kalibers; sie waren nicht aus Kupfer, sondern aus Eisen, wie man sie früher gemacht hatte ²⁾, und standen nicht auf Wagen, sodaß es schwer fiel, sie hinter dem Heere zu führen. Tūmān-Bey stellte sie auf Wagen und nahm mit sich nur einige leichte Geschütze und mit diesen begann er das Gefecht mit den Osmanen. Unter solchen Umständen konnte ein nach dieser Schlacht gefangen genommener Heerführer Selim kaum Vorwürfe machen dafür, daß er von der Frankenerfindung Gebrauch machte. Wenn später (im J 1728) die Geistlichkeit in der Türkei ihre Meinung über die Frage äußern sollte, ob man die Buchdruckerkunst ³⁾ von den Christen übernehmen durfte, so scheint die Frage, ob man denn Kanonen entlehnen durfte, keine religiösen Zweifel erregt zu haben.

In den von Selim eroberten Ländern blieb alles im Grunde genommen beim alten trotz der Änderung in der Soldatenkleidung und in manchen äußeren Brauchen. Zu Statthaltern in Ägypten und Syrien wurden tscherkessische Heerführer ernannt, sogar Steuern, die in Ägypten erhoben wurden, blieben im Lande selbst und wurden nicht nach Konstantinopel geschickt ⁴⁾; als Hauptkadis der vier rechtgläubigen Schulen wurden Personen bestätigt, die dieselben Ämter unter den Tscherkessen bekleidet hatten; die Mamlukengarde behielt ihre frühere Organisation und den alten Sold; es wurde sogar ein jeder mit Fluch bedroht, der irgendwelche Änderungen in dieser Richtung einführen würde ⁵⁾. Die Untertanen Selims waren entrustet, daß ihr Sultan den Tscherkessen ihr Reich genommen hatte, einzig und allein,

erklärt hatten, sie waren gekommen, um mit Franken zu kämpfen, und sie wurden gegen Muslime nicht gehen; nur gegen ihren Willen schlossen sie sich dem ägyptischen Heere an, als der Sultan ihnen bekannt gegeben hatte, daß er alle Maghribiner totschiagen werde, wenn sie nicht ausziehen würden (Ibn Ijās, III, 91).

¹⁾ *Turcic. rer. comment.* E 4 b.

²⁾ *Ut antea fieri consueverant*

³⁾ HAMMER, IV, 253; vgl. das *Fetwa* bei D'OHSSON, *Tableau de l'empire ottoman*, II, 496.

⁴⁾ Ibn Zunbul, Bl. 79 a. Das alles änderte sich unter Suleiman.

⁵⁾ Ibn Zunbul, Bl. 64 a—b: وحجل لعنة الله لبلاد كرات على من غمر
أو بدّل شيئاً من ذلك

um es ihnen zurückzugeben, ohne allen Vorteil für die Osmanen¹⁾; die Feinde sahen darin einen Beweis der Schwäche²⁾. Doch hatte Selim viele³⁾ Vertreter des ägyptischen Hochadels nach Konstantinopel fortgeführt; unter ihnen war auch der Kalif Mutawakkil.

Wie gesagt, nannte man Selim noch vor dem ägyptischen Feldzug den Kalifen, wie es scheint, in demselben Sinne, wie es früher bei Schäh-Ruch und anderen gemeint war. Unter solchen Umständen konnte weder Selim noch den Anhängern seines Kalifats die Begegnung mit dem »Vetter des Propheten« (s. o.) angenehm sein, den man für den direkten Erben der Bagdader Kalifen hielt, und der von diesen seinen vermeintlichen Ahnen den Titel »des Emirs der Rechtgläubigen« geerbt hatte. Es scheint, als hätte man beschlossen gehabt, die Existenz einer solchen Person zu verschweigen. Mag die Erzählung des Ibn Ijäs von der Rolle, die Mutawakkil in Kairo gespielt hatte, noch so übertrieben sein, mag der tatsächliche Einfluß des Kalifen noch so unbedeutend gewesen sein, es ist doch schwer anzunehmen, daß die bloße Existenz des Kalifen den osmanischen Teilnehmern am Feldzuge und ihren Zeitgenossen unbekannt geblieben wäre; und doch erwähnt kein Mensch Mutawakkil, als ob er gar nicht mehr dagewesen wäre. Übrigens erwähnt auch der Autor der tscherkessischen Version, Ibn Zünbul, den Kalifen nicht. Der Kalif scheint nur für die Theologen Bedeutung gehabt zu haben, wie Ibn Ijäs und der Anonymus von Damaskus, der in seiner Chronik sorgfältig notiert, wer zu Beginn jedes Jahres Kalif war; erst hinterher folgen die Namen des Sultans, des Statthalters von Syrien, der Hauptkadis und anderer. Ibn Ijäs bemerkt selbst, daß, als der Kalif zugleich mit dem Sultan von Kairo aus gegen die Osmanen auszog, über seinem Kopfe die Kalifenfahne nicht zu sehen war, und daß Mutawakkil überhaupt »viele vermissen mußte, was für die früheren Kalifen getan wurde«⁴⁾. Nach der Schlacht bei Däbiq wurden der Kalif und drei Kadis gefangengenommen (der vierte floh mit dem ägyptischen Heere). Die Zusammenkunft Selims mit dem Kalifen erfolgte auf dem »blauen Platz« in der Nähe von Haleb; nach der Mitteilung des Ibn Ijäs⁵⁾ bot Selim dem Kalifen

¹⁾ HAMMER, I, 793

²⁾ Abu-l-Fazl (Bl. 142 a) führt die allgemeine Ansicht der syrischen Araber an, daß die Sieger keineswegs Chäir-Beg Ägypten und Dschanberdi Ghazali Syrien gegeben haben wurden, wenn sie selbst imstande gewesen waren, die eroberten Gebiete zu verwalten.

³⁾ Nach Ibn Ijäs (III, 149) waren es mit Frauen und Kindern zusammen gegen 1000 Personen

⁴⁾ Ibn Ijäs, III, 27. Doch stand der Kalif während der Schlacht bei Däbiq unter der Kalifenfahne (ebenda, 46).

⁵⁾ Ibn Ijäs, III, 49.

einen Sitz an und fragte, woher er stamme, als der Kalif. »Aus Bagdad« antwortete, bemerkte der Sultan: »Wir werden euch wieder nach Bagdad bringen«. Ibn Ijäs fugt aber hinzu, daß es über diese Zusammenkunft viele Erzählungen gab. Der Sultan schenkte dem Kalifen sein eigenes Kleid als Ehrengabe, beschenkte ihn mit Geld und erlaubte ihm, nach Haleb zurückzukehren, ließ ihn aber überwachen, »damit er nicht weglaufe«¹⁾. Aus der Mitteilung des Anonymus von Damaskus wissen wir noch, daß der Kalif am Montag, den 29 September, zwei Tage nach Selim, mit den drei Kadis in Damaskus ankam, der Kalif ließ sich in der Stadt selbst nieder, und die Kadis blieben in dem Vorort von Damaskus, Šālihijja²⁾.

