

# Schejch Bedr ed-dīn, der Sohn des Richters von Simāw.

Ein Beitrag zur Geschichte des Sektenwesens im altosmanischen Reich.

Von

Franz Babinger.

## Inhalt:

Vorwort .....	1	Zusammenfassung .....	55
Das osmanische Reich um 1400 .....	4	Bedr ed-dīn's Lehre .....	64
Schejch Bedr ed-dīn's Leben .....	19	Bedr ed-dīn und die Şafawijja .....	78
Die osmanischen Berichte .....	26	Die kleinasiatischen Sektenbildungen (Qizilbaschen, Tahtadschis usw.) ..	91
a) Anonymus GIESE .....	28	Anhang: .....	
b) 'Āschiqpaschazāde .....	35	a) Die <i>silsila</i> des Schejchs Bedr ed-dīn .....	102
c) Neschrī .....	38	b) Schejch Bedr ed-dīn als Schrift- steller .....	105
d) Idrīs .....	42		
e) Luṭfi .....	49		
Der Bericht des Dukas .....	52		

## VORWORT.

Den Anstoß zu vorliegender Abhandlung gab eine Anregung CARL BROCKELMANN'S, der mir empfahl, einmal den »Stylariern« meine Aufmerksamkeit zuzuwenden, nachdem mir schon einige Wochen früher RICHARD HARTMANN geraten hatte, »die Derwisch-  
aufstände in Kleinasien auf ihre vermutlich wirtschaftlichen Grundlagen« zu untersuchen. Je mehr ich mich mit dem Gegenstand beschäftigte, desto klarer wurde mir, daß eine Darstellung der geistigen Bewegungen im osmanischen Reiche zu den dringlichsten Aufgaben für einen Geschichtschreiber gehörte, der jenem Volk seine Teilnahme zuwendet und der seine gewaltige Geschichte als etwas anderes betrachtet denn eine »Historia derer Potentatum«, die lediglich in »Kriegs- und Friedensläufen« aufzugehen habe. JOSEF v. HAMMER, bis heute der einzige wirkliche Bearbeiter osmanischer Reichsgeschichte, stak noch zu sehr in der Befangenheit und im Geiste der türkischen Quellen, ganz abgesehen davon, daß die geschichtliche Arbeitsweise seiner Zeit noch nicht die Forderung stellte, über die Motiv-

Islam XI.

reihen des Pragmatismus hinaus höhere Formen der Zusammenfassung geschichtlicher Vorgänge aufzusuchen. Wenigstens nicht für die Geschichte des Morgenlandes, wo überhaupt erst die Quellen mühsam erschlossen werden mußten, ehe man die Geschichtschreibung zu hohen Formen der Auffassung und der künstlerischen Darstellung entwickeln konnte. Es ist eine auffallende, aber gewiß erklärliche Erscheinung, daß die mächtigen geistigen Strömungen, die im osmanischen Reiche Jahrhunderte hindurch Gärungsstoffe schufen, in der Geschichte des Islams so gut wie unberücksichtigt geblieben sind. Ganz gewiß zu Unrecht. Erst die Arbeiten GEORG JACOB's über die *»Bektaschijje und verwandte Erscheinungen«* haben die Aufmerksamkeit auf diese Gebiete etwas gelenkt, ohne bis heute übrigens zu einer zusammenfassenden Darstellung anzuregen. Die vorliegende Studie soll gleichsam einen Baustein hierzu liefern und zeigen, ein wie dankbares Feld sich hier dem Religionsgeschichtler eröffnet. Ich habe des öfteren von dem bei morgenländischen Geschichtschreibern so beliebten *istirâd* Gebrauch gemacht, in der Annahme, damit keinen unnötigen Ballast übernommen zu haben.

Mannigfache Förderung verdanke ich vor allem J. H. MORDTMANN (Schaffhausen) und F. GIESE (Breslau). Jener hat mir freigebig aus dem reichen Schatz seiner Kenntnis der osmanischen Kulturgeschichte mitgeteilt, dieser hatte die vorbildliche wissenschaftliche Selbstlosigkeit, mir das Ergebnis einer jahrzehntelangen mühseligen Forschung mit der Erlaubnis zur Verfügung zu stellen, davon vor der Drucklegung der eigenen Arbeit Gebrauch machen zu dürfen. F. GIESE hat mir auch bereitwilligst eine Abschrift des betreffenden Abschnittes aus dem Werk des osmanischen Anonymus gefertigt, dessen Herausgabe ihn seit Jahren beschäftigt und von dessen hoffentlich baldiger Veröffentlichung die osmanische Geschichtsforschung die belangreichsten Ergebnisse erwarten darf. Schließlich gedenke ich dankbaren Sinnes brieflicher Mitteilungen vor allem IGNAZ GOLDZIEHER's, der mir über manchen strittigen Punkt freundlichen Aufschluß erteilte. Was ich seinen islamkundlichen Arbeiten, vor allem seinen wahrhaft klassischen *»Vorlesungen über den Islam«* gerade in vorliegender Abhandlung zu danken habe, ist leicht erkennbar. Ohne sie wären wohl auch diese Seiten kaum zu dem geworden, als was ich sie vielleicht betrachten darf: als eine bescheidene Vorarbeit zu weiteren Untersuchungen auf einem Feld der Islamforschung, das mir reichsten Ertrag zu versprechen scheint.

In der vorliegenden Darstellung kam es mir ausschließlich darauf an, die geschichtlichen Fäden einer merkwürdigen Bewegung auf-

zuzeigen. Deren psychologische Voraussetzungen und Grundlagen klarzulegen, lag um so weniger im Plane dieser Arbeit, als die seelischen Zustände der Träger dieser Bewegung, von persischen Gedanken ergriffener kleinasiatischer Osmanen, zunächst wenigstens unerfaßt bleiben. Immerhin: Lehren und Vorstellungen sind in Glaubenssachen nicht das Ursprüngliche, sondern ein Erleben ganz anderer Art. Eine Übertragung und Anwendung vorzugsweise auf die islamischen Sektenbildungen und Gilden etwa gewisser Aufstellungen, wie sie in HEINRICH SCHURTZ' († 1903) grundlegendem soziologischem Werk »*Altersklassen und Männerbünde*« (Berlin, 1902)<sup>1)</sup> und in HANS BLÜHER's bedeutenssamem Buche »*Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft*« (Jena 1919), zumal im zweiten, »*Familie und Männerbund*« behandelnden Teil des Werkes (vgl. dazu desselben Verfassers kleinere Schrift »*Familie und Männerbund*«, Leipzig 1919) enthalten sind, müßte m. E. zu überraschenden Ergebnissen und Aufhellungen führen. Schon in früheren Darstellungen, vor allem in den Studien R. A. NICHOLSON's u. a., schimmert eine Ahnung davon durch, was göttliche Verehrung eines Meisters bedeutet. So ist es sicherlich weder die bequeme Lehre des Şefewiden Ismā'il noch seine gutmütige Dickleibigkeit gewesen, was jene gewaltige Glaubensbewegung hervorrief und ihr solch unheimliche Trieb- und Werbekraft verlieh. Daß diese abgöttische Verehrung des lebendigen Meisters leicht an die Imāmschwärmerei der Schī'a anknüpfen konnte, ergibt sich ohne weiteres. Jedem aufmerksamen Leser etwa der persischen (vgl. z. B. CL. HUART's Übersetzung der *Manāqib al-'arīfīn* (= *Kāschif al-asrār wa maflā' al-anwār*) des Schems ed-dīn Aḥmed Eflākī »*Les Saints des Derwiches Tourneurs*«, I. Bd.; Paris 1918) oder osmanischen Lebensbeschreibungen (vgl. etwa das von RUD. TSCHUDI hrsgg. *Wilājetnāme* des Hādschim Sultān im 17. Bande der *Türk. Bibliothek* (Berlin 1914) jener sog. mystischen Schejche drängt sich diese Wahrnehmung von selbst auf. Und es ist, woran mich HELLMUT RITTER erinnert, gewiß kein Zufall, wenn Liebeslieder des Ḥāfiẓ von den Mewlewī einfach auf den Ordens-Schejch bezogen werden. Der 'Alī- oder Husejn-Kult aber leitet zwanglos und unmittelbar auf das Şūfītum über. Daher ist der Zusammenhang des Derwischwesens mit der Schī'a in keiner Weise etwa zufällig, sondern hat seine notwendigen seelischen Gründe. Unter derlei Gesichtspunkten gesehen, liefert gerade die hier geschilderte Bewegung lehrreiche und schlagende Belege. Der seltsame Schmerzensruf »Komm,

<sup>1)</sup> Vgl. dazu seinen nachgelassenen Aufsatz »*Die Janitscharen*« in den PJB. 112. Bd., Berlin 1903, S. 450—479, zumal S. 455—456.

Vaterchen Sultân I<sup>st</sup> ist psychologisch betrachtet zweifellos dasselbe, wie wenn etwa die Hungernden brullen: »Veni, Domine Jesu, veni!« (vgl. das ἔρχου, κύριε 1700<sup>o</sup> am Schlusse der Offenbarung Johannis), nur daß sich hier die Verehrung dem lebenden Meister und selbstredend dessen nach dem Abscheiden fortlebender Gestalt zuwendet. Und auch die Leugnung des Todes ist natürlich wiederum aus solchen religiösen »Wunschmotiven« erwachsen. Mit diesen wenigen Andeutungen mag es sein Bewenden haben. Ich schließe in der Hoffnung, hiermit einen bescheidenen Beitrag zur Geschichte des vielgestaltigen und in seinem Wesen noch lange nicht geklärten islamischen Sektenwesens geliefert zu haben und Mitforscher zu Sonderuntersuchungen im angedeuteten Sinn anzuregen.

Würzburg, am 8. November 1919.

\* \* \*

#### DAS OSMANISCHE REICH UM 1400.

Es ist eine für die europäische Turkologie beschämende Feststellung, daß sie uns bis heute noch eine Ausgabe der ältesten osmanischen Dichter und Geschichtschreiber schuldig geblieben ist. Das »Wunderbuch« (*gharib-nāme*) des alten geheimsinnigen 'Āschīq-pascha (1271—1322), das uns doch in einer stattlichen Reihe guter Handschriften (davon allein fünf in Deutschland und Österreich) überliefert vorliegt, ist bis heute noch ungedruckt; und für das Verständnis und die Beurteilung der älteren osmanischen Reichsgeschichte unerläßliche Quellen, wie der »Weltenspiegel« (*dschihān-numā*) des Mehmed Neschrī sowie die »Geschichte des Stammes Osman« (*ta'rīḫ-i āl-i 'Osmān*) des Muḥjī ed-dīn Dschemālī harren noch ihres Erschließers. Wenn man von TH. NÖLDEKE's vor sechs Jahrzehnten besorgter Teilausgabe (ZDMG, 13. u. 15. Bd., 1859, 1861) absieht, sind wir für beide Werke bis jetzt auf die mehr als 400 Jahre zurückliegende, freilich brauchbare Überarbeitung<sup>1)</sup> des wackeren Westfalen LÖWENKLAU angewiesen, die darum trotzdem nicht den Anforderungen neuzeitlicher Geschichtsforschung mehr zu genügen vermag. Was wir von der Türkei selbst zu erwarten haben, wenn wir hier auf ihre Unterstützung bauen, hat mit unangenehmer Deutlichkeit die von dem Hilfsbuchwart am Kaiserlichen Museum zu Stambul, 'Ālī Bej, veranstaltete Ausgabe des Geschichts-

<sup>1)</sup> In den »Annales« des LÖWENKLAU liegt, wie J. H. MORDTMANN erwiesen hat, die abgekürzte Fassung des Muḥjī ed-dīn Dschemālī vor, während die *Historiae* teils eine andere, vollständigere Gestalt des Muḥjī ed-dīn (cod. Verantianus), teils Neschrī und 'Āschīq paschazāde (cod. Haniwaldianus) wiedergeben.

werkes des biedereren Derwisch 'Āschiqpaschazāde gezeigt, die, von größten Fehlern und Verstoßen wimmelnd, einer eitlen und selbstgefälligen Vorstellung zuliebe, sich auf eine Handschrift stützt, die an letzter Stelle hätte als Grundlage genommen werden dürfen. Man vermißt hier so sehr die Beobachtung der einfachsten Regeln wissenschaftlichen Ausgabeverfahrens, daß man nach dieser völlig mißlungenen Probe der von Stambul seit Jahren drohenden Veröffentlichung des Neschrī nur mit sehr gemischten Gefühlen entgegensehen darf<sup>1)</sup>.