Inzwischen erfolgte in Kairo die Wahl und die Thronbesteigung des neuen Sultans Tūmān-Bey (17. Oktober 1516) — eine Zeremonie, für die auch der Kalif nötig war. Der Vater Mutawakkils, Mustamsik, war noch am Leben; er war im Herbst des Jahres 1497 auf den Kalifenthron gesetzt worden und legte nach 11½ Jahren³⁾, d. h. im Frühjahr 1509, dieses Amt nieder, weil er infolge hohen Alters seine Sehkraft eingebüßt hatte; jetzt wies er ein Beglaubigungsschreiben vor, das ihn bevollmächtigte, in allen Geschäften des Kalifats als Vertreter seines Sohnes zu fungieren, auf Grund dieser Vollmacht wurde ihm gestattet, die Pflichten des Kalifen bei der Zeremonie zu erfüllen⁴⁾.

Mitte Dezember desselben Jahres erschienen vor Tūmān-Bey in Kairo Gesandte Selims mit einem Briefe von ihrem Herrscher. Selim verlangte von Tūmān Bey, er möchte in das Lesen der Chuṭba und das Pragen der Münzen mit dem Namen Selims einwilligen; unter dieser Bedingung wurde er ihn, Tūmān-Bey, als Statthalter von Agypten anerkennen. Nach den Worten des Ibn Ijäs stellte Selim in diesem Briefe sich, den Nachkommen von 20 Königen, dem Tūmān-Bey gegenüber, »dem Sklaven, den man kauft und verkauft«, und fugte hinzu, er hätte vom Kalifen und den Kadis ein Dokument bekommen, durch das ihm die Königswürde zuerkannt worden sei⁵⁾. Die Forderung wurde abgelehnt und die Gesandten getötet; Selim hat auch kaum irgendwelche Resultate von der Gesandtschaft erwartet, denn er zog mit den Truppen von Damaskus aus, noch ehe er eine Nachricht vom Schicksal der Gesandten hätte bekommen können⁶⁾. Jedenfalls ist

1) ووكل به أن لا يهرب

2) Anonymus von Damaskus, Bl. 81 b

3) So nach Ibn Ijäs (III, 253).

4) Ibn Ijäs, III, 69 ff.

5) Ebenda S. 83.

6) Die Gesandten kamen am 21. Dhu-l-ka'de/16. Dezember (WEIL, II, 420) in Kairo an; am selben Tage (Abu-l-Fazl Bl. 113 b) zog Selim von Damaskus aus.

bezeichnend, daß zwei Kalifen, Vater und Sohn, zu gleicher Zeit durch ihre Scheinautorität die Macht zweier einander feindlichen Herrscher weihen mußten.

Selim versuchte, nach Ibn Ijäs, noch einmal von dem Ansehen, dessen sich der Kalif erfreute, Gebrauch zu machen; im Monat Šafar (Ende Februar und März) 1517 wollte er den Kalifen und die vier Kadis an Tūmān-Bey mit einem Schreiben schicken, das dem ägyptischen Sultan eine Begnadigung gewährte (Tūmān-Bey hatte sich mit einer solchen Bitte an Selim auch durch die Vermittlung des Kalifen gewandt); der Kalif entzog sich aber der Erfüllung dieser Pflicht und schickte seinen Vertreter¹⁾. Aber auch diese Gesandtschaft hatte keinen Erfolg.

Der Kalif, der mit Selim in Kairo angekommen war, verblieb dort bis Dienstag, den 12. Juni. Ibn Ijäs versichert, daß der Kalif damals eine Art unumschränkter Herrscher Ägyptens wurde; Selim erfüllte alle seine Bitten; darum suchten seinen Beistand alle die, die Grund hatten, den Sultan zu fürchten, und brachten ihm reiche Gaben; unter anderen Bittstellern saßen in seinen Zimmern auch Verwandte der letzten ägyptischen Sultane, und kein Mensch schenkte ihnen Beachtung²⁾.

Ibn Ijäs erklärt nicht, aus welchem Grunde Selim später sein Benehmen dem Kalifen gegenüber änderte, warum er ihn zusammen mit den tscherkessischen Magnaten nach Stambul schickte und der Familie des Kalifen ihr Haupteinkommen, die Einkünfte von dem Grabe der Nefisa, entzog, worunter der Wohlstand des in Ägypten verbliebenen alten Kalifen Mustamsik stark gelitten hat³⁾.

Am Dienstag, den 2. Juni, verließ Mutawakkil Kairo, und mit ihm zugleich die Söhne seines Onkels Chalil, Abū Bekr und Ahmed; sie gingen alle nach Bülāq, wo sie eine Woche verweilten; nach Ibn Ijäs trauerte das Volk wegen der bevorstehenden Abreise des Kalifen und sprach: »Die Kalifen sind jetzt von Ägypten fort und sind nach Stambul hingegangen«. Die Verbannten verließen Dienstag, den 9. Juni, Bülāq und fuhren nach Raschīd (Rosetta), von dort nach Alexandria; von Alexandria scheint man sie zur See nach Stambul gebracht zu

¹⁾ Ibn Ijäs, S. 109.

²⁾ Ibn Ijäs, S. 105

³⁾ Ibn Ijäs, S. 125 *Nefisa* gehörte der Nachkommenschaft Alis an; ihr Grab wird bei Jāqūt erwähnt, IV, 554. Von dem Grabe, als Einkommenquelle des Kalifen, spricht auch Sujūṭī, *Ḥusn-al-muḥāḍara*, II, 72; wie er behauptet, verzichtete Mutawakkil II. (1479—1497) auf dieses Einkommen und befahl, diese Mittel zur Unterhaltung der Gruft und der dazu gehörigen Gebäude zu verwenden.

haben ¹⁾. Im nächsten Jahr sollten sie alle mit dem Kalifen an der Spitze den in seine Residenz zurückkehrenden Sultan erwarten. Als der Kalif den Fürsten erblickt hatte, wollte er vor ihm vom Pferde absteigen; Selim ließ es nicht geschehen und zeigte überhaupt eine große Hochachtung dem Kalifen gegenüber; den übrigen Magnaten schenkte er gar keine Aufmerksamkeit ²⁾.

Ibn Ijäs zitiert, ohne genaue Datenangabe, noch andere nach Kairo gelangte Nachrichten über das Leben des Kalifen in Stambul in den Jahren 1519 und 1520 ³⁾. Nach der Ankunft in Stambul begannen Streitigkeiten zwischen dem Kalifen und seinen Vettern wegen des gemeinsamen Vermögens; Ahmed und Abū Bekr boten Mutawakkil an, daß er ihnen ein Drittel überlasse und für sich selber zwei Drittel behalte; der Kalif ging darauf nicht ein; die Sache kam vor Selim, und dieser befahl, das Vermögen in drei gleiche Teile zu teilen. Diese Streitigkeiten schädeten dem Kalifen in den Augen des Sultans, außerdem kaufte sich der Kalif mehrere Harfenspielerinnen als Sklavinnen und führte überhaupt ein äußerst leichtsinniges Leben, endlich kam hinzu, daß um diese Zeit manche von den ägyptischen Verbannten aus Stambul geflohen waren, sodaß die Wezire befürchteten, der Kalif könnte ihrem Beispiel folgen. Dies alles bewog den Sultan, den Kalifen in dem bekannten Schloß Jedı-Kule ⁴⁾ unter Wache zu internieren, wo er bis zum Tode Selims verblieb.

Als es in der späteren Zeit nötig war, das Recht des osmanischen Sultans auf das Kalifat zu begründen, wurde die Sage erdichtet ⁵⁾, Mutawakkil hätte zugunsten Selims formell auf sein Kalifentum verzichtet; wie einer der neuesten türkischen Autoren, Kemāl-Bey ⁶⁾, behauptet, soll diese Zeremonie in der Hagia Sophia stattgefunden haben. Bei den Zeitgenossen finden wir keine Nachricht von einer

¹⁾ Ibn Ijäs, 120

²⁾ Ebenda, 176.