Solange aber solche notwendige Vorarbeiten mangeln, wird es unmöglich sein, sich ein klareres und schärfer umrissenes Bild der geschichtlichen Vorgänge im osmanischen Reiche zu machen, wo noch so manches Ereignis, in falscher, entstellter oder einseitiger Gestalt überliefert, dringend der Berichtigung und Ergänzung bedarf. Es hieße die Zuverlässigkeit der alten osmanischen Geschichtsquellen überschätzen, wollte man auf ihnen allein das Gebäude einer geschichtlichen Darstellung des vorseleimischen Zeitalters errichten. So sehr Neschrī und Muḥjī ed-dīn vor allen andern vielleicht durch die schmucklose, kindlich-treuherzige Art ihrer Berichterstattung angenehm berühren, so sehr sind sie gewiß dabei von dem Bestreben geleitet, in ihren Jahrbüchern nichts zu vermelden, was dem Ansehen und der Größe des muslimischen Glaubens und des angestammten Herrscherhauses abträglich werden könnte. Diese parteiliche Haltung kommt dann in der osmanischen Geschichtschreibung offen und unverkennbar zum Ausdruck, wo es sich um einen amtlichen, vom Sultan bestellten Reichsgeschichtschreiber handelt, der die bedenkliche und oft lebensgefährliche Aufgabe zugewiesen erhielt, die Heldentaten des osmanischen Hauses in möglichst glühenden Farben der staunenden Nachwelt zu überliefern. Bekennt doch der erste Reichshistoriker (*waq'a nūwīs*)<sup>2)</sup>, der persisch schreibende Mewlānā Ḥekīm ed-dīn Idrīs (st. 926/1520) in der Einleitung zu seinen »Acht Paradiesen« (*hescht behischt*) ganz unverhohlen, daß er bei der Abfassung dieses Buches sich zum Leitsatz gemacht habe, mit Verschweigung aller unloblichen nur die für die Herrscherfamilie rühmlichen Taten zu erzählen (vgl. J. v. HAMMER, *Geschichte des osman. Reiches* I, 66).

Das ist der Grundzug in der Darstellung aller osmanischen amt-

<sup>1)</sup> Vgl. *Millī telebbü'ler medschmū'asi*, II. Bd., S. 171—190 (Stambul 1331/1915), dazu M. HARTMANN in *Der Islam*, VIII (1918), S. 325—326.

<sup>2)</sup> somit wäre z. B. *Sitzungsber. der K. Bayer. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl.* XXIV. Band, (München 1909) G. JACOB'S Ansicht in seiner »*Bektaschijje*«, S. 9, Anm. 5 zu berichtigen. Vgl. dagegen schon J. v. HAMMER, *GdOR*, IX, S. XXI, Anm. a.

lichen Geschichtschreiber bis herauf in die neueste Zeit. So erwuchs gewiß über viele Begebenheiten ein völlig entstelltes Bild, wenn uns darüber nicht auch europäische Quellen Hilfe böten, Quellen, die seit dem 16. Jahrhundert glücklicherweise in einer reichen Fülle fließen, der für die frühere Zeit eine leider nicht immer ausgiebige Bestätigung und Ergänzung der von den einheimischen Historikern überlieferten Vorkommnisse gegenübersteht. Zumal die byzantinischen Bericht-erstatte, die uns vor allem mit ihren Angaben über die Ereignisse des 15. Jahrhunderts zustatten kommen, liefern eine hochehrwünschte Fundgrube für die Kenntnis der damaligen Verhältnisse. Und Schriftsteller wie Kritobulos, der mit einer höchstens für die Gegenwart nicht mehr verblüffenden Dehnbarkeit vaterländischen Empfindens und Gewissens sich und seine Feder ohne Zögern und Scham in den Dienst der osmanischen Eroberer stellte <sup>1)</sup>, bedeuten glücklicherweise eine Einzelercheinung. So muß das Werk des Johannes Dukas, dessen Wahrheitsliebe und geschichtliche Treue mit Recht über allem Zweifel erhaben ist <sup>2)</sup>, als eine der wertvollsten Ergänzungen zu den osmanischen Quellen betrachtet werden, der wir heute nicht mehr entraten könnten. Dazu tritt noch ein Umstand, der für die übertragende Bedeutung der byzantinischen Geschichtswerke für die Geschehnisse jener Tage ins Gewicht fällt: die an den leuchtenden Vorbildern des griechischen Altertums geläuterte und geschulte sachliche Geschichtsauffassung. Wenn es beim Verständnis einer Zeit darauf ankommt, sich vor allem über den Geist und die Mittel klar zu werden, in denen das Geschlecht auf die Einzelperson wirkte, so wird dieses Ziel nur sehr unvollkommen durch die Erschließung lediglich der osmanischen Quellen erreicht, bei denen die eigene Meinung um so mehr zurücktritt, in je größerer Abhängigkeit der Schreiber von den Personen steht, deren Wirken zu schildern er sich zum Vorwurf genommen. Freilich wird man, was gerade für das 15. Jahrhundert von höchstem Belang wäre, die Einbeziehung etwa wirtschaftlicher Grundlagen in die Geschichtsbetrachtung auch bei den Byzantinern vergeblich suchen. Immerhin ist man durch die verschiedenen, voneinander unabhängigen Berichte der byzantinischen Quellen in die angenehme Lage versetzt, aus der besonders in bezug auf gleichzeitige Ereignisse meist übereinstimmenden Darstellung den Schluß auf die Richtigkeit der Angaben zu wagen. Es muß dann der Anwendung neuzeitlicher For-

<sup>1)</sup> Vgl. K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzant. Literatur*, 2. Aufl., München 1897, S. 306.

<sup>2)</sup> Vgl. JULES BERGER DE XIVREY im XIX. Bd. der *Mémoires de l'Institut de France, Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. S. 21.

schungsgrundsätze vorbehalten bleiben, daraus für die Geschichtsauffassung im modernen Sinn das Brauchbare und Wichtige von dem Ungläubwürdigen und überflüssigen Beiwerk reinlich zu sondern. Zum Unterschied von der Selbständigkeit der byzantinischen trügen für jene Zeiten die osmanischen Berichte das Merkmal auffallender Abhängigkeit voneinander, ein Umstand, dem in der Hauptsache Idrīs die Seltenheit seiner handschriftlichen Überlieferung zuzuschreiben haben dürfte. Durch rednerischen Schmuck in einer hin und wieder bis zur Unverständlichkeit des Textes führenden Form gekennzeichnet, hat er, was die Schilderung nackter Tatsachen anlangt, späteren Darstellungen weichen müssen. Diese bloßen Tatsachen wurden von seinen Nachschreibern, wie etwa 'Alī, Luṭfī Pascha, vor allen Sa'd ed-din und Şolaqzāde, ausgeschrieben und der Wortschwulst allein reichte nicht hin, eine mehrmalige Vervielfältigung seines Werkes zu rechtfertigen. Daraus erklärt sich die auffallende Seltenheit von Abschriften des persischen Werkes, dessen türkischer Übersetzer nicht einmal dem Namen nach bekannt geworden ist<sup>1)</sup>.

So dankbar nun die schon wegen der Quellenkritik lohnende Aufgabe wäre, einmal die Abhängigkeit der osmanischen Geschichtsquellen untereinander aufzuzeigen, so unmöglich bleibt ein solches Unternehmen bis zur Veröffentlichung kritischer Textausgaben. Heute kann höchstens an Einzelbeispielen anschaulich und lehrreich erhärtet werden, wieweit sich diese gegenseitigen Beziehungen erstrecken. Eine solche Beweisführung allein verlohnte vielleicht die Mühen einer Untersuchung, wenn nicht dabei zu ihrer Rechtfertigung und Empfehlung die Gewißheit beitrüge, dadurch für die bisherige Kenntnis mancher geschichtlicher Vorgänge obendrein belangvolle Ergänzungen und Feststellungen zu gewinnen. So mußte es mir als eine dankbare Aufgabe erscheinen, gerade jetzt jenen merkwürdigen Gesellschaftsbewegungen Aufmerksamkeit zuzuwenden, die im ersten Viertel des 15. Jahrhunderts in Kleinasien das Gefüge der jungen, kaum gefestigten osmanischen Herrschaft zu erschüttern drohten und die mit ihren Bestrebungen eine in mehr als einer Hinsicht auffallende Übereinstimmung mit Erscheinungen der Gegenwart zeigen, wo sich Wandlungen des öffentlichen Fühlens und Wollens vollziehen, die gänzlich aus dem Rahmen geradliniger Entwicklung herausfallen. Einer Hoffnung wird man sich dabei freilich entschlagen müssen, die tieferen Gründe aufzudecken, die den Boden für eine solche Bewegung schufen.

<sup>1)</sup> Vgl. JA. IV. Bd. (1824), S. 35, Anm.; J. v. HAMMER, *Gesch. des osm. Reiches*, I, S. XXXV; IX, S. 188—189; G. FLÜGEL, *Die ar., pers. und türk. Handschr. der K. K. Hofbibliothek zu Wien*, II. Bd., S. 217.

Jeder dauernde Druck auf die Volksseele erzeugt Spannungen, die sich schließlich mit ungeheurer Wucht entladen und in ihrem blinden Wüten durch keine Vernunftgründe mehr gelenkt werden können. Halt es für einen heutigen Forscher — Irrenarzt oder Geschichtsschreiber — schon schwer, sich über die Ursachen der gegenwärtigen Umwälzungen restlos klar zu werden, so schwindet nahezu jegliche Aussicht auf genauere Ergründung der seelischen Unterlagen einer sozialen Bewegung, die sich, in kleinerem Ausmaße und weitab unserer Zeit und unserer Vorstellungswelt, in einem Lande vollzog, dessen zeitgeschichtlichen Hintergrund in geistiger und wirtschaftlicher Hinsicht ein Dunkel deckt, das zu hellen für alle Zeiten wohl unmöglich bleiben wird. Trotz alledem wird sich unter Anziehung verwandter Erscheinungen im Morgenland vielleicht ein Bild gewinnen lassen, das dem wirklichen Sachverhalt in den Hauptzügen wenigstens nahekommt. Soviel darf jedenfalls behauptet werden, daß die bisherigen Darstellungen jener seltsamen Vorgänge, wie sie uns J. v. HAMMER, JOH. WILH. ZINKEISEN und N. JORGA geben, den Einblick in die inneren Ursachen vermissen lassen, soweit sie sich überhaupt nicht bloß auf die Wiedergabe der Berichte des Johannes Dukas und Sa'd ed-din's beschränken. J. W. ZINKEISEN hat als bisher einziger und erster daran Betrachtungen geknüpft, die Beachtung verdienen, da sie im Gemälde des Zeitbildes einige gutgeführte Striche enthalten (I, 473—474). Ganz mit Recht ist dort erstmals betont worden, daß der anatolische Aufstand weit größere Gefahren als die kleinlichen Händel mit den turkmenischen Fürsten und den byzantinischen Städten brachte, und daß er tief in das innere Leben des osmanischen Reiches eingriff, wobei mehr die moralischen als die materiellen Grundlagen des großherrlichen Thrones gefährdet wurden. Auch dürfte die Schlußfolgerung richtig sein, daß die gewaltigen Umwälzungen des beginnenden 15. Jahrhunderts, der Mongolensturm unter Timur-lenk und die Bruderkriege nicht nur ein Kampf roher Kräfte gewesen sind, sondern daß das Elend der Zeiten, Not und Verzweiflung im Volke der Osmanen eine Spaltung der Geister hervorgerufen hatte, die schließlich zu jenen verhängnisvollen Auswirkungen führte.

Beim geschichtlichen Verstehen erhebt sich über allem die Forderung, den »Geist der Zeiten zu begreifen«. Und mehr denn anderswo gilt im Morgenland Faustens Abwandlung der Wagnerschen Worte: »Das ist im Grund der Herren eigener Geist«.