³⁾ Ebenda, 205 ff., 228 ff.

⁴⁾ Bekanntlich liegt dieses Schloß am Meer, am südwestlichen Ende der Mauer von Konstantinopel. Ibn Ijäs (III, 229) verlegt es irrtümlicherweise 7 Tagereisen weit von Stambul.

⁵⁾ Zuerst zitiert im Werke von M. D'OHSSON, *Tableau général de l'empire Ottoman*, Bd. I, Paris 1788, S. 232 u. 270, mit einer Berufung auf die einstimmige Meinung der zeitgenössischen Juristen, aber ohne Angabe irgendeiner bestimmten Quelle. Die Hauptquellen D'OHSSON's, die Werke Ibrahim Halebi's (*Tableau etc.*, I, 22 ff.), enthalten nichts Ähnliches.

⁶⁾ *Eurâq-ı perİschân*, S. 70. Den Hinweis auf dieses Buch und ein Exzerpt daraus verdanke ich (d. h. BARTHOLD) der Liebenswürdigkeit (noch im J. 1903) des Herrn Prof. W. D. SMIRNOW. Über den Verfasser und dessen Tätigkeit s. W. SMIRNOW, *Ein Abriss der Geschichte der türkischen Literatur*, S. 107 ff.

ähnlichen Zeremonie. In Ägypten und Syrien galt Mutawakkil nach wie vor als Kalif, und der Anonymus von Damaskus fängt die Darlegung der Ereignisse des Jahres 926/1520 mit dem Vermerk an, daß Kalif zu der Zeit Mutawakkil war, der sich in Stambul befand¹⁾.

Der Historiker Dschennâbī²⁾ erzählt, Selim hätte vor seinem Tode, der am 22. September 1520 erfolgte, den Befehl gegeben, den Kalifen zu befreien; er soll ihm auch die Erlaubnis gegeben haben, nach Konstantinopel zurückzukehren, und ihm eine Pension von 60 Dirhem (kleine Silbermünze) täglich ausgesetzt haben; nach einiger Zeit soll der Kalif nach Ägypten zurückgekehrt sein; andere Quellen³⁾ sagen dasselbe vom Nachfolger Selims, Suleiman. Wie es auch sein mag, verblieb der Kalif in Stambul bis zu Ende des Jahres 928/1521—2; bis zu diesem Jahr führt die Chronik des Ibn Ijäs, der die Heimkehr einer ganzen Reihe von Verbannten notiert, nichts aber von der Heimkehr des Kalifen sagt⁴⁾. WEIL nimmt an, der Kalif habe die Erlaubnis, nach Kairo zurückzukehren, erst nach einem wiederholten Verzicht auf alle seine Rechte zugunsten des osmanischen Sultans von Suleiman erhalten⁵⁾; darüber gibt es aber keine Nachrichten; ganz im Gegenteil behauptet direkt Quṭb-ad-dīn von Mekka⁶⁾, der den Kalifen im J. 943/1536—7 persönlich sah, Mutawakkil wäre nach Ägypten zurückgekehrt und dort Kalif geworden⁷⁾, was er bis zu seinem Tod, der am 12. Scha'bān 950/10. November 1543⁸⁾ erfolgte, geblieben wäre; erst mit seinem Tod hörte in Ägypten das nominelle Abbasidenkalifat auf. Er hinterließ drei Söhne: Omar, Osman und Jahja; die zwei ersten waren noch am Leben, als das Werk Dschennâbī's abgeschlossen wurde, und bezogen eine Pension aus der osmanischen Staatskasse. Mit ihrem Tode hörte das Geschlecht der ägyptischen Abbasiden auf.

So behaupten osmanische Quellen; am Schluß des XVII. Jahrh. begegnen wir jedoch Nachkommen Mutawakkils, echten oder falschen,

¹⁾ Anon. von Damaskus, Bl. 86 a. Nach D'ONSSON bezieht sich die „renonciation formelle“ Mutawakkils aufs Jahr 923/1517.

²⁾ Handschrift des Asiat. Mus. Nr. 528, Bl. 107 a.

³⁾ So noch bei Ibn Ijäs (III, 237).

⁴⁾ Auf S. 253 ff. wird von ihm ein Gedicht zum Tode Mustamsiks (gest. 18. März 1521) zitiert, wo der Hoffnung auf die Rückkehr seines Sohnes Ausdruck gegeben wird.

⁵⁾ WEIL, II, 435

⁶⁾ *Die Chroniken der Stadt Mekka*, III, 185.

⁷⁾ *وصار خليفه بنا*.

⁸⁾ Andere Quellen beziehen den Tod des Kalifen aufs J. 945/1538—9. S. die Geschichte der Kalifen (*Gülschen-al-chülefa*) von Nesmī-Zāde-Efendi, Konstantinopeler Ausg. 1143/1730, Bl. 39 a.

im Jemen, wo man sie als »Emire der Gläubigen« anerkannte; im J. 1112/1700—I empfing einer von ihnen »mit großer Feierlichkeit« die Gesandtschaft des persischen Schäh's Husain (1694—1722) Es ist unbekannt, inwiefern diese Nachrichten¹⁾ vom Wiederaufleben des Abbasidenkalifats in dem damals vom türkischen Reiche unabhängigen Jemen genau sind, und wann diese Dynastie aufhorte. In Agypten hatten jedenfalls weder Mutawakkil noch seine Sohne irgendeine Bedeutung und boten keine Gefahr für die Turkenherrschaft²⁾. Im J 1523 zwang der türkische Statthalter Ahmed-Pascha, der vom Sultan Suleiman abgefallen war, den Kalifen und die vier Hauptkadis, ihn als Sultan anzuerkennen, die durch Gewalt erzwungene Tat des Kalifen brachte den Meuterern aber keinen Nutzen (der Sultan Ahmed³⁾ wurde noch vor der Ankunft der Truppen aus Konstantinopel von eigenen Anhängern gestürzt) und blieb deshalb nach der Beruhigung des Aufstandes ohne Folgen für den Kalifen selbst.

Der Meinung WEIL's⁴⁾ zuwider haben wir also keinen Grund, gegen einen Autor des XVI. Jahrh. mißtrauisch zu sein, der da aussagt, daß das ägyptische Kalifat nach der Eroberung Agyptens durch Selim von selbst erlosch, ohne irgendeinen feierlichen Verzicht Mutawakkils zugunsten Selims oder Suleimans⁵⁾. Nach diesem Autor fanden die Mamlukensultane, da sie sich selber (offenbar wegen Mangels an erblichen Rechten) gar keines Ansehens erfreuten, es für nötig, Kalifen um sich zu haben, um von ihnen eine Bestätigung zu bekommen

¹⁾ Bar. DE SLANE, *Catalogue des Manuscrits arabes*, Paris 1883—95, S 573, über die Handschrift Suppl 1524, nach dem Katalog DE SLANE's Nr 3258 Das Exzerpt aus der Handschrift wird im Katalog nicht angeführt, deshalb kann ein Zweifel entstehen, ob in der Handschrift deutlich auf den abbasidischen Kalifen Mutawakkil hingewiesen wird, den Namen Mutawakkil trugen auch einige Imame von Jemen aus der Rassidendynastie und manche Imame des XVII—XVIII Jahrh, die man für die Nachkommen derselben Dynastie halt. Vgl. ST LANE-POOLE, *Muslimische Dynastien*, Übersetzung von W BARTHOLD, S 82 ff

²⁾ Ibn Zunbul, Bl 74 a, WEIL, II, 435.