Die Schlacht auf der Ebene von Tschamurlu (5. Juli 1413) und der Siegeseinzug des Sultans Mehmed I. in Adrianopel hatte nur



scheinbar das Werk der Wiederherstellung der alten osmanischen Reichsherrlichkeit vollendet. Die Wunden, die ein zehnjähriger Bruderstreit und der gewaltige Tatarensturm dem kaum gefestigten Staatskörper geschlagen hatten, schienen nach glücklich überstandener Krise freilich zu vernarben. Europa wenigstens, soweit es der »Schatten Gottes auf Erden« traf, bot das Bild einer dem Heilverlauf zuträglichen Ruhe. Nur in Asien, der Wiege der osmanischen Macht, dauerte das Wetterleuchten an, das als Vorbote nahender Gewitterstürme den Großherrscher warnend in seine Nähe zog. Mehmed Beg von Qaramān hatte, die Kämpfe der Söhne Bājazids des Wetterstrahls schlaunützend, die Abwesenheit des osmanischen Oberherrn wahrgenommen, die Fahne der Empörung zu erheben und raubend und plündernd in die Gegend von Brussa und in Hodāwendkjār einzufallen. Brussa, die ehrwürdige und geheiligte Ruhestätte der osmanischen Sultane, wurde halb in Asche gelegt und der Grabesfriede Bājazids frevlen Mutes gestört. Auch Dschunejd, der alte Empörer und Herr von Smyrna, hatte die Grenzen des ihm zugewiesenen Landstriches mutwillig überschritten und sich wider den Großherrscher erhoben. Den gebrochenen Frieden und Brussas Grabschändung zu strafen, zog Mehmed eilends nach Asien. Er erschien zunächst vor den Mauern Smyrnas, das sich nach zehntägiger Belagerung dem großmütigen Sieger ergab. Dschunejd erhielt Verzeihung, sein Land freilich ein alter Diener des osmanischen Hauses, der abtrünnige Alexander, Schischman's von Widdin Sohn und bisher Statthalter von Samsūn, während Dschunejd durch die Verleihung der Statthalterschaft Nikopoli an die ferne Donau versetzt und so zunächst unschädlich gemacht wurde. Dann kehrte sich Mehmed wider Qaramān. Alle asiatischen Vasallen wurden aufgeboten, in eigener Person oder durch Vertreter mit ihrem Heerbann am Straffeldzug teilzunehmen. Der geleistete Widerstand war bald gebrochen. Die stärksten Festen des Landes, wie Aqschehir, Bejschehir, Sejdischehir, gingen an den Sultan verloren, der bereits vor den Toren Qonias stand, als der Qaramāne um Frieden bat. Bald nach Abzug des in langen Regenwochen zermürbten Belagerungsheeres brach er ihn von neuem. Der alte Empörer fiel wiederum verheerend in osmanisches Grenzland ein, mißhandelte die wehrlosen Bewohner und kehrte mit fetter Beute hinter die Mauern von Qonia zurück. Mehmed, den damals gerade die Belagerung der Küstenstadt Dschāniq am Schwarzen Meer beschäftigte, wandte sich in Eilmärschen nach Süden und zwang mit Hilfe seines getreuen Wesirs Bājazid Pascha den Qaramānen zu endgültiger Botmäßigkeit. Ganz Anatolien schien sich wider den Großherrscher zu empören. Nur das Ge-

biet Isfendijars, des Herrn von Qastamuni, lag im Frieden. Mehmed verteilte trotzdem diese Herrschaft zwischen ihrem bisherigen Besitzer, der Qastamuni und Bakir-kjüresi behielt, dessen Sohn Qasim-Bej, dem er Kjangri zuwies, und dem osmanischen Reich, dem Tosia und Qaledschiq zufiel, ohne offenbar auf seiten des stark geschmähten Isfendijar ernststen Widerstand zu treffen. Die im Land umherziehenden Turkmenen mußten als ständige Urheber von Unruhen aller Art nach Europa übersiedeln und die Gegend um Filibe und andre spärlich bewohnte bulgarisch-griechische Gebiete bevölkern<sup>1)</sup>. In Amasia wurde an Stelle eines einfachen Sandschak Bejs der minderjährige Thronfolger Murād zum Statthalter ernannt und Brussa, der alte Hofsit, einem Stadthauptmann untergeordnet. Kaum war in Asien die Ordnung wieder notdürftig geschaffen, als im Sommer 1415 der falsche Muştafā (*dözme M.*) im Verein mit Dschunejd auf bulgarischem Boden erschien und seine Ansprüche auf den Thron der Osmanen geltend machte. Mircea, der Beherrscher der Walachei, der Kaiser von Byzanz, der verstoßene Qaramānc und der unzufriedene Isfendijar hatten mit dem bequemen Thronanmaßer einen Bund gebildet, der sich kein geringeres Ziel gesteckt hatte, als die Macht und die Einheit des osmanischen Reiches gründlich und für alle Zukunft zu vernichten.

So stritten sich die Großen um die Herrschaft im Lande. Der kaum geheilte Körper des osmanischen Staatswesens wand sich an allen Enden in krankhaften Zuckungen. Eine Fehde, von der Laune eines dieser Fürsten angezettelt, löste die andere ab — überall heller Aufbruch und ernster Widerstand gegen den osmanischen Oberherrn. Es hält nach alledem nicht schwer, sich ein ungefähres Bild von dem Seelenzustand einer Bevölkerung zu machen, die zum Zeugen dieser ständigen Kämpfe und Streitigkeiten und zum Teilnehmer wider Willen gemacht wurde. Die ohnehin geringe Sicherheit war in allen Landen völlig gewichen. Wußte man ja kaum, ob nicht das heute mühsam bestellte Feld am kommenden Morgen von den Rossen der Plünderer zertreten werde, ja nicht einmal über die staatliche Zugehörigkeit konnte man im klaren sein, wo doch die Landschaften dauernd die Herren wechselten. Das einfältige, im starren Glauben der

<sup>1)</sup> Noch heute heißen nach GEORG ROSEN in ERSCH-GRUBER, *Allg. Enzykl.* II, 37, S. 11, 5. Anm. diese turkmenischen Einwanderer bei der mazedonischen Bevölkerung »Konari«, d. i. »Qonier«, wenn hier nicht, wie ich vermute, Verwechslung mit bulg. коняръ (*koniar*), d. i. »Pferdehirt« vorliegt. Vgl. dazu »Tatar-Bazardschik« als Ortsnamen. Über ihre Mundart interessante Angaben bei Ewlijā III, 357 ff., vgl. dazu III, 172 ff.

Altvordern erzogene türkisch-anatolische Bauernvolk mußte so notwendig unter dem Druck ewiger Nöte und trostlosen Elends seelisch erschlaffen und zermürben. Boten im Innern Kleinasiens<sup>1)</sup>, das von der Berührung mit der Außenwelt chedem wie heute noch so gut wie abgeschlossen war, bei der Bevölkerung die angeborene Stumpfheit und der ererbte Knechtsinn, gepaart mit der Ergebenheit in den Willen Allahs, wie ihn der väterliche Glaube lehrte, gleichsam hinreichende Bürgschaft gegen eine triebhafte Erledigung der Daseinskämpfe in Gestalt von Massenunruhen, so war das Küstenland, wo die Welten des christlichen Abendlandes und des muslimischen Ostens sich begegneten und in ständiger Fühlung und Berührung standen, notwendigerweise geistigen Strömungen ausgesetzt. Der Zündstoff war hier leichter und schneller bis zu einer Menge angesammelt, die nach Entladung drängte. Dazu tritt ein gewichtiger Umstand, der gerade in diesen Strichen ungleich leichter als im Landesinnern zu Aufwallungen der Volksseele beitragen mußte: die völkische Zusammensetzung der kleinasiatischen Küstenbewohner. Die Verschmelzung der osmanischen Eroberer mit der Stammbevölkerung vollzog sich zweifellos nur langsam. Den Wünschen der neuen Herren war zunächst mit der Annahme des Islam<sup>2)</sup> Genüge geschehen. Die Blut-

<sup>1)</sup> Die Verhältnisse in Kleinasien in frühosmanischer Zeit bedürfen noch sehr der Klärung. Seit A. D. MORDTMANN († 1879) ist hier so gut wie nichts geleistet worden; das 1916 erschienene Werk »The foundation of the Ottoman Empire. A History of the Osmanlis up to the death of Bayezid I. (1300—1403)« aus der geschäftigen und beängstigend vielseitigen Feder des Amerikaners HERBERT ADAMS GIBBONS enttäuscht in jeglicher Beziehung, da es ohne jede Kenntnis der Urquellen geschrieben ist. Dringend zu wünschen wäre z. B. eine Untersuchung über die vier Klassen (طوائف) von Gästen (müşāfir), in die nach 'Aschiqpaschazāde, Stambuler Druck S. 205, Rüm eingeteilt war: die ghāzijān-i Rüm, die ahjān-i Rüm, die abdālān-i Rüm, die badschijān-i Rüm. Vgl. dazu *Gelehrte Anzeigen der Kgl. Bayr. Akademie der Wissenschaften*, 1860, S. 289—293, wo A. D. MORDTMANN zum erstenmal den Text behandelt und verdeutscht, ferner derselbe in P. BROWN'S »The Dervishes«, S. 141—142. Gerade diese Stelle ist höchst wichtig für die Frühgeschichte der Bektaschijje; für deren Kopfbedeckung (bökme elif tadsch, vgl. dazu J. v. HAMMER, *GdOR* I, 581) Sp. 291 in *Gel. Anzeigen* 1860 findet sich in 2. Z. v. o. der Ausdruck اق برك »weiße Mütze« (bürk!).

<sup>2)</sup> Wichtig wäre die Feststellung, wann der Islam beim Stamme 'Osmān's sich durchsetzte. Die auffallende Tatsache, daß 'Osmān, im Gegensatz zu seinem Vater (Ertoghrul), seinen Vatersbrüdern (Sonqur, Gündoghdu, Dündar) und selbst seinen Brüdern (Gündüz Alp, Sarūjatū (so wohl gegen *Dschihānnumā*, 621, 675 ff.: صاري بالي zu lesen)) als erster einen echt muslimischen Namen führte, scheint mir fast dafür zu sprechen, daß 'Osmān, der vorher wohl ebenfalls einen alttürkischen Namen trug, um 1290 etwa zuerst den Übertritt zur Sunna vollzog. Der von TH. NÖLDEKE vor einem Halbjahrhundert mit Recht als auffällig bezeichnete Umstand, daß 'Osmān's Großvater Sulejmān hieß (vgl. *ZDMG.*, XIII. Bd., S. 182, 5. Anm., S. 183), findet vielleicht jetzt seine zwanglose Erklärung; vgl. unten S. 22, 1. Anm.; denn das biblische Salomon ist

vermischung hatte damals schwerlich die Rassenmerkmale der Eingeborenen zu verdrängen vermocht. Wie heutzutage noch, ja in viel höherem Maße bevölkerte den kleinasiatischen Meeressaum jener griechische Menschenschlag, der seit Jahrhunderten seine Blutreinheit im wesentlichen bewahrt hatte<sup>1)</sup>. Die lebhafteste Sinnesart, die geistige Regsamkeit, die heißblütige Anlage dieses Stammes stand in schroffem Gegensatz zur unbeholfenen, urwuchsigem, jeglicher geistigen Beweglichkeit fremden Natur der Bewohner des Innern. Dort waren nicht einmal die Keime eines bodenständigen Geisteslebens erkennbar. Das Volk, im rauen Kriegsdienst erzogen, klebte an der Scholle, soweit es nicht die Waffen trug, und bezeugte in seiner Gesamtheit keinerlei Teilnahme für die höheren Ziele der Menschheit. An den wenigen Fürstenthöfen freilich, vor allem zu Qonia, und später zu Brussa, vereinigte sich wie in Brennpunkten ein Bildungsleben, das sich an persischen Vorbildern ohne jede eigene Zutat erhielt. Schon der Seldschuquensultan 'Alā' ed-dīn Kaiqobād hatte in seiner Hauptstadt einen ansehnlichen Kreis persischer Dichter und Gelehrter um sich versammelt. Lange vor dem Mongolensturm hatten bekanntlich des großen Dschelāl ed-dīn Vater sowie der Sohn dort gastliche Aufnahme und fürstlichen Schutz gefunden. Qonia war zur Pflegestätte persischer Bildung und persischen Glaubens geworden. Im ganzen Land entstanden Moscheen, Medresen, Derwischklöster vor allem jener Genossenschaft, die Dschelāl ed-dīn ihre Gründung verdankte. Man nährte damit freilich eine Schlange am Busen. Immer mächtiger wurde der Einfluß, den das Derwischtum auf das öffentliche Leben nahm, und die von ihm getragene schwärmerische religiöse Richtung, wie sie im Šūfismus ihren Ausdruck fand, gewann immer mehr an Boden<sup>2)</sup>. Von ihrer Ausbreitung läßt sich aus dem Berichte Ibn Battūta's, der im Jahre 733 d. H. (1333 n. Chr.) von der Küste Qaramāns quer durch Kleinasien nach Sinōb pilgerte, ein anschauliches Bild gewinnen. Er traf eine über ganz Anatolien verstreute Art von Vereinigung, die er mit اخية الغتبان, »Brüderschaft der jungen Leute« bezeichnete<sup>3)</sup> und in der man unschwer einen jener männer-

naturlich ebenfalls hierher zu stellen. Freilich hieß 'Osmān's Sohn und Nachfolger Urhan, als letzter Träger eines nichtmuslimischen Namens im Hause der Osmanen.

<sup>1)</sup> Vgl. über das Griechentum Kleinasiens der damaligen Zeit die erweiterte Jenaer Doktorschrift von ALBERT HUGO WÄCHTER, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV. Jahrhundert.* Leipzig 1903.