³⁾ So nennt ihn Ibn Zunbul.

⁴⁾ WEIL, II, p XVI.

⁵⁾ Die Rede ist von einer türkischen Handschrift der Bibliothek zu Gotha, nach WEIL Cod. turc. Nr. 35, vgl auch W. PERTSCH, *Die türkischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha*, S 128, Nr. 156. Das Werk wird eine Übersetzung aus dem Arabischen genannt; der Verfasser des Originalwerkes, Hasan b Husain b. Ahmed at-Tülünî, starb nach Ibn Ijäs (III, 107) am Anfang des J 927/1520—1; der türkische Übersetzer 'Abd-as-Samad b. Ah b Dawud war ein Zeitgenosse des osmanischen Statthalters Dawud-Pascha (von 945/1538—9 ab) und setzte das Werk bis an seine Zeit fort (der arabische Verfasser begann sein Werk unter dem Sultan Nasir Muhammed (1496—98) und führte es bis zur Thronbesteigung des Qänsüh Ghürî d h bis zum J. 906/1501). Es ist bezeichnend, daß 'Abd-as-Samad nichts von den letzten (seit 884/1479) Abbasidenkalifen wußte und sogar vermutete, daß sie nicht in Ägypten lebten.

und ihrer Herrschaft auf diese Weise den Charakter der Gesetzlichkeit zu verleihen; dem Sultan Selim erklärten die *'Ulemā's*, daß er einer solchen Bestätigung nicht bedürfe.

Wenn der osmanische Sultan als Kalif eine Anerkennung der ägyptischen Abbasiden auch nicht nötig hatte, so war doch die Anerkennung seiner Oberherrschaft in Mekka und Medina für ihn viel wichtiger, obwohl er in dieser Beziehung nicht der Erbe der ägyptischen Kalifen, sondern der der ägyptischen Sultane war. Selim wollte »das Haupt der Könige« sein und wurde sich bewußt, daß »der Diener der beiden heiligen Städte« das »Haupt der Könige« sei ¹⁾. Gleich in der ersten *Chuṭba*, die nach dem Einzug Selims in Haleb in dieser Stadt verlesen wurde, wurde dieser Titel dem osmanischen Sultan zuerkannt ²⁾; derselbe Titel wird in der *Chuṭba* erwähnt, die am 23. Januar 1517 in Kairo verlesen wurde: Leiste Hilfe, o Gott, dem Sultan, dem Sohne des Sultans, dem Könige zweier Festländer und zweier Meere, dem Zerschmetterter zweier Heere, dem Sultan der beiden 'Irāqgebiete, dem Diener der beiden heiligen Städte, dem siegreichen König Selim Schāh. O Herr, leiste ihm eine glorreiche Hilfe, schenke ihm den unbestrittenen Sieg, du, Herrscher über das heutige und das zukünftige Leben, Herr der Welten ³⁾.

In Mekka und Medina schien man mit dem Ausgang des Krieges zwischen der Türkei und Ägypten zufrieden gewesen zu sein und man beeilte sich, den neuen Beschützer anzuerkennen. Zwischen den ägyptischen Sultanen und den »Scherifen« von Mekka, wie man die in den heiligen Städten herrschenden Nachkommen des Propheten nannte, kam es auch früher nicht selten zu Konflikten; der Scherif Barakāt, ein Zeitgenosse Selims, war einige Zeit in Kairo in Gefangenschaft und rettete sich durch Flucht von dort ⁴⁾; der Hauptkadi von Mekka, Ṣalāḥ ad-dīn Muhammed wurde auf den Befehl des Sultans Qānsūḥ Ghūrī unschuldig in Kairo eingekerkert und sogar während des Feldzuges 1516, als der Sultan alle Verbrecher befreien ließ, im Gefängnis gehalten; erst der nachfolgende Sultan Tūmān Bey gab ihm die Freiheit wieder ⁵⁾. Außerdem war man in Mekka und an anderen Orten mit dem Kurden Ḥusain, dem Statthalter von Dschidda, der an der Spitze der militärischen Kräfte stand (seit 911/1505—6), unzufrieden.

¹⁾ Ibn Zunbul, Bl. 15 b.

²⁾ HAMMER, I, 761; vgl. dieselbe Erzählung bei Quṭb ad-dīn, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, III, 278 ff.

³⁾ Der Text bei Ibn Ijās, III, 98.

⁴⁾ WEIL, II, 391.

⁵⁾ *Die Chroniken* usw., III, 284.

Zur Abwehr der Gefahr, die von den Portugiesen drohte, ließ Husain Dschidda durch eine Steinmauer befestigen; zur Errichtung derselben trieb er das Volk durch äußerst grausame Maßnahmen zusammen und erregte überhaupt die Bevölkerung gegen sich ¹⁾).

Selim erklärte sich gleich am Anfang zum Beschützer der heiligen Städte und der Wallfahrer, die sich dorthin begaben. In Damaskus wurde bereits einige Tage nach der Besetzung der Stadt, am Montag, den 29. September, den Burgern befohlen, sich zur Wallfahrt zu bereiten²⁾, während eine Wallfahrt aus Agypten wegen der Kriegsoperationen in diesem Jahre nicht stattfand³⁾. Sofort nach der Besetzung Kairos erschien der Kadi Şalāh ad-dīn vor Selim, wurde reich beschenkt und nach Mekka freigelassen; auch andere Hidschazer, die sich in Kairo befanden, wurden mit Gnadenbezeugungen vom Sultan überschüttet; der Kaufmann Hodscha Qāsīm aus Schirwan, der in Mekka lebte, ging nach Kairo, sprach beim Sultan vor und wurde zum Statthalter von Dschidda ernannt⁴⁾.

Unter solchen Umständen erklärten sich die Scherife Mekkas und Medinas gern bereit, den neuen Fursten anzuerkennen, seinen Namen in die *Chuḡba* einzutragen und eine Gesandtschaft zu ihm zu entsenden, die ihren Glückwunsch und den Ausdruck treu-untertaniger Gefühle überbringen sollte. An der Spitze der Gesandtschaft stand der Sohn und Nachfolger des Scherifen Barakāt, Dschemāl ad-dīn Abū-Numei Muhammed, ein zwölfjähriger Knabe⁵⁾. Er vollzog jenen historischen Eidesakt vor Selim, in dem man später die Hauptquelle der Rechte der osmanischen Sultane auf das Kalifat sah. Die Gesandtschaft wurde von Selim, wie Abu-l-Fazl sagt⁶⁾, am 27. Mai 1517, am Vortage der Abreise Selims nach Alexandria, empfangen; nach Ibn Ijās war es am Sonntag, den 5. Juli⁷⁾. Im Lager der Osmanen hatte man keine besonders genauen Kenntnisse über die Dynastie der Scherifen; Abu-l-Fazl behauptet, diese Dynastie

¹⁾ WEIL, II, 391 ff. *Die Chroniken* usw., III, 245 ff.

²⁾ Anon. v. Dam., Bl. 81 b.