<sup>2)</sup> Über die عوانين بن دین »heretic myrmidons« im Seldschuquenreich vgl. die sehr interessanten Angaben von E. G. BROWNE im IRAS. 1902, S. 572 ff.

<sup>3)</sup> Vgl. *Voyages d'Ibn Baloutah*, hrsg. von CH. DEFRÉREMY und B. R. SANGUINETTI, Paris 1859, II. Bd., S. 260 ff.; S. 282 ff., dazu A. V. KREMER, *Geschichte der herrschenden*

bundartigen Derwischorden wiedererkennen kann, die bis heute im osmanischen Reiche sich erhalten haben<sup>1)</sup>. Zugleich erhellt aus den Angaben des arabischen Reisenden, daß damals jene Glaubensspaltung, die in späteren Tagen einen in rücksichtsloser Verfolgung der Derwische sich äußernden Haß hervorrief, noch nicht zutage getreten war. »Der Islam war noch zu jung in Kleinasien, und das Volk, das dort sein Träger und Verfechter war, die turkmenischen Stämme; war ein rohes, unverdorbenes Hirtenvolk, das keine Ahnung davon hatte, welcher gefährliche innere Gegensatz zwischen dem orthodoxen Islam und der poetischen Schwärmerei der persischen Šūfis eigentlich bestand. Der dortige Klerus; größtenteils turkmenischer Nationalität, war ein wenig gelehrter und deshalb auch weniger streitsüchtiger, behäbiger Stand von gemüthlichen Dorf- und Landgeistlichen, die, zufrieden mit ihrer durch reiche Spenden der Fürsten und des Volkes abergläubische Verehrung höchst erfreulichen Stellung, noch lange nicht das Bedürfnis fühlten, Ketzler zu verbrennen.«<sup>2)</sup> Dazu stimmt denn auch sehr gut die Schilderung Ibn Baṭṭūṭa's

*Ideen des Islams*, Leipzig 1868, S. 450 ff., sowie neuerdings H. THORNING, *Beiträge zur Kenntnis des islam. Vereinswesens*, im 16. Bd. der *Turk. Bibl.*, Berlin 1913, S. 214. Vgl. dazu J. v. HAMMER's im JA., V. Reihe, 6. Bd., S. 289 vertretene Ansicht, die »achūja al-šitjān« sei ein Ritterorden gewesen. Es kann mit Sicherheit angenommen werden, daß dieser ausgesprochene Mannerbund erst im 14. Jahrhundert aufkam. Wenigstens ist in den Auszügen aus dem gewaltigen Sammelwerk »*Masālik al-abšār fī mamālik al-anšār*« des Ibn Faḍl Allāh al-'Omarī (st. 748/1348 als Staatssekretar zu Damaskus an der Pest), die ÉTIENNE QUATREMÈRE im XIII. Band der *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, Paris 1838, S. 151—384 veröffentlicht hat, in dem auf Kleinasien bezüglichen Teil (S. 334 ff.) mit keinem Worte davon wie überhaupt vom Derwischwesen die Rede. Ibn Faḍl Allāh hatte drei Gewährsmänner, nämlich den Bericht des Abu 'l-faḍl 'Abd Allāh ibn al-Tāhīr über den Feldzug des Mamlukensultans Baibars I. Bunduqdārī (st. 676/1227), des Schejchs Ḥaidar 'Urjān (? «عربان») sowie des Freigelassenen des amīr al-kabīr Bahādur Mu'izzī, genannt Balaban (بلابان = turk. بلابان, d. i. groß, dick, stark, also wohl sein or. Spitzname, *mablas*), eigentlich Domenic[hin]o Doria, eines Sprossen des uralten genuesischen Adelsgeschlechtes und Sohnes des Taddeo Doria (vgl. a. a. O. S. 347, wozu ich verweise auf M. AMARI's wichtige Abhandlung »*Al-'Umarī, Condizioni degli Stati cristiani dell'Occidente*« usw. im XI. Bande der *Atti della R. Accad. dei Lincei*, Rom, 1882/83, auch als SA. (XV, 23 Ss., dazu 3 Ss. *aggiunte e correzioni*) sowie auf die Anzeige RAFFAELE STARRABBA's im *Arch. stor. sicil.* VIII. Bd., S. 222—224, Palermo, 1883). Es darf angenommen werden, daß wenigstens einer dieser Berichterstatter jener auffallenden Erscheinung gedacht hätte, es mußte denn sein, daß in Ibn Faḍl Allāh's Werk an anderer Stelle davon die Rede geht. Leider ist es noch ungedruckt.

<sup>1)</sup> Vgl. dazu »*Associations de jeunes gens chez les Turcomans d'Anatolie*« des Pariser Soziologen G. PAPILLAUT in der *Revue de l'École d'Anthropologie*, XIV. Bd., Paris 1906 S. 369—372, (unsäglich naiv!).

<sup>2)</sup> Vgl. A. v. KREMER, *Gesch. der herrsch. Ideen*, S. 449—450.

von der ungestörten Behaglichkeit und beschaulichen Ruhe, die über dem Lande lag. Freilich traten, je mehr das Derwischwesen im Einfluß zunahm, der sich schließlich sogar auf die Thronfolge erstreckte <sup>1)</sup> und der einem aus dem Kreise jener Schwärmer sogar zum Fürstentum verhalf <sup>2)</sup>, hin und wieder Gegensätze und Unruhen auf, die mehrmals einen bedrohlichen Anstrich trugen <sup>3)</sup>. Diese Auflehnungen gegen die Staatsgewalt hatten indessen keine weiteren Folgen, und äußerlich änderte sich nichts an den behaglichen Zuständen, als das Land aus den Händen der Seldschuqen vorübergehend in mongolische Abhängigkeit geriet. Im Gegenteil; damals scheinen sich die Schleusen, die Anatolien mit fast ausschließlich aus Khorāsān zuströmenden Gelehrten und süfischen Predigern überschütteten, erst voll geöffnet zu haben. Hat man ja nicht ohne Grund vermutet, daß die Dschingiskhāniden trotz ihrer Zugehörigkeit zum Islam dem Šūfitum gar nicht ablehnend gegenüberstanden <sup>4)</sup>.

Auch die osmanische Herrschaft brachte keinen Wandel in der Behandlung der persischen Derwische und Gottesgelehrten. Schon

<sup>1)</sup> Vgl. J. v. HAMMER, *Gesch. des osman. Reiches*, I. Bd., S. 152 ff.; A. v. KREMER, a. a. O. S. 449.

<sup>2)</sup> nämlich dem Derwisch Nūr Šūfi, der sich Selefke's bemächtigte und später, mit dieser Burg und der Umgegend beliehen, als Ahnherr des Qaramānengeschlechtes den Osmanensultananen viel zu schaffen machte. Er soll von Geburt ein Armenier, nach andern Quellen ein Jude gewesen sein. Vgl. dazu J. v. HAMMER, a. a. O. I 195. Der Qaramāne Nūr Šūfi stand übrigens mit Baba Iljās im Bunde.

<sup>3)</sup> Über Derwischunruhen im seldschuqischen Onia vgl. z. B. ʿAṣḥāq al-nu'mānija, türk. Ausgabe des Medschdī, Stambul, 1869, S. 23, wo von einer geplanten Derwischempörung unter Ghijās ed-dīn (634—657 = 1236—1259) die Rede ist, in die 'Ašchiq pascha's Großvater Baba Iljās verwickelt wurde. Es fand eine große Metzerei unter den Šūfis statt. Vgl. dazu E. J. W. GIBB, *History of Ottoman Poetry*, I, S. 177, 4. Anm., ferner M. TH. HOUTSMA, *Recueil des textes relatifs à l'histoire de Seldjoucides*, IV. Bd., S. 227—230 (Baba Isḥāq), Leiden 1902. — Über spätere Derwischempörungen soll noch die Rede gehen. Hier sei nur an den großen Derwischaufstand erinnert, der 1527 in Qaramān ausbrach und den ein angeblicher Abkommling des Ḥādšchī Bektasch, Qalender-oghlu, leitete (vgl. Petschewī, *Tārīḫ*, I. Band, S. 120 (Stambul 1283), J. v. HAMMER, *GdOR.*, III, 67 ff.), ferner an die offenbar von den Persern geschürte Auflehnung des »mahāt« Dschelālī (darnach *dšchelālī* = Aufrührer, vgl. Sāmī, *Qāmūs-i türki*, Stambul, 1317, S. 478 c!) zu Turchal westl. Toqat im Spätwinter 1520. Vgl. Sa'd ed-dīn, II, 384 ff.; Šolaqzāde, S. 414, bes. M. SANUTO, *Diarii*, XXVIII. Bd., Sp. 409 (wichtig!).

<sup>4)</sup> Vgl. V. D. SMIRNOFF, *Les vers dits »Seldjouk« et le christianisme turc. Actes du XI. congrès international des orientalistes*, III. section, Paris 1899, S. 143 ff. SMIRNOFF handelt über die religiöse Grundlage der bekannten Seldschuqenverse im *Rabābnāme* und bespricht unter anderem auch die Frage, welchem Glauben Timur angehört habe. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß er sich zu irgendeiner Sekte bekannte, die dem Šūfitum nahestand.

‘Osmân, der Begründer des Hauses, schuf Herbergen und Moscheen, während sein Nachfolger Urhan die Derwische ausgesprochen begünstigte und in seiner neuen Hauptstadt ein Derwischkloster nach dem andern errichten ließ <sup>1)</sup>. In Brussa hauptsächlich blühte ein reges geistiges Leben, dessen Förderer jene persischen Mystiker waren, die immer neuen Zuzug vom Osten erhielten. Beim Lesen der Lebensbeschreibungen des Taschköprüzâde ergibt sich die auffallende Feststellung, daß sich in jenen Zeiten eine ungewöhnlich große Zahl von persischen Einwanderern, heiligmäßigen Männern und Glaubenslehrern am Hofe der Osmanenherrscher einfand und dort offenbar gastliche Aufnahme fand. Wir sind über die Ausbreitung des Schi‘itentums in der Frühzeit der osmanischen Herrschaft leider nur sehr ungenügend unterrichtet. Soviel läßt sich jedoch mit Sicherheit behaupten, daß wenigstens in gebildeteren Kreisen weite Schichten ihm anhängen und sogar einzelne Teilfürsten Kleinasiens sich offen zu ihm bekannten. So wird wohl nicht ohne Grund von den Aidin-oghlu die Zugehörigkeit zum Schi‘itismus vermutet. Das gewöhnliche Volk freilich stand ihm, zunächst wenigstens, fremd gegenüber. Das Sūfitum stellte viel zu hohe Anforderungen an das Denken und die geistige Beweglichkeit, wie sie in der Natur des arischen Persers begründet liegt, dem Wesen des trägen, geistig stumpfen Turkmenen um so ferner liegen mußte. Weiter ab von den Sammelstätten geistigen Lebens, bebaute damals ein Menschenschlag die Fluren Anatoliens, unbekümmert um jede höhere Regung, ausgestattet mit einer verschwommenen und unklaren Vorstellung von Gott und der überirdischen Welt, die damals auch mit der Lehrmeinung des sunnitischen Islams nur wenig gemeinsam gehabt haben mochte. Der zur Herrschaft gelangte Islam, verquickt mit türkischem Volkstum, trat indessen als Staatsordnung auf: der Türke war der Herr, der Nichttürke Sklave. Durch Annahme des Islams erwarb dieser sich mit dem herrschenden Glauben die herrschende Volkszugehörigkeit, ein Vorgang, der nicht immer und überall die religiöse Überzeugung, ja nicht einmal das Verständnis dafür im Gefolge gehabt haben wird. Auf die Begriffslosigkeit des einfältigen Bauernvolkes pochend durchzogen Scharen die Lande, die, als Derwische zu einer der unzähligen Genossenschaften vereint, weniger das Ziel eines gottgefälligen Lebens als die Ausbeutung der biedereren Landleute zur Fristung ihres untätigen Daseins vor Augen

<sup>1)</sup> Vgl. J. v. HAMMER, *Gesch. des osm. Reiches*, I, 105 ff. — Der Name Keschisch-daghi, d. h. «Monchsberge», zu dessen Füßen Brussa liegt, erinnert zweifellos an die vorislamische Zeit, da *keshisch* (vgl. ar. *qasîs*) nur für den christlichen Monch oder Priester gebraucht wird. Vgl. die Geschichte des Namens (*dschebel ruhban ja'ni keshisch dagh*) bei Ewlijâ II, 29, dagegen aber LEUNCLAVIUS, *Histor. Musulm.*, Sp. 199, 6.

hatten. Wie gut ihnen das gelang, zeigen die Schilderungen abendlandischer Reisender, die uns ein anschauliches Bild von dem Treiben dieser Gesellen geben. Sie traten hin und wieder als Verkünder neuer Lehren auf und verhetzten das zu notdurftiger staatlicher Einheit zusammengeschlossene Volk wider Herrscher und Herrschertum. So war es schon im alten Seldschukenreich gewesen, so wiederholt es sich im Verlaufe der osmanischen Geschichte bis herauf in das 19. Jahrhundert.

Um die Wende des 15. Jahrhunderts zeigte sich allmählich, wie gefährlich der Landesruhe die Gastfreundschaft werden müsse, die man den Fremdlingen aus dem Osten lange Jahre hindurch gewährt hatte. Die Gegensätze des schiitischen Šūfismus, der in einer Reihe von Derwischorden, mit Bestimmtheit aber in dem mächtigsten unter allen, dem der Bektaschis, seinen Niederschlag und Ruckhalt gefunden hatte, mit der herrschenden sunnitischen Richtung des Islams traten immer deutlicher und bedenklicher in die Erscheinung. Eine Sekte nach der anderen schoß, Pilzen gleich, aus dem Boden. Es sei hier nur an die um 1400 entstandene Halwetije erinnert, die unverkennbar schiitisches Gepräge trug. Sogar die Dichtkunst hatte sich in den Dienst der fremden Gedankenwelt gestellt. Nesīmī, sein Schüler Refi'ī<sup>1)</sup> und der gotteslästernde Temennāji verherrlichten in ihren Liedern die Geheimlehre jenes Faḍl Allāh aus Astarābād, die in seinen Ḥurūfi (Buchstabendeuter) genannten Anhängern eine unheimliche Verbreitung gerade um das Jahr 800 (1397-98) herum gefunden haben muß, die freilich sowohl ihrem Gründer wie Nesīmī<sup>2)</sup> das Leben kostete. Während im Grunde das Šūfītum bloß auf einen innerlichen Aufbau des religiösen Lebens abzielte, fanden sich genug Vertreter, deren Meinung in einer grundstürzenden Erfassung und Umgestaltung des islamischen Glaubensgefüges gipfelte. Zunächst drohte schon ein Umstand gefährlich zu werden; die Erkenntnis der Belanglosigkeit, ja Gleichgültigkeit der Glaubensform gegenüber der großen heiligen Wahrheit, zu deren Erstrebung der ganze Entwicklungsgang des Šūfi hindrängte<sup>3)</sup>, fand mehr als einmal in öffentlichen Kundgebungen

<sup>1)</sup> Vgl. über sie E. J. W. Gibb, *History of Ottoman Poetry* I, S. 336 ff. — Über Temennāji, vgl. J. v. Hammer, *GdOD.* I. 214 ff.

<sup>2)</sup> Nesīmī, aus Nesīm bei Baghdād, wie das *taḥallus* besagt, hieß eigentlich Sejjid 'Imād ed-dīn; vgl. 'Alī, *Kūnh ul-ahbār* V, 240.

<sup>3)</sup> Vgl. den Vers: »Weder Christ bin ich noch Jude noch Muslim« bei Dschelāl ed-dīn Rūmī. I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 170. Außer 'Omar-i Ḥajjām u. a. äußert sich ähnlich auch der *qalender* Turābī (vgl. Ewlija I, 385) aus Qastamuni, der Lehrer des unglücklichen Prinzen Dschem (st. 900/1495); vgl. den Vers bei E. J. W. Gibb, *Hist. of Ott. Poetry*, II, 368.



einen bedrohlichen Ausdruck. In der Seele des die Vereinigung mit der Gottheit Suchenden verlor die Verschiedenheit der Bekenntnisformeln und der Glaubensübungen jegliche Bedeutung. Unter diesem Gesichtspunkt, nicht etwa aus der Annahme einer Hinneigung zum Christentum<sup>1)</sup>, scheinen mir jene Tatsachen aufgefaßt werden zu müssen, die in der Literatur sich erhalten haben.

Zu alledem tritt noch ein weiterer Umstand, der dem auf sunnitischer Grundlage errichteten osmanischen Staatsgebäude bei einem Überhandnehmen der schi'itischen Richtung besonders gefährlich werden mußte, jener Glaube an den dereinstigen Welterlöser, der am Ende der Zeiten als Imām Mahdī erscheint, um die Welt von allem Unrecht zu befreien und das Reich des Friedens und der Gerechtigkeit aufzurichten. Es ist dies der sogenannte »verborgene Imām«, dessen Wiedererscheinen der gläubige Schi'ite heute noch erwartet. Die Forschungen G. VAN VLOTEN's<sup>2)</sup>, CHR. SNOUCK HURGRONJE's<sup>3)</sup> und neuerdings I. GOLDZHER's<sup>4)</sup> haben deutlich aufgewiesen, welche Rolle die Erwartung jener messianischen Person innerhalb des Schi'itentums spielt. Während im sunnitischen Islam die Mahdīhoffnung nicht in die Glaubenslehre übergegangen ist, gibt schon der Grundgedanke des Schi'itismus den günstigsten Nährboden für die Pflege des *radsch'a*-Gedankens ab. Stellt sich doch diese Glaubensrichtung von allem Anfang an als ein Einspruch »gegen die durch die ganze Islamgeschichte laufende Vergewaltigung und Verdrängung des göttlichen Rechts durch die Rechtsberaubung des zur Herrschaft allein befugten Geschlechtes der 'Aliden« (I. GOLDZHER, a. a. O. S. 232) dar. Entfaltete sich also von vornherein der Mahdīglaube gleichsam als »Lebensnerv des gesamten schi'itischen Systems« (GOLDZHER, a. a. O. S. 232), so mußten das öffentliche Leben und seine Verhältnisse in Kleinasien jener Tage den Anhängern des Šūfitums als ein glatter Bruch mit den idealen Forderungen, die sie ihre Lehre stellen hieß, als eine »fortgesetzte

<sup>1)</sup> So scheint G. JACON die Vorkommnisse zu verstehen; vgl. *Türk. Bibl.* IX. Bd., S. 24. Ferner seine *Bektaschijje*, München, 1909, S. 31. — Ich verweise besonders auf den Abschnitt »Schi'itentum im Bektaschismus« S. 38 ff. Sein Einfluß ist indessen offenbar viel größer gewesen und hat nicht allein die Bektaschijje erfaßt. — Völlig unberücksichtigt bei der Bektaschijje-Forschung blieb bisher leider das unbetitelte, dem Hādždschī Bektasch selbst zugeschriebene türkische Šūfi-Werk, das CH. RIEU, *Cat. of Turkish Mss.*, London 1888, S. 246 a mit gewohnter Gründlichkeit beschreibt.

<sup>2)</sup> Vgl. *Recherches sur la domination arabe, le chiitisme et les croyances messianiques. Verhandlungen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeling Letterkunde*, Deel I, No. 3, 1894.

<sup>3)</sup> In der *Revue coloniale internationale*, 1886. Vgl. dazu J. DARMESTETER, *Le Mahdī depuis les origines de l'Islam*. Paris 1885.

<sup>4)</sup> *Vorlesungen über den Islam*, S. 232 u. 8.

Versündigung gegen die Religion und die soziale Gerechtigkeit erscheinen. Dazu trat noch die im Wesen wohl auch buddhistische Auffassung, daß für den vollendeten Mystiker, für den auf der höchsten Stufe der Heiligkeit angelangten Gottesmann die Schranken des bestehenden Gesetzes fallen und er sie nicht mehr zu beobachten verpflichtet sei <sup>1)</sup>. Was Wunder, wenn in der unendlichen Not und Drangsal jener Tage ein Mann erstand, der mit seiner Lehre und seinem Einfluß glaubte ihr Halt gebieten zu können und die Zahl jener echten und falschen Propheten um einen vermehrte, die das Morgenland, ihre eigentliche Heimat, seit Jahrtausenden hervorgebracht hat?

Soviel sei zunächst über das geistige und gesellschaftliche Leben im jungen Osmanenreiche Kleinasiens bemerkt.

Auf diesem finstern Zeitgrund malet sich  
Ein Unternehmen kühnen Übermuts  
Und ein verwegener Charakter ab.



Mit dem Umsichgreifen des Şūfitums, das, trotz seiner Abhängigkeit vom Schī'itismus, mit seiner religiösen Verträglichkeit einen schroffen Gegensatz zur Unduldsamkeit des rechtgläubigen Schī'itentums darstellt, nahm in breiteren Volksschichten die Verehrung für jene heiligen Männer zu, die mit ihren Lehren und religiösen Weihenliedern — es sei auf die *«ilāhī»* der verschiedenen Derwischorden verwiesen <sup>2)</sup> — einen solchen Einfluß gewannen, daß der Qor'an und sein Verfasser gleichsam in den Hintergrund traten und gedrängt wurden.

Zuvorderst sei an jenes Vorkommnis in Brussa erinnert, wo zur Zeit Bājazīds des Wetterstrahls, etwa um 1400 herum, auf öffentlichem Markt ein Schwarmgeist auftrat, der den 285. Vers der zweiten Qor'ān-Sure *«Lā nufarriqu baina aḥādīn min rusulihī»* dahin deutete, daß man Muḥammed nicht über Jesus stellen dürfe <sup>3)</sup>. Dies blieb sicherlich

<sup>1)</sup> Vgl. A. v. KREMER, *Gesch. der herrschenden Ideen*, S. 256.

<sup>2)</sup> Über die *ilāhī's* vgl. J. v. HAMMER, *Gesch. der osm. Dichtkunst* III, 196, 404; vgl. ferner M. HARTMANN, *Unpol. Briefe aus der Türkei*, Leipzig 1910, S. 218. Eine Untersuchung über die *ilāhī's*, vor allem Jūnus Emre's und Hudāji's, steht leider noch aus. Deutsche Bibliotheken verwahren sehr wichtige hsl. Unterlagen. Ich stelle zusammen: Wien, Katalog G. FLÜGEL's I, 705, 711, III, 129, 412, 492; Gotha, Katal. W. PERTSCH, S. 15, S. 32, S. 185; Göttingen, Katalog III. Bd., S. 477 (M.S. turc. 15!).

<sup>3)</sup> Vgl. Qastamunilī Laṭīfī, *Tezkire*, Stambul 1314, S. 56. In der Verdeutschung von THOM. CHABERT, Zürich 1800, S. 52; J. v. HAMMER-PURGSTALL, *Gesch. der osman. Dichtk.*, I, S. 68; E. J. W. GIBB, *History of Ottoman Poetry* I, S. 232 ff. Es ist nicht sicher, ob der Redner ein Araber war. 'Alī sowohl wie Essejjid Ismā'il Belīgh Brusewī,

kein Einzelfall <sup>1)</sup>). Aus dem eben angezogenen scheint mir unverkennbar jener Şüfi-Gedanke herauszuleuchten, daß alle Glaubensformen und alle Offenbarungen »nur Lichtstrahlen einer einzigen ewigen Sonne seien, daß alle Propheten nur in verschiedenen Sprachen dieselben Prinzipien des Ewigguten und Ewigwahren vorgetragen und verkündigt hätten, deren Urquelle die Weltseele, die Gottheit sei« <sup>2)</sup>).

### SCHEJCH BEDR ED-DİN'S LEBEN.

Die Hauptquelle für die Lebensgeschichte Bedr ed-din's bilden die bekannten »Anemonenrosen, betreffend die Gelehrten des 'osma-

*Ta'riḫ-i Brusa jāḥod guldeste-i riḫā-i 'irfān*, Brusa 1302, bezeichnen ihn ausdrücklich als persischen Kaufmann. Vgl. E. J. W. GIBB, a. a. O. S. 233, 1. Anm.; Jos. v. HAMMER, a. a. O. I, 68, 3. Anm. Das Wesentliche dabei ist, daß er offenbar kein Turke war.