³⁾ Ibn Zunbul, Bl. 16 a; ebenso Ibn Ijās, III, 141

⁴⁾ *Die Chroniken* usw., III, 284 Dieser Statthalter hat das Vertrauen, das der Sultan in ihn gesetzt hatte, nicht gerechtfertigt; im J. 1519 machte er den Versuch, mit geraubtem Gut nach Ormuz zu fliehen, wurde festgenommen und in Fesseln nach Kairo geschickt (Ibn Ijās, III, 202 und 208)

⁵⁾ Quṭb ad-dīn, *Die Chroniken* usw., III, 247 (unten) gibt sein Alter an

⁶⁾ Abu-l-Fazl, Bl. 124 b Im Text ist das Datum des 16. Dschumāzi I. statt des 6. angegeben, aber weiter steht von der Abreise Selims nach Alexandria am 7., und dasselbe Datum steht auch bei Ibn Ijās (III, 120).

⁷⁾ Ibn Ijās, III, 123 ff.

hatte seit dem Kalifat des 'Abelâh b. Zubair, d. h. seit dem VII Jahrh. in Mekka regiert, während ihr Beginn in Wirklichkeit ins XI Jahrh. fällt. Schon früher bekam der Scherif Barakât auf seine eigene Bitte den Befehl des Sultans, den Kurden Husain hinzurichten; der Befehl wurde von Salmân, dem Chef der ägyptischen Flotte, ausgeführt; dem Husain wurde ein großer Stein an den Fuß gebunden und er wurde in der Nähe von Dschidda im Meer ertränkt¹⁾. Nicht sämtliche Mitglieder der Gesandtschaft wurden von dem Sultan gnädig empfangen: zwei Amtspersonen, den *Muktasib* (s. o.) und das Haupt der Nachbarn der Ka'ba, d. h. der Fremdlinger, die sich in Mekka angesiedelt hatten, beschloß er hinzurichten; der junge Scherif legte sich ins Werk und rettete ihnen das Leben, sie wurden aber nach Konstantinopel fortgeführt. Der junge Scherif reiste am Donnerstag, den 26. Juli, von Kairo ab; außer reichen Gaben und Versprechungen brachte er ein Diplom nach Hause mit, das seinem Vater Pascharechte in Mekka verlieh; viele Hidschazer, die in Kairo lebten, fuhrte Selim doch mit sich nach Konstantinopel (fort²⁾). Im Dezember desselben Jahres, dem Wallfahrtsmonat, empfingen Vater und Sohn zusammen die Wallfahrtskarawane mit reichen Gaben, die vom Sultan gesandt waren; zum erstenmal kam eine Decke für die Ka'ba vom osmanischen Sultan an (der Name Selims war darauf geschrieben)³⁾; zum erstenmal wurde während der Wallfahrt für den Sultan Selim gebetet, und alle Wallfahrer schlossen sich an⁴⁾.

So begannen die osmanischen Sultane ihre Tätigkeit als Beschützer der heiligen Städte. Seit jener Zeit errichteten Selim und seine Nachfolger eine Menge Bauten in Mekka; Quṭb ad-dîn meint, die osmanischen Sultane hätten in dieser Hinsicht alle früheren Sultane, Kalifen und Könige übertroffen⁵⁾, obgleich der wirtschaftliche Verfall der von den Osmanen eroberten Gebiete auch auf die Einkünfte der heiligen

¹⁾ Über die Hinrichtung Husains s. Quṭb ad-dîn. *Die Chroniken*, III, 243; Ibn 1jâs, III, 124; über Salmân s. Watt, II, 307 ff. Salmân kehrte im August 1517 bereits unter Selim mit den gefangenen Franken nach Kairo zurück (Ibn 1jâs III, 131); im Frühjahr 1518 wurde er in Fesseln nach Konstantinopel geschickt (ebenda 154).

²⁾ Ibn 1jâs, III, 126.

³⁾ Ebenda, III, 141. Die Decke wurde in Kairo, noch während sich Selim dort aufhielt, am 7. September 1517 (ebenda, 132) aufgestellt. Sie wurde von dem Haupt der romäischen (türkischen) Wallfahrtskarawane Muṣlib-ad-dîn-Beg und dem Haupt der ägyptischen zur See über Dschidda gebracht.

⁴⁾ *Die Chroniken usw.*, III, 286 (unten). Es waren übrigens in diesem Jahre nur wenige Wallfahrer, und sie mußten schwere Strapazen ausstehen (Ibn 1jâs, III, 141 und 153).

⁵⁾ *Die Chroniken usw.*, III, 331 ff.

Stätten seinen Einfluß ausüben mußte; derselbe Qutb ad-din stellt den Ruin der ägyptischen Waqfs fest, was sich darin äußerte, daß die Einnahmen davon auf ein Viertel und sogar auf ein Fünftel reduziert wurden¹⁾. Wie dem auch sei, die heiligen Stätten wurden jetzt wieder der Bestandteil eines starken islamischen Reiches, das unvergleichlich viel mächtiger war, als das frühere Reich der ägyptischen Sultane. Die christliche Welt sah in der Bildung eines solchen Staates eine große Gefahr für sich; die Zeitgenossen drückten die Befürchtung aus, Selim konnte der Fürst aller Muslime werden²⁾; durch die Eroberung Ägyptens wurde die türkische Macht im höchsten Maße gesteigert, sodaß der Fall des Reiches, das die Christen im Zeitalter der Kreuzzüge als ihren Hauptfeind angesehen hatten, und das auch jetzt noch der Hauptrivale der Europäer im Indischen Ozean war³⁾, nun als ein großes Unglück beklagt wurde. Der Papst Leo X begab sich in eigener Person barfuß in den Minervatempel, offenbar in die Kirche Santa Maria sopra Minerva, um für das Heil der »christlichen Republik« zur Mutter Gottes zu beten⁴⁾. Da Selim nun der »Diener der heiligen Städte« war, gewann er in den Augen der Islamvertreter noch mehr Recht auf den Titel des Imams und des Kalifen aller Muslime. Auf ihn wurde jetzt der *Hadith* bezogen, daß Gott der Muslimengemeinde jedes Jahrhundert »einen Erneuerer des Glaubens« schickt⁵⁾. Gewöhnlich bezog man diesen *Hadith* auf Gelehrte, Schöpfer der islamischen Theologiewissenschaft; jetzt fing man an, ihn auch auf Fürsten zu beziehen, deren Regierung als ein Triumph des Islam und des Schari'at's gelten konnte. Nach der Meinung Lutfi-Pascha's müssen als Erneuerer des Glaubens für die neun Jahrhunderte des Islam folgende Personen anerkannt werden: fürs erste Jahrhundert der Prophet (gest. 632), fürs zweite der Kalif 'Omar II. (717—720), fürs dritte der Kalif Mu'tasim (833—842), fürs vierte der Kalif Qādir (991—1031), der die schi'itische Propaganda der Fatimiden mit Erfolg aufgehalten

¹⁾ Die Chroniken usw., III, 285.

²⁾ JORGA, II, 340 (der Brief des venezianischen Konsuls vom Februar 1517)

³⁾ Der Kampf begann im J. 1503, WEIL, II, 394 ff. Der portugiesische König Manuel hoffte, es würde ihm gelingen, Mekka zu zerstören (ebenda 395). In Damaskus erfuhr man im Sommer 1520, daß in der Nähe von Dschidda 36 fränkische Schiffe erschienen wären (Anon. v. Dam., Bl. 88 b); die Einwohner Mekkas befürchteten einen Überfall, aber die Franken entfernten sich, als Truppen aus Ägypten geschickt worden waren. Nach Ibn Iyas (III, 202) geschah dies noch im Herbst 1519, dabei sollen nur 300 Mann aus Ägypten geschickt worden sein (ebenda, 204).

⁴⁾ P. JOVII, *Turcicarum rerum commentarius*, E 4 b — *Vita Leonis X.* (Ausg. von Florenz 1551), S. 93.

⁵⁾ Abu-l-Fazl, Bl. 12 a.

hatte, fürs fünfte der Seldschukensultan Muhammed b. Melik Schäh (1105—1118), der Sieger über die Ismäʿiliten; fürs sechste der Mongolenchan Ghāzān (1295—1304), der die Mongolen zum Islam bekehrt hatte; fürs siebente Osman (1299—1326), der Gründer der Osmanendynastie; fürs achte Sultan Muhammed I. (1402—1421), der die Macht dieser Dynastie wiederherstellte, nachdem sie von Timur zertrümmert worden war; fürs neunte Selim (1512—1520) ¹⁾. Das Schema ist, wie wir sehen, etwas gekünstelt und rechnet nicht sehr genau mit der Chronologie (die Zeitgenossen Ghāzān und Osman gehören hier in zwei verschiedene Jahrhunderte hinein), es ist aber für den Geist der Zeit sehr charakteristisch.

Selim und seine Nachfolger wurden nicht nur von den Osmanen, sondern auch von den Arabern »Kalifen« genannt, ohne daß diese Völker sich darum kummerten, ob der Kalif Mutawakkil seine Rechte auf Selim übertragen hatte oder nicht. In der Überschrift des Werkes von Ibn Zunbul wird Selim der Titel »des Kalifen Gottes in der Welt« gegeben ²⁾; Quṭb ad-dīn von Mekka nennt Selim »den besten Nachfolger der Kalifen des Allbarmherzigen« ³⁾. In dem Glückwunsch, den der Scherif von Mekka an Suleiman (1520—1566) aus Anlaß von dessen Thronbesteigung sendet, nennt er den Thron des Sultans »den Thron des größten Kalifats« ⁴⁾. Von dem »Thron des Kalifats« ist auch in der Elegie des Mufti Abu-s-Suʿūd auf den Tod Suleimans die Rede, wo der Sultan »der Kalif Gottes« genannt wird ⁵⁾. Selim II. (1566—1574) wird bei Quṭb ad-dīn »der Kalif dieses Zeitalters zu Wasser und zu Lande« ⁶⁾ und »der Kalif Gottes auf seiner Erde« ⁷⁾ genannt. Den Sultan Murad III. (1574—1595), seinen Zeitgenossen, nennt Quṭb ad-dīn »den größten Kalifen, der Ordnung in alles Seiende eingeführt hat« ⁸⁾; vom »Kalifat« dieses Sultans ist an einigen Stellen die Rede ⁹⁾.

Die Kunde von dem »Kalifat« der osmanischen Sultane drang auch nach Westeuropa, wo man sich diese Tatsache nicht richtig

¹⁾ Luṭfi-Pascha, Bl. 4 a.

²⁾ Ibn Zunbul, Bl. 1 b, ebenso in der Gothaer Handschrift Nr. 1670 nach PERTSCH' Katalog, III, 276.

³⁾ *Die Chroniken* usw., III, 249.

⁴⁾ Feridun-Bey, *Muhschaat-as-salāṣin*, I, 501 (den Hinweis auf diese Quelle und Exzerpte daraus verdanke ich [d. h. BARTHOLD] W. D. SMIRNOW).

⁵⁾ *Die Chroniken*, III, 329.

⁶⁾ Ebenda, 367.

⁷⁾ Ebenda, 390.

⁸⁾ Ebenda, 399.

⁹⁾ Ebenda, 6, 401, 404 u. a.

erklären konnte; es läßt sich aber auch keine Spur von der Erklärung finden, die im XVIII. Jahrh. ausgedacht wurde. Einer der besten Kenner der Türkei, LÖWENKLAU, zitiert nach den Worten PAOLO GIOVIO's eine Erzählung, wonach es in Bagdad auch zu jener Zeit Personen gegeben haben soll, die den Kalifentitel trugen, und wonach Suleiman nach der Eroberung Bagdads von solch einem nominellen Kalifen die Abzeichen der Königswurde empfangen haben soll ¹⁾. In Wirklichkeit verlieh der Schäh Ismā'il nach der Eroberung Bagdads (im J. 1508) dem von ihm ernannten Statthalter von Bagdad, einem Eunuchen, den Titel »des Kalifen der Kalifen«, worin HAMMER einen Hohn über die fruheren Kalifen sieht ²⁾. Suleiman eroberte Bagdad am Schluß des Jahres 1534 und brachte dort den Winter zu ³⁾, wir haben aber keine Nachrichten, daß es dort unter ihm einen Kalifen gegeben hätte. Von dem ägyptischen Kalifat heißt es bei LÖWENKLAU ⁴⁾, es wäre von den ägyptischen Sultanen, die von Bagdad abgefallen waren, erdacht worden; wie es scheint, werden hier die Mamluken mit den Fatimiden verwechselt. LOWENKLAU wußte, daß auch der Sultan Murad III. sich Kalif nannte; er hat auch selbst Exemplare von Briefen dieses Sultans an den Deutschen Kaiser gesehen, wo ein solcher Titel gebraucht wurde ⁵⁾. Die Europaer waren sich damals nicht einig, ob man in der Einfuhrung dieses Titels eine Neuerung Murads III. sehen sollte. LÖWENKLAU sagt, in den von ihm gesehenen Dokumenten Selims II. und Suleimans sei das Wort »Kalif« nicht vorgekommen, es hätten aber (offenbar in lateinischer Übersetzung) die Worte »heres. hujus saeculi« darin gestanden, was auf Türkisch »Halife Alem« heißen mußte ⁶⁾; deshalb kommt er zum Schluß, daß Murad III. nichts Neues einfuhrte und nur einen Brauch beihelt, den er von den Vorfahren geerbt hatte ⁷⁾.

Die Hauptfeinde des osmanischen Kalifats waren natürlich die schi'itischen Schähs Persiens und deren Anhänger im osmanischen Reich, die Derwische. Noch unter Selim I., gleich nach seiner Ruckkehr in die Heimat, kam es in Kleinasien zu einem Aufstand der Derwische;

¹⁾ J. LEUNCLAVIUS, *Annales Sullanorum Othmandarum* etc, Francofurdi 1588, S. 462.

²⁾ HAMMER, I, 702.

³⁾ Ebenda, II, 114 ff.

⁴⁾ *Annales* usw., S. 463.

⁵⁾ Ebenda, S. 199.

⁶⁾ D. h. خليفة عالم oder Kalif der Welt*.