<sup>1)</sup> So trat drei Monate nach dem großen Derwischaufruhr in Qaramān zu Stambul ein Ketzler namens Qābiḍ (natürlich ein Perser von Geburt, wie in 'Aḫāji's Nachtrag (*gejl*) zu den *Schaqā'iq*, Stambul 1268, S. 88—89 zu lesen ist) auf, der ebenfalls Jesus nicht unter Muḥammed stellen wollte. Er wurde, nachdem es der Zungenfertigkeit der türkischen 'Ulemā nicht gelungen war, ihn zu widerlegen, auf Geheiß des Großherrn am 28. Oktober 1527 hingerichtet. Vgl. MOURADGEA D'OHSSON, *Tableau de l'Empire Ottoman* I, 154; Petschewi, *Ta'riḫ*, Stambul 1283, I, S. 124; J. v. HAMMER, *Gesch. des osm. Reiches* IV, S. 69; kurze Zeit darauf, im Jahre 1561, trat der Schejch Hamza mit der gleichen Lehre an die Öffentlichkeit. J. v. HAMMER, a. a. O. IV, S. 236. Fast der gleiche Fall wird unterm 6. Juni 1573 von STEF. GERLACH, *Tage-Buch*, Frankfurt 1674, S. 22 berichtet. Ich verweise bei dieser Gelegenheit auf einige verborgene europäische Quellen über die *ḫurūfija*. Nicht NICOLAS DE NICOLAY, wie man bisher vermutet zu haben scheint (vgl. z. B. E. J. W. GIBB, *Hist. of Ott. Poetry* I, S. 356 ff.), sondern der Genuese GIOVANNI ANTONIO MENAVINO, der jahrelang in türkischer Sklaverei schmachtete und auch am Sultanshof lebte, lieferte die Hauptquelle für das türkische Derwischwesen um 1540. In seinem 1548 erstmals zu Florenz erschienenen, nachmals un-gemein häufig übersetzten »*Trattato de' costumi e vita de' Turchi*«, von dem noch die Rede sein wird (s. unten S. 59), spricht er ausdrücklich von Nesīmī und bezeugt: »per haver letto parte de suoi libri, ho compreso chiaramente come egli teneva molto la parte della Christiana fede«. Hundert Jahre später berichtet der Schwabe HANS-JAKOB BREUNING v. BUCHENBACH († 1612), sicherlich unabhängig von MENAVINO und seinen ungezahlten Nachschreibern, in seinem seltenen Wanderbuch »*Orientalische Reyss*« (Straßburg 1612) von seinen Erlebnissen in der Türkei i. J. 1579. S. 60 spricht er von den »horise (*ḫurīfe*, wobei s aus lang-f = f verdrückt; die *şūfiler* nennt er »czotiler«), welche dafür halten / das ein jeder in seinem Glauben selig werde / diese aber werden verbrennet als Ketzler / Auffwiegler vnd Meutmacher«; vgl. jedoch dazu CHRIST. RICHER, *De rebus Turcarum*. Paris 1540, S. 74 oben. — Das »*Azania*« des NICOLAS DE NICOLAY (aus MENAVINO) ist natürlich nicht Amasia, wie E. J. W. GIBB vermutet (I, 357, 3. Anm.), sondern »*adschemī*, d. h. persisch. — Ebenso erklärt sich sehr einfach »*Adzamisches Land*« in ZDPV, XIX. Bd. (1896), S. 116, 22. Z. v. o.

<sup>2)</sup> Vgl. darüber A. v. KREMER, *Gesch. der herrschenden Ideen* S. 438, \*\*\* Anm. mit dem Auszug aus 'Abd al-wahhāb al-Scha'rānī's »*Al-bahr al-mawrūd*«, Kairo 1278, S. 29.

nischen Reiches' (*šchaqā'iq al-nu'mānija fi 'ulamā al-dawla al-'osmānija*) des Mollā Taschköprüzāde (st. 968/1560). Wenn ich im folgenden der türkischen, vom Mollā Mehmed el-Medschidi (st. 999/1590) besorgten Übertragung, die 1269 zu Stambul gedruckt wurde, und nicht dem in zwei völlig übereinstimmenden Ausgaben<sup>1)</sup> vorliegenden arabischen Text folge, so geschieht dies wegen der größeren Ausführlichkeit der Übersetzung, die uns aus einem wohl verloren gegangenen Werk Ibn 'Arabschāh's wenigstens einige wichtige Angaben überliefert<sup>2)</sup>.

Bedr ed-dīn Maḥmūd<sup>3)</sup> b. Isrā'īl b. 'Abd al-'Aziz entstammt

<sup>1)</sup> Am Rande von Ibn Ḥallikān's *Waḥajāt al-a'jāb wa anba' abnī al-zamīn*. Būlāq, I. Bd., S. 111 ff. (1299) — ebenda in der Ausgabe vom J. 1300, S. 54.

<sup>2)</sup> Nämlich in den Halsketten des Rates (*'uqūd al-našīha*), deren Benutzung Taschköprüzāde ausdrücklich erwähnt und die er auch in der Lebensbeschreibung des Ibn 'Arabschāh (S. 74 der türk. Übers.) anführt. Das Werk, das offenbar eine Art Selbstleben darstellt, wäre schon deshalb als Quelle für die Lebensgeschichte Bedr ed-dīn's besonders wichtig und wertvoll, weil Ibn 'Arabschāh zehn Jahre hindurch (815—825; vgl. Taschk. a. a. O. S. 74 oben) Prinzenzerzieher am Hofe Sultan Mehmed's zu Adrianopel war und so die ganzen Ereignisse aus nächster Nähe miterlebte. Es ist mir nicht gelungen, in einer europäischen Sammlung eine Handschrift der *'Uqūd* (so und nicht *'unqūd*), wie Taschk. schreibt, wird zu lesen sein) *al-našīha* nachzuweisen.

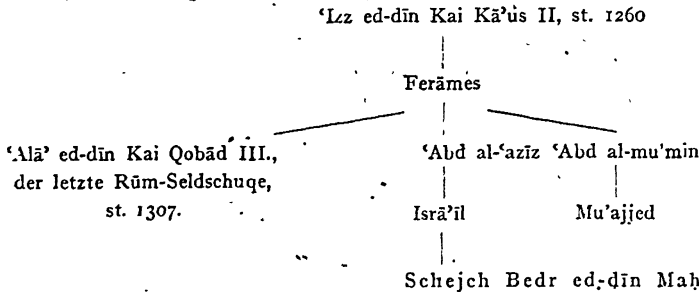
<sup>3)</sup> Gelegentlich einer Durchsicht der in Taschköprüzāde's Werk aufgeführten Namen fiel mir auf, daß sich bei den mit ed-dīn zusammengesetzten *alqāb* (*huṭub*) immer gewisse Entsprechungen des *'alam* nachweisen lassen; ich führe (aus Taschk.) einige dieser Paare an: Bedr ed-dīn Maḥmūd (vgl. Taschk. S. 71, 323, 401, 467 (zweimal), 507), 'Alā' ed-dīn 'Alī, Ḥusām ed-dīn Ḥusain (oder Ḥasan I), Muḥjī ed-dīn Mehmed, Muṣliḥ ed-dīn Muṣṭafā, Šems ed-dīn (auch Šihāb ed-dīn) Aḥmed, Tädsch ed-dīn Ibrāhīm, Sinān [ed-dīn] Jūsuf. Zum letzten Namenpaar vgl. *Ferheng-i Šahu'ūrī* II, Bl. 95 r u. d. W. *sinān*: Die zweite Bedeutung (von *sirān*) ist Jūsuf, d. h. man nennt die, die Jūsuf heißen, auch Sinān\*. Dies ist freilich richtig (vgl. z. B. die Siegelinschrift bei J. v. HAMMER-PURGSTALL, *Die Siegel der Araber, Perser und Türken*, Wien 1850, S. 44; ferner *Gesch. des osm. Reiches* III, 745 und *Staatsverfassung*, II, 336, Anm. \*). Sinān ist sehr häufig der Name christlicher Abtrünniger, die ursprünglich wohl Josef hießen), allein der Grund dieser Zusammenstellung wird damit keineswegs beleuchtet. J. H. GARCIN DE TASSY kommt auch in der Neuauflage seines erstmals 1854 im JA. erschienenen *Mémoire sur les noms propres et les titres musulmans*, Paris 1878, auf diese Tatsache nicht zu sprechen und erwähnt nur *une sorte de régularité prétentieuse* bei den *'alām*. Die Bildungen mit *ed-dīn* sind dort weniger ausführlich als bei G. FLÜGEL in ERSCH's und GRUBER's *Allg. Enzyklop.* II. Sekt., 12. Teil (Lpz. 1835), S. 161, 1. Anm. zusammengestellt. Sie waren bekanntlich im Seldschukenreich besonders beliebt und auch ein Qaramānbej und Enkel jenes Nūr-Šūfi, der nach dem Sturz der Seldschukenmacht von Qonia i. J. 1308 unumschränkter Herrscher von Laranda, Qonia und Umgegend ward und das Reich seines Großvaters befestigte, führte den Namen Bedr ed-dīn Maḥmūd (678/719 = 1279/1319). Vgl. dazu MAX VAN BERCHM in BA VI, 1 (1909) S. 115, Anm. ('Alī = 'Alā' ed-dīn?, ebenda S. 121). Sehr belangreich sind nun in diesem Zusammenhang die Mitteilungen I. GOLDZIEHER's aus dem Sittenspiegel des um 904 d. H. in den ostlichen Islamländern reisenden Eiferers 'Alī b. Maīmūn al-Maghribī (st. 917/1511) in ZDMG. XXVIII, 1874, S. 306. Er hält

einem Geschlecht, 'das zu dem altangesehensten des seldschuqischen Reiches zählte <sup>1)</sup>. Sein Vater Isrā'il soll ein leiblicher Neffe des Sultans 'Alā' ed-dīn <sup>2)</sup> gewesen sein. (Man hat sicher ganz grundlos die Richtigkeit dieser Angabe in Zweifel gezogen. Schon der auffallende Name Isrā'il<sup>3)</sup>, den bekanntlich einer der Söhne Seldschuqs trug, spricht eigentlich dafür. War ja doch die Verwendung christlicher und jüdischer Namen, wie Miḥā'il, Jūnus, Mūsā, die sich wohl mit der Nachbarschaft der

sich darin über die ketzerische Unsitte auf, an Stelle der alten, gutglaubigen Namen neue, prangende Bezeichnungen zu setzen, so etwa statt Muhammed stets Schems ed-dīn, statt Abū Bekr Taqī ed-dīn zu sagen. Ein Vergleich mit diesen und weiteren von 'Alī b. Maimūn gegebenen Proben zeigt jedoch, daß, falls diese Beispiele nicht willkürlich gewählt sind, die gleichzeitigen osmanischen Namensführungen nicht etwa als Ersatznamen aufgefaßt werden können, sondern als nebeneinander bestehende und verwendete Namenpaare. Eine wichtige Stelle über die Verwendung der Namen auf ed-dīn im allgemeinen gibt Ibn Baṭṭūṭa II, 363, 6 (Pariser Druck). Zu den 'Abbāsidentiteln, wo Namen auf ed-dīn und ed-daula ehrenhalber sogar mittels Briefen (vgl. A. v. KREMER, *Herrsch. Ideen*, S. 417; HARTWIG DERENBOURG, *Ousama ibn Mounkidh, un émīr syrien* (Usāma b. Munqid) I. Bd., S. 15, 2. A. (Paris, 1889) verliehen wurden, vgl. I. GOLDZIEHER, *Mus. Studien* II, 60, Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*, Paris 1863, S. 190, neuerdings Ibn al-Qalānīsī, *History of Damascus 363-555 a. h.* hrsg. von H. F. AMEDROZ, Leiden 1908, S. 74, 2; 85, 3; ferner *Kitāb al-Wuzarā, The historical remains of Hulāl al-Sābi*. Hrsg. v. H. F. AMEDROZ, Leiden 1904). Die Liste der *mudāfat* bei Namen auf ed-dīn und ed-daula durfte mit der Zusammenstellung von G. FLUGEL, a. a. O., noch lange nicht erschöpft sein; vgl. einen besonders krassen Fall bei G. WEIL, *Gesch. d. Chal.* III, 54 und 78, ferner Ibn al-Aṭīr, *Chronicon*, hrsg. von C. J. TORNBURG, IX. Bd., 313, A. v. KREMER, a. a. O., S. 418.

<sup>1)</sup> Sämtliche vorhandenen Lebensbeschreibungen Bedr ed-dīn's gehen auf Taschkōprüzāde zurück. Außer der Skizze, die sich auf S. 39 im Werke Brusali Meḥmed Tāhir's, *«Osmānl. mu'ellifleri»* (Stambul 1333) findet, verdienen die übrigen kaum Beachtung. Nur der Merkwürdigkeit halber sei bemerkt, daß in der bekannten Sammlung des Ahmed Dschewdet Pascha, *«Qışaṣ-i enbiyā ve tewāriḥ-i hulefā»* (häufig zu Stambul gedruckt), auch Bedr ed-dīn Aufnahme gefunden hat, und zwar im 12. Heft (→).

<sup>2)</sup> Darnach ergäbe sich etwa folgender Stammbaum:



<sup>3)</sup> C. BROCKELMANN, *Geschichte der arab. Literatur* II, 224, schreibt ebenso wie [M. TH. HOUTSMA] *Enz. des Islam* II, S. 416 a, irrig Ismā'il statt Isrā'il.

christlichen Völkerschaften des Kaukasus hinreichend erklären läßt, eine eigentümliche Gepflogenheit des Seldschuqenvolkes <sup>1)</sup>).