⁷⁾ J. LEUNCLAVIUS, *Historiae Musulmanae Turcorum libri XVIII*, Francofurdi 1591, S. 834 ff.

der Führer der Bewegung erkannte den »Sohn Ardebils«¹⁾, d. h. den Schāh Ismāʿīl, als eine Gottheit an²⁾ und sich selbst als »den Kalifen der Zeit und den Mahdi (Messias) des Zeitalters«³⁾. Es erregte natürlich keine Zweifel, ob man gegen solche Feinde und Auführer Waffen gebrauchen dürfte; schwieriger war die Frage, ob der Sultan recht habe, mit rechtgläubigen Muslimen Krieg zu führen, lediglich nur aus dem Grunde, daß diese ihn als ihren Imam und Kalifen nicht anerkennen. Auch diese Frage hatte weiter keine praktische Bedeutung, solange es sich um Länder handelte, die wegen ihrer Entfernung für die osmanischen Waffen unzugänglich waren, wie Marokko, Bucharā und Indien; die Dinge wurden aber anders, als nach dem Regierungsantritt der Afghanendynastie die Erbfeinde der Türken, die Perser wieder Sunniten geworden waren. Die türkische Geistlichkeit entschied im J. 1726 die Frage folgendermaßen: der Krieg mit den Persern bleibt ein gerechter Kampf, solange diese sich dem osmanischen Sultan nicht unterworfen haben; die islamische Welt kann nur einen Imam haben und nicht zwei, »es sei denn, sie wären durch einen Raum wie der Indische Ozean voneinander getrennt«; dabei berief man sich auf einen *Hadith*, der diesen Gedanken in der größten Form ausdrückt: »Wenn sie (gleichzeitig) zwei Kalifen den Eid leisten sollten, so schlaget einen von diesen tot«⁴⁾.

So wurde auch in diesem Falle die Einheit des Kalifats auf die Einheit der weltlichen Macht, die zur Erhaltung der Ordnung notwendig ist, zurückgeführt — ein Gedanke, der recht oft von den islamischen Autoren ausgesprochen wurde, welche sich dabei auf den *Qorān* vers 21, 22 beriefen: »Gäbe es im Himmel und auf Erden (noch andere) Götter außer Allah, so würden der Himmel und die Erde in Verwirrung geraten.« Zum erstenmal wurde die Frage anders gestellt, als nach dem ersten türkischen Kriege Katharinas II. im J. 1772 die Friedensverhandlungen angingen; die Forderung der Anerkennung des Krimchanats stieß auf heftigen Widerstand der türkischen Bevollmächtigten⁵⁾. Auch früher kam es vor, daß auf Grund von Friedensverträgen von den Besitzern des Sultans Gebiete losgerissen wurden, die von Schi'iten (Persern) oder Christen (Österreichern, Venezianern und Russen) erobert worden waren; aber zum erstenmal verlangte

1) اردبیل اوعلی

2) So nach dem *Selim-Nāmah* von Schükri, Wiener Handschrift Hist. Osm. 32, Bl. 64 a

3) *Selim-Nāmah* von Keschi, Wiener Handschrift Hist. Osm. 31, Bl. 76 b.

4) HAMMER, IV, 232.

5) HAMMER, IV, 632 ff

man nun von dem Sultan die Anerkennung der Unabhängigkeit eines sunnitischen Landes, das einen Bestandteil seines Reiches gebildet hatte (wenn es auch nie Münzen mit den Namen der Sultane geprägt hatte). Türkischerseits wurde bewiesen, daß eine solche Anerkennung dem *Schari'at* widerspreche, daß es nur einen Kalifen, nämlich den türkischen Sultan, gebe, und daß sich sein Kalifat auf solche islamische Länder, wie Buchara, Marokko und Indien, nur wegen ihrer großen Entfernung nicht erstrecke. Endlich erklärten die Turken, sie wollten sich in die Angelegenheiten des Krimchānes nicht einmischen, aber unter der Bedingung, daß nur dem Sultan das Recht zukomme, den Chān zu bestätigen; damit konnten aber die Russen nicht einverstanden sein, da ein Herrscher, der erst einer Bestätigung durch einen anderen Fürsten bedarf, nicht für unabhängig gelten kann. Die türkische Regierung war gezwungen, die Wahl des Krimchānes durch das Volk ohne jede Einmischung sowohl Rußlands wie auch der Türkei zuzugeben und die Rechte des Sultans als Kalifen auf die geistliche Souveränität zu beschränken, die auch von Rußland anerkannt wurde. Durch den Paragraphen III des Vertrages von Kutschuk Kainardsche 1774 wurde die Unabhängigkeit »der tatarischen Völker« festgesetzt, mit der folgenden Klausel, die die Rechte des Sultans bestimmte: »In religiösen Bräuchen müssen sie sich als eines Glaubens mit den Muslimen in bezug auf Seine Majestät den Sultan als den Oberkalifen der Muhammedaner nach den Regeln richten, die ihr Gesetz ihren vorschreibt, jedoch ohne den geringsten Abbruch für ihre politische und bürgerliche Freiheit 1) «

Das Verhältnis des vom Volke gewählten Chānes zu seinem »Kalifen«, als welcher der Sultan anerkannt wurde, blieb aber nach wie vor unklar. Nach den islamischen Begriffen war der Kalif selbst da, wo er keine weltliche Macht besaß, die Quelle aller Macht in der islamischen Welt, und alle Regenten wurden von ihm bestätigt, auch wenn die Bestätigung nur rein formaler Natur war; andererseits konnte die russische Regierung einen solchen Akt nicht zulassen, da dies der Unabhängigkeit des Chanats widersprochen hätte. Nach neuen Unterhandlungen wurde im J. 1779 eine »erlauternde Konvention« geschlossen, nach der die »Bestätigung« durch den »geistlichen Segen« des Kalifen ersetzt wurde. Nach § II der Konvention gab Rußland zu, »daß die tatarischen Chāne, nachdem sie von der ganzen Gemeinde ihres Volkes gewählt und ins Chanat eingesetzt worden waren, sowohl von sich selbst wie auch von dem ihnen untertanen Gebiet Abgeordnete an sie (die

1) Vollständiges (russ) Gesetzbuch, 1774, J. Nr. 14164.

Erlauchte Pforte) mit Magzars ¹⁾ in geziemenden Ausdrücken schicken sollten, nach einem jetzt für immer festgesetzten Vorbild, mit einer feierlichen Anerkennung des Oberkalifats des muhammedanischen Glaubens in der Person des Sultans und darum auch mit einem Ersuchen um seinen geistlichen Segen, sowohl für den Chän wie auch für die ganze tatarische Nation, durch die Zusendung solcher Segensschreiben, die sich für ein freies und unabhängiges Gebiet, das dabei eines Glaubens mit den Türken ist, eignen. In § III derselben Konvention wurde eine besondere Vereinbarung wegen dieser »Segensschreiben« vorgesehen und überhaupt »wegen jener religiösen Bräuche, die die tatarische Nation, als ein durch das Kalifat mit der Pforte zu einem geistigen Band verknüpftes Volk, zu wahren und beobachten hat ²⁾«. Dieses Band war nicht von langer Dauer; im Vertrag des J. 1783, der die Einverleibung der Krim an Rußland festsetzte, wurde bestimmt, daß § III des Vertrages von 1774 und §§ II, III und IV der erläuternden Konvention von 1779 »von nun ab außer Kraft und Verbindlichkeit für beide Kaiserreiche treten« ³⁾; dabei wurde diesmal keine Klausel von der geistlichen Oberhoheit des Sultans als Kalifen gemacht.