Bedr ed-dīn's Vater lebte in Simāw <sup>2)</sup>, einer kleinen Stadt im Bezirk von Kutahja, und wurde, als die Festung von Murād I. eingenommen und dem osmanischen Reich einverleibt wurde <sup>3)</sup>, vom neuen Herrn in seiner Eigenschaft als Herr (*mīr*), Stadtvogt (*wālī*) und später als Richter (*qāḍī*) bestätigt. In diesem Ort kam Bedr ed-dīn — das Jahr ist unbekannt — zur Welt, nach Stand und Wohnsitz des Vaters trug er fast stets nur den Namen »Sohn des Richters von Simāw« <sup>4)</sup>. Die Eltern führten den Knaben in die Anfangsgründe des Wissens ein und lehrten ihn den Qor'ān, den er bald auswendig wußte und so sich den Ehrennamen eines *ḫāfiṣ* beilegen durfte. Dann vermittelte ihm Mewlānā Schāhid, vermutlich ein Perser (der Name ist außer arabisch auch persisch und bedeutet »Geliebter«), die allgemeinen Wissenschaften, und Mewlānā Jūsuf unterrichtete ihn in Sprach- und Stilkunst. Ein Vetter seines Vaters (der Sohn von dessen Oheim), Mewlānā Mu'ajjed ben 'Abd al-mu'min, brachte den Jüngling nach Ägypten,

<sup>1)</sup> Vgl. dazu N. JORGA, *Geschichte des osman. Reiches* I. Bd., S. 26. Nach anderer Annahme liegt in den biblischen Namen noch eine Erinnerung an das früher unter den Türkstämmen im Semirjetschensk sehr verbreitete Christentum vor, wofür die von ABRAHAM CHWOLSON veröffentlichten Grabinschriften sprechen. Vgl. W. BARTHOLD in den *Zapiski Vostočnago Otdelenija Imperatorskago russkago Archaologičeskago Obsčestva*, St. Petersburg 1894, S. 18 ff.

<sup>2)</sup> So lautet der Name richtig; in der Regel liest man die längere und wohl arabische Form »Simāwnā«, die sich m. E. aus einer der bekannten Bildungen mit dem griech. εἰς + Akkus. des klassischen Namens Synaus erklären läßt. — Das Städtchen liegt 132 km südwestlich von Kutahja, 176 km südlich von Brussa. Vgl. V. CUINET, *La Turquie d'Asie* IV, 222. Heute ist S. eine ärmliche Siedlung mit mehreren Moscheen, die wegen ihrer Inschriften Beachtung verdienen. Der englische Reisende WILLIAM JOHN HAMILTON besuchte und beschrieb 1836 Simāw. Vgl. dessen *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, London 1842, II. Bd., S. 124 sowie C(ivis) L(iber) H(amburgensis) (= A. D. MO DTMANN) in *Das Ausland*, 1855, S. 614. — Es liegt offenbar eine Verwechslung mit *semāwī* (= *semā'ī*) »himmlisch« vor. *Samāwa* heißt ein Ort n.w. von Baṣra. — Simāw ist übrigens der Geburtsort mehrerer für das islamische Glaubensleben bedeutender Männer, vgl. 'Āschīqpaschazāde, *ta'riḫ*, S. 224: Schejch 'Abd Allāh Ilāhī (st. 896 h) und Schejch Qara Schems ed-dīn, vgl. über ihn Ewlijā, *Sejāhetnāme* III, S. 377.

<sup>3)</sup> Über die Eroberung des Städtchens vgl. 'Āschīqpaschazāde, *ta'riḫ*, S. 57, 3. Der Ort wird ebenda S. 224, 4 nochmals genannt. Heute noch finden sich auf einem kleinen Hügel unweit davon die Reste der einstigen Befestigungsanlage. Vgl. KARL BURESCH, *Aus Lydien*, Leipzig, 1898, S. 142—144; TH. WIEGAND, *Reisen in Mysien in Athenische Mitteilungen*, XXIX. Bd., (Athen 1904), S. 324 (Abbildung).

<sup>4)</sup> In der Form »bn qāḍī Simāwnā« bzw. »Simāwnā qāḍīsī oghlu«; darnach bildete man »Simawnaoghli« (J. v. HAMMER, I, 378), Samabune, Samobuna, Samobunogli bei LÖWENKLAU).

wo er seine Kenntnisse vertiefen sollte. Faiḍ Allāh, ein Schüler des Mewlānā Faḍl Allāh zu Qonia, wurde dort vier Monate lang sein Meister. Dann starb dieser und Bedr ed-dīn wandte sich darauf angeblich zu dem berühmten Gottesgelehrten und Weltweisen 'Alī b. Muḥammad al-Dschurdschānī (740/816 H. = 1339/1413), der ihn vor allem in der Erkenntnislehre unterwies. Dann genügte er der Glaubenspflicht mit einer Pilgerfahrt nach Mekka. Nachdem er an dieser heiligen Stätte den dort lehrenden Schejch Zaila'ī<sup>1)</sup> gehört hatte, kehrte er nach Kairo zurück und wurde Schüler des Schejchs Akmal ad-dīn<sup>2)</sup>. In dessen Gesellschaft traf er, wie Ṭaschköprüzāde im Leben Aidīnli Ḥāddschi Pascha's<sup>3)</sup> (eigentlich Ḥidr b. 'Alī b. Ḥaṭṭāb, vgl. Ṭaschk., a. a. O. S. 74) berichtet, diesen gefeierten Arzt und Gesetzesgelehrten. Inzwischen war die Kunde von Bedr ed-dīn's umfassender Bildung und Weisheit an den Hof Faradsch's, des Beherrschers Ägyptens und Sohnes des Sultans Barqūq, gedrungen, der ihn zu sich beschied und seinen Unterricht genoß. In jene Jahre fällt dann die Bekanntschaft mit Sejjid Ḥusejn aus dem armenischen Achlāt, einem damals hochangesehenen şūfischen Mystiker<sup>4)</sup>. Leider ist über das Leben und Wirken die-

<sup>1)</sup> Es ist nicht klar, ob es sich um Fahr ad-dīn-'Osmān b. 'Alī b. Miḡgān-al-Bār'ī az-Zaila'ī handelt, der schon 705/1305 nach Kairo kam, dort Muftī und ḡanafitischer Rechtslehrer wurde. Er starb freilich schon 743/1342. Vgl. C. BROCKELMANN, *GdaL*, II, 78.

<sup>2)</sup> Gemeint ist wohl Muḡ. b. Maḡmūd Akmal ad-dīn al-Baibartī, st. 786/1384, der ḡanafitische Gelehrte. Vgl. C. BROCKELMANN *GdaL*, II, 80.

<sup>3)</sup> Vgl. über ihn Mehmed Ṭāhir, *Aidīn wilājetine mensūb meschā'ib 'ulemā schu'arā muwerrichīn we affibāniñ terādschim-i eḡwālī*. Stambul 1324, S. 174—177; *Sidschill-i 'oşmānī* II. Bd., S. 94; J. v. HAMMER, *Gesch. des osm. Reiches*, I. Bd., S. 351, 630; ders., *Gesch. der osman. Dichtkunst*; I. Bd., S. 73; TH. MENZEL in *EI*, II, 218, wo indessen aus dem Studiengenossen Bedr ed-dīn (hier Bedr al-dīn Sihāvil) ein Lehrer gemacht wird. Vgl. ferner E. J. W. GIBB, *History of Ottoman Poetry*, I. Bd., S. 260, 1. Anm.

<sup>4)</sup> Vgl. über Sejjid Ḥusejn von Achlāt die knappen Angaben in Ḥāddschi Ḥalīfa's *Dschihānnumā*, Stambul 1145 (1732), S. 412—413 (in M. NORBERG's latein. Übersetzung I. Bd., S. 600), sowie J. v. HAMMER, *GdOR*, III, 675. Ewlijā Ṭschelebī, *Sejāḡetnāme* IV, 134 ff. schweigt darüber. Darnach mußte sich sein Grab zu Achlāt, seiner Geburtsstadt am Nordwestufer des Wansees, dem alten Hofstz der armenischen Könige, befinden. Dazu stimmt nun freilich schlecht die Behauptung, daß Bedr ed-dīn ihn in Ägypten gehört habe und ihm nach seinem Tode in der Vorsteherschaft des Şūfi-Klosters folgte. Ich lese im IV. Buche des *Scherefnāme* (vgl. Ausgabe von F. B. CHARMOV, *Chēref-nāmeḡ*, II, 1, Š. 221) in der Verdeutschung von H. A. BARB, *Sitzungsberichte der philos.-histor. Klasse der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften*, XXXII. Bd., 1859, Wien 1860, S. 161, folgende höchst merkwürdige, auf Ḥusejn bezügliche Stelle: »... Wegen der durch Dschengis Chan's [richtig: Timur's] Heeresmacht in Iran und Turan hervorgerufenen Wirren und Umwälzungen, die er durch seine Seherkraft vorausgewußt hatte, verließ er vor dem Ausbruch der Unruhen mit 12 000 [1]-Familien, seinen Jüngern und Anhängern, Angehörigen und Freunden, die Heimat und begab sich nach Ägypten,

ses Mannes, der von entscheidendem Einfluß auf Bedr ed-din geworden sein muß, fast nichts überliefert. Er stand im Rufe eines großen Kabballisten, der sich auch beim Volke durch die Vorhersage der Mongolenverwüstungen <sup>1)</sup> einen Namen machte. Von ihm wurde Bedr ed-din schließlich in einen Şüft-Orden aufgenommen, dem Sejjid Husejn vorstand; von ihm erhielt er dann auch die *idschäza*. Mit solchen Vollmachten ausgerüstet, verließ er zunächst Ägypten und begab sich nach Tabris. Dort machte er, so wird berichtet, die Bekanntschaft Timur-lenk's. In einer Versammlung von 'Ulemä überraschte er den fragstellenden Fürsten durch seine schlagenden Antworten, die alle umsitzenden Gelehrten schuldig geblieben sein sollen. Mit Lobsprüchen und Geschenken überhäuft, entließ ihn Timur. Bedr ed-din zog dann über Bitlis an den Wansee und von dort abermals an den Nil. Hier traf er wieder seinen alten Lehrer Husejn, und nach dessen bald erfolgtem Tod ward er selbst Vorstand des Şüft-Ordens, dessen Vorstand (*pîr*) Sejjid Husejn gewesen war. Freilich nur für kurze Zeit. Denn schon nach sechs Monaten begab er sich nach Haleb, hierauf nach Qonia und schließlich nach Tire in Kleinasien <sup>2)</sup>. Damals soll er vom

wo er bis zum Hintritt des Landesfürsten verweilte. Sein ehrwürdiges Grab befindet sich daselbst, und noch jetzt existiert in Kairo ein Viertel, welches das Quartier der Achlater heißt.\* Diese Nachricht ist auch für die Geschichte des Şüfismus in Ägypten von großem Belang und verdient eine genaue Nachprüfung. Sujüti, der in seinem *ʿFusn al-muhādara fî aḥbār mişr wa 'l-Qāhira*, Kairo 1299, I. Bd., S. 292, eine Liste der in Ägypten tätig gewesenem şüfischen Mystiker gibt (vgl. C. H. BECKER's wichtigen Artikel in der *Enc. des Isl.*, II. Bd., S. 21 b—22 a), erwähnt ihn nicht. Diese »Flucht nach Ägypten« muß in der arabischen Literatur ohne Zweifel einen starken Widerhall gefunden haben. Solche Massenauswanderungen mit offenbar religiösen Beweggründen finden sich mehrfach in der islamischen Geschichte. Es sei an die 10 000—12 000 Turkmenen vom Weißen Berg (Aktam) erinnert, die sich zur Zeit Hülägü's und des Palaologen Michael i. J. 1264 (662 d. H.) in Beßarabien (»dobrudschische Tatarei«), Baba-dagh und sogar in der Nähe Adrianopels unter Anführung eines gewissen Şaru Şaltuq dede (*dede* deutet wohl auf einen Ordensscheich) niederließen. (Vgl. darüber die noch ununtersuchte Wiener Hs. 1001, II, Bl. 109 v—117 r des Schähnämedschî Sejjid Loqmān!). Flüchtling behandelt bei J. v. HAMMER, *GdOR.* I, 122; II, 143; III, 202; VIII, 354; vgl. seine *Gesch. der osm. Dichtkunst* II, 259.

2. Anm. Der Darstellung des Loqmān liegt das *'Ughuz-nāme* zugrunde, auf das er sich mehrfach bezieht. Vgl. G. FLÜGEL, *Wiener Hss.* II, 225, ferner Ewlijā Tschelēbī, *Sejāhetnāme*, III, 368 sowie den Text bei W. LAGUS, *Seid Locmani . . . excerpta*, Helsingfors 1854, S. 7 ff. — Verschlungen blieb mir die bulgarische Arbeit von I. K. DIMITROFF »Die türkische Einwanderung in die Dobrudscha im 13. Jahrhundert« im X. Band (*kniga*) der *Spisanie na Bulgarskata Akademiya na naukile*, Sofia, 1915.