MURADGEA D'OHSSON, der Verfasser des Buches, in dem zum erstenmal die Theorie von der Übertragung des Kalifats von Mutawakkil an Selim durchgeführt wird, meint von den Verträgen von 1774 und 1779, Rußland und die Türkei verdanke die friedliche Lösung der strittigen Fragen einzig und allein der Vermittlung des französischen Königs und der diplomatischen Gewandtheit des französischen Botschafters, Grafen de St.-Priest ⁴⁾. Durch die Mitarbeit dieses Diplomaten scheinen die Formeln geschaffen zu sein, die zum erstenmal in diesen Verträgen vorkommen (andere internationale Akte, die die geistliche Souveränität des Sultans anerkannten, gab es vor den Ereignissen der letzten Jahre nicht): die Abhängigkeit vom Sultan als Kalifen »in religiösen Bräuchen«, ohne daß die »politische und bürgerliche Freiheit« Abbruch leidet; der »geistliche Segen«, den der Chän und das Volk vom Sultan als vom Kalifen erbitten, an Stelle der »Bestatigung«. MURADGEA D'OHSSON selbst, seiner Abstammung nach Armenier, der im schwedischen Dienste stand, arbeitete schon damals

¹⁾ Wahrscheinlich ist hier das Wort محضر »Dokument, von Zeugen unterzeichnet« gemeint.

²⁾ *Vollständiges Gesetzbuch*, 1779, Nr. 14851.

³⁾ *Vollständiges Gesetzbuch*, 1783 J., Nr. 15901.

⁴⁾ *Tableau de l'empire Ottoman*, I, 265.

in Konstantinopel ¹⁾ an seinem umfangreichen Werke, das, wie er selbst sagt, »sous les auspices« des Königs von Schweden ²⁾, also des Fürsten eines Staates, der freundschaftliche Beziehungen sowohl zu der Türkei wie auch zu Frankreich pflegte, unternommen war. Dies alles läßt einen gewissen Zusammenhang zwischen der von D'OHSSON erfundenen Theorie von dem Verhältnis des osmanischen Kalifats zum abbasidischen und der Anerkennung der geistlichen Suveranität des Sultans als Kalifen durch die Verträge von 1774 und 1779 vermuten. Um sein Ziel zu erreichen, mußte D'OHSSON behaupten, daß selbst die islamischen Herrscher, die, wie der Kaiser von Marokko, der weltlichen Macht (*autorité temporelle*) des Sultans nicht untergeordnet sind, seine geistige Macht (*autorité spirituelle*) doch anerkennen ³⁾, was bekanntlich den Tatsachen nicht entspricht, und was, wie wir oben gesehen haben, nicht einmal von den Turken selbst behauptet wird. In der europäischen Wissenschaft war die D'OHSSON'sche Theorie auch neu, VOLNEY fuhr in seiner klassischen *Reise durch Syrien* eine andere Theorie durch, die der Wirklichkeit näher ist: indem er das osmanische Reich mit dem Kalifat aus jener Zeit vergleicht, da die Weltmacht (*puissance temporelle*) in den Händen der Heerführer war und dem Kalifen nur eine geistige Scheinmacht (*puissance spirituelle illusoire*) zuerkannt wurde, findet er, daß bei den Fürsten der *Mufti* (oder *Scheich-ul-Islam*) »représente le Kalif«, während der Sultan »représente le Lieutenant ou le Général de l'armée« ⁴⁾. Nichtsdestoweniger hatte die D'OHSSON'sche Formel Erfolg, sowohl in der islamischen Welt wie in Europa; selbst solche europäischen Orientalisten, die die Regierungsgeschichte Selims nach Originalquellen studiert und keine Nachrichten von dem Verzicht Mutawakkils auf seine Kalifenrechte in diesen Quellen gefunden hatten, zweifelten doch nicht an der Tatsache des Verzichtes ⁵⁾.

Die von D'OHSSON geschaffene Theorie von der geistigen Suveranität des türkischen Sultans als Nachfolger der ägyptischen Abbasiden,

¹⁾ Wie er selbst sagt, nahm das Buch, das 1788 herausgegeben wurde, 22 Jahre in Anspruch; er reiste von Konstantinopel am 9. März 1784 ab (*Tableau* usw., I, p VIII)

²⁾ Ansprache an den König am Anfang des Werkes.

³⁾ *Tableau* usw., I, 263.

⁴⁾ FR. VOLNEY, *Voyage en Syrie*, Paris 1789—90, II, 371.

⁵⁾ Vgl. die Worte WEILS (I, S. V) im Vorwort zu seinem Werke: »Der letzte Kalif muß zugunsten des Sultans Selim auf seine Rechte verzichten.« Etwas vorsichtiger drückt sich KREMER (*Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*, S 423) aus: »Der letzte derselben (der Kalifen) soll seine Rechte an den türkischen Eroberer abgetreten haben«; dabei wird die Bemerkung gemacht, daß HAMMER solch eine direkte Übertragung des Kalifats nicht erwähnt.

über alle rechtgläubigen Muslime, ist bis auf heute der letzte Ausdruck der »Kalifats«-Idee, die im J. 632, gleich nach dem Tode des Propheten entstanden ist, und die im Laufe der elf Jahrhunderte eine ganze Reihe von Wandlungen erlebt hat.«

Schlußwort¹⁾.

Man kann wohl einem zu besprechenden Autor nicht besser gerecht werden, als daß man drei Viertel seiner Abhandlung zum Abdruck bringt. Alle Leser werden mit mir BARTHOLD für seine schöne Arbeit dankbar sein. Es ist allerdings erstaunlich, wie lange sich solche traditionelle Irrtümer von einer Gelehrten-Generation auf die andere forterben.

Nur über den BARTHOLD'schen Schlußsatz, dem im Original die von uns vorangestellten Thesen folgen, seien mir noch einige Worte gestattet. Ich habe irgendwo, wie ich glaube in einer französischen Quelle, die ich aber leider nicht mehr angeben kann, gelesen, daß der türkische Terminus für den »geistlichen Segen«, den die Krim-Chäne erhalten sollten, *taqdīs*, also »Heiligung« war. Unter europäischem Einfluß vollzog sich also hier eine »Vergeistlichung« des Kalifats, die ihm ursprünglich ganz fremd war. Darin sehe ich eine prinzipielle Neuerung, die aber nicht mit der Aufhebung des Vertrages erlosch, sondern in etwas anderer Form bei allen späteren Abtretungsverträgen der Türkei sich wiederholte. Die Nennung des Sultans in der *Chutba* wurde durch Staatsverträge von Österreich-Ungarn, Italien, Griechenland, Serbien und Bulgarien ausdrücklich anerkannt, obwohl es sich hier um keine Suzeränität der Türkei mehr handeln konnte. Die an Konkordate gewohnten Mächte haben sich leicht zu dieser Anerkennung der »geistlichen« Autorität des Sultan-Kalifen entschlossen. Auch die Beziehungen zum Scheich-ul-Islam sind in diesen Verträgen durchaus geistlicher Natur. So bekommt unter dem Druck geschichtlicher Notwendigkeiten das Kalifat auf die Dauer einen seinem Wesen ursprünglich fehlenden Zug ins Geistliche, der in der Folgezeit vielleicht noch von großer Bedeutung werden kann. Das Kalifat hat sein Wesen, wie uns BARTHOLD gezeigt hat, im Laufe der Geschichte verändert. Vielleicht stehen wir in der Gegenwart vor dem Beginn einer neuen Entwicklungsphase.

¹⁾ Bei der Korrektur fällt mir die unschöne Inkonsistenz in der Umschrift auf. Die Arbeit ist eben durch mancherlei Hände gegangen, und die Korrektur war durch die Zeitumstände erschwert. Ich bitte deshalb diese Schönheitsfehler zu entschuldigen. Sachlich störend sind sie nirgends.