<sup>1)</sup> Die gleiche Voraussage findet sich bei CL. HUART, *Les saints des derviches tourneurs*. Paris, 1918, I. Teil, S. 9, 15, wo Behā ed-din Weled, der Vater Dschelāl ed-din Rūmī's, ebenfalls den Mongolensturm, natürlich Dschingiskhān's, vorher sagte und daraufhin ebenfalls (aus Khorāsān) auswanderte!

<sup>2)</sup> Jetzt Hauptstadt des Liwā Aidin, damals wohl gerade Hofsitze der geflüchteten



Statthalter von Chios<sup>1)</sup>, dem er im Traum erschienen war, auf diese Insel eingeladen worden sein und ihn zum Islam bekehrt haben. Bald darauf sah ihn Adrianopel, wo er seine Eltern noch am Leben fand. Als Mūsā Tšchelebī, Bājazids Sohn, im Jahr 813 (1410) auf den Thron gelangte, übertrug er Bedr ed-dīn das hohe Amt des Heeresrichters von Rumelien<sup>2)</sup>. Die oberste Würde des Gesetzes bekleidete Bedr ed-dīn allerdings nur kurze Frist, wie ja auch Murāds Gewaltherrschaft bald ein Ende nahm. Immerhin gewann er, zumal in Rumelien, durch sein gewaltiges Wissen und sein hohes Amt<sup>3)</sup> mächtigen Einfluß auf die Bevölkerung, für deren Nöte und Wünsche er während seiner Amtstätigkeit ein besonders eingehendes Verständnis bewiesen haben muß. Mit Mūsās Entthronung im Juli 1413 verlor er zwar nicht das Leben, sondern wurde, offenbar wegen seiner Bedeutung als Gelehrter, begnadigt, mußte aber mit einer monatlichen Pfründe von 1000 *ʿos-mānū* (*aqtsche*)<sup>4)</sup> sich nach Isnīq in Kleinasien in die Verbannung begeben<sup>5)</sup>.

Für die fernere Tätigkeit Bedr ed-dīn's, die mit seinem Aufenthalt in Isnīq erst jene wichtige Wendung nahm, sollen die osmanischen Geschichtsquellen nunmehr zu Wort kommen. Das unscharfe Bild, das sie hiervon geben, wird dann in erfreulicher Weise durch die Angaben des byzantinischen Chronisten Dukas deutlicher und klarer gemacht werden.

·Aidīn-oghlu (vgl. J. v. HAMMER, *GdOR*, I, 221). Vgl. Ḥāddschi Ḥalifa's *Dschihānumā*, S. 636 (Übers. M. NORBERG II, 425).

1) Chios stand in jener Zeit unter genuesischer Oberhoheit. In den Werken von A. M. WLĀSTO (Hermupolis 1840) und K. N. KĀNELAKIS (Athen 1890) ist dieses Ereignis einer Bekehrung des christlichen Fürsten (Giustiniani?, vgl. KARL HOPF in ERSCH und GRUBER's *Allg. Enzykl.* I, 68, S. 308 ff.) nicht angeführt. Vgl. dazu J. v. HAMMER, *GdOR*, I, 631, Anm. \*\*, eine Annahme, der schwerlich beizupflichten ist.

2) Vgl. ʿĀschiqpaschazāde, *Ta'riḥ*, S. 73. Gleichzeitig mit ihm wurde Miḥāl-oghlu Mehmed Bej zum Bejlerbej ernannt. Ebenda S. 82 ff.

3) Unter dem Khalifat und in andern islamischen Staaten war die oberste Würde der *ʿUlemā* nicht die des *muftī*, sondern die des obersten Landesrichters (*qāḏī 'l-quḏāt*), und auch im osmanischen Reiche schreibt sich der Vorrang der *muftīs* über die Heeresrichter (*qāḏī 'asker*) erst seit Mehmed II. (1451—1481) her, der dem *muftī* der Hauptstadt zuerst den Vorrang über alle andern *muftīs* des Landes und den Titel eines *Scheich ül-islām* einräumte. Vgl. J. v. HAMMER, *Des osmanischen Reiches Staatsverwaltung*, II. Bd., S. 373 (Wien 1815).

4) Über diese Währung vgl. E. J.-W. GIBB, *Hist. of Ott. Poetry* I, 262.

5) J. v. HAMMER, *Gesch. des osman. Reiches* I, S. 359, behauptet unter Bezug auf ʿĀlī, daß B. mit einer Richterstelle von hundert Aspern täglichen Ertrages beliehen wurde, was völlig unwahrscheinlich klingt. Die Höhe der Einkünfte, drei Asper zu einem Aqtsche gerechnet, deckt sich zwar genau mit der oben bezeichneten Summe, allein das Amt eines gewöhnlichen Richters wird B. schwerlich von Mehmed I. zugemutet worden sein. Vgl. dazu ʿĀschiqpaschazāde, *Ta'riḥ*, S. 84.

## DIE OSMANISCHEN BERICHTE.

Nach dem eingangs über die osmanischen Geschichtsquellen des 15. Jahrhunderts Gesagten bliebe nicht viel mehr übrig, als diese selbst zu Wort kommen zu lassen. Sie tragen das Gepräge einer unentwickelten, kindlich-einfachen Darstellung, wie sie allen Geschichtsschreibungsversuchen derber, urwüchsiger Völker eignet. Die einzelnen Ereignisse werden fast zusammenhanglos oder nur mit »episch-typischen Motiven« nebeneinandergestellt <sup>1)</sup>, und das Bedürfnis, sie zu einer Einheit zusammenzufassen und in ihrer Abfolge eingehender zu begründen, mit andern Worten den inneren Willenszusammenhang der einzelnen Taten, das Pragma, zu suchen, stellte sich damals noch lange nicht ein. Da das gewöhnliche Leben dieser Osmanen in harter Bindung von Geschlecht zu Geschlecht dahinfuhr, konnte auch von einem Verständnis wechselnder Zustände und damit von einem tieferen Begreifen geschichtlicher Vorgänge bei weitem nicht die Rede sein. Menschlich bedeutend erschien nur das außerordentliche Schicksal des Herrschers, der aus der gewöhnlichen Gemeinschaft heraustrat. Und so war es, wie bei aller ursprünglichen Geschichtsschreibung, die Feier, die Verklärung der überragenden Persönlichkeit des Sultans, die das eigentliche Leben der geschichtlichen Erinnerung jener Tage ausmacht. »*tevārîly*« oder »*menâqib-i âl-i 'Osmân*«, die »Geschichten, die Tugenden des Stammes 'Osmans« benannten die alten Chronikschreiber ihre Aufzeichnungen. Diese Richtlinien, die die Verherrlichung und Verhimmelung der Person des Großherrscher als die höchste Form der Auswirkung geschichtlichen Sinnes vorschrieben, sind allerdings auch in späteren Jahrhunderten leitend gewesen. Aber im Laufe der Zeit wuchs die Geschichtsschreibung aus der Vorstellungskraft jener kümmerlichen Formen zu einer erfreulichen Höhe empor und entwickelte sich gleichzeitig zu höherer künstlerischer Darstellung. Freilich, die Geschichtsschreiber, die hier in den Kreis der Betrachtung gezogen werden, lassen alle diese Kennzeichen einer Steigerung der geschichtlichen Auffassung vermissen; auch die eitle Wortmacherei eines Idrîs vermags sie nicht vorzutauschen, und aus dem lächerlichen Wortschwall schimmert in jeder Zeile die Dürftigkeit der Vorstellungswelt, die sich mit persischem Wortgeklingel und billigen Sprüchen notdürftig verkleidet. Einen erfreulichen Gegensatz hierzu stellen die älteren Berichte dar, die bar jeden Schwalles die Tatsachen vermelden. Es ist bezeichnend für den Geschmack der Nachfahren, daß diese später in völlige Vergessenheit gerieten, besonders als Sa'd ed-dîn mit dem

<sup>1)</sup> Z. B. bei Neschrî als »*ḥikâyat*« »Erzählungen«, die hin und wieder von »*ḥawâṣṣ*« »Anekdoten« unterbrochen werden.

Ansehen, das seine berühmte »Krone der Geschichten« sich im Laufe der Zeiten dank seiner (nach den Begriffen der damaligen Osmanen) stilistischen Formvollendung erwarb, jene alten Berichte der Vergessenheit überantwortete, noch bezeichnender, daß Ḥāddschi Ḥalifa diese alten Werke als واهی, als »leer, unbegründet« hinstellen konnte<sup>1)</sup>. So kam es, daß erst in unseren Tagen, und zwar in Deutschland, jene überaus wertvollen Quellen wieder ans Licht gezogen wurden und ihrer allmählichen Ausgabe und damit der wissenschaftlichen Erschließung entgegensehen dürfen. Die Namen des 'Āschiqqaschazāde, des Neschrī und des Muḥjī ed-dīn sind heutzutage wieder zu verdienten Ehren gelangt und hoffentlich wird die Zeit nicht mehr fern sein, wo ein glücklicher Fund uns in den Besitz der verschollenen »Menāqib-i āl-i 'Osmān« des Jaḥschi faqīh<sup>2)</sup>, des Sohnes Ijās, des Imāms Orḥans, setzt. Von allergrößter Bedeutung für die Kenntnis der altosmanischen Geschichtsquellen ist einstweilen eine Feststellung, die dem mühseligen Fleiße und der eindringlichen Forscherarbeit FRIEDRICH GIESE's verdankt wird und von der hier zum erstenmal, dank dem Entgegenkommen dieses Gelehrten, kurzer Vorbericht erstattet werden kann.

Das Werk des Richters von Adrianopel, Muḥjī ed-dīn Dschemālī (st. 1550), das in einer großen Anzahl von Abschriften<sup>3)</sup> auf europäischen Büchersammlungen vertreten ist, stellt sich darnach als eine Zurechtstutzung und Weiterführung eines Ungenannten, dessen Bericht im Jahre 1490 schließt, bis zum Todesjahr Muḥjī ed-dīn's (1550) dar. Dieser »Anonymus«, dessen Veröffentlichung F. GIESE

<sup>1)</sup> Vgl. *Lexicon bibliogr.* II, S. 111, Nr. 2154. Die Verdeutschung G. FLUGEL's, *Wiener Hss.*, II, 206 (alt, verloren gegangen« wohl nach J. v. HANMER, *GdOR.* I, XXXIII) für واهی ist falsch. J. H. MORDTMANN bemerkt ganz mit Recht (*Islam* X, S. 160): »Die naive Darstellungsweise dieser osmanischen Logographen entspricht ja allerdings nicht dem Stil der offiziellen نویسان, läßt aber dafür um so klarer den sagenhaften Charakter der osmanischen Urgeschichte hervortreten, während Sa'd ed-dīn und seine Abschreiber daraus pragmatische Geschichte zurechtgemacht haben, ein Verfahren, auf das viel mehr die Bezeichnung واهی paßt.«

<sup>2)</sup> Vgl. über Jaḥschi z. B. 'Āschiqqaschazāde, Stambuler Druck S. 74; ferner die Vorrede der von J. H. MORDTMANN entdeckten 'Āschiqqaschazāde-Handschrift auf der Dresdener Bibliothek, cod. turc. Nr. 60, die im Druck fehlt. Vgl. über diesen Fund MORDTMANN's Bemerkungen im *Islam*, X, Jg., S. 159.

<sup>3)</sup> Handschriften befinden sich u. a. in Berlin Nr. 207 (PERTSCH, *Kat.* S. 233), Wien Nr. 1000 (FLUGEL, *Kat.* II, S. 223), München, cod. turc. 32, 83, Gotha, cod. turc. 150, Britisches Museum, CH. RIEU, *Catalogue of turkish mss.*, S. 46 b und S. 251 b. LUIGI BONELLI hat in den *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di scienze morali, storiche e filologiche* V. Reihe, IX. Bd. (Roma 1900), S. 423 ff., »Di una cronaca turca del 1500« aus einer früher im Besitz EMILIO TEZA's, jetzt in der Accademia dei Lincei befindlichen Handschrift Auszüge veröffentlicht.

beschäftigt, ist mithin etwas älter als 'Äschiqpaschazâde und Neschri. Nun ergibt sich aber weiter, daß bis in die Regierung Murâds II. (1421) hinein diese drei genannten, vor allem aber 'Äschiqpaschazâde und der GIESE'sche Anonymus, fast gleichlautende Berichte enthalten und sowohl in der Anlage wie im Aufbau nahezu übereinstimmen, während sie in den späteren, offenbar selbsterlebten Jahren voneinander abweichen. Somit muß ein älteres Geschichtswerk angenommen werden, das jene ausgeschrieben haben und das sich in großen Teilen fast textgenau wiederherstellen ließe. Dieses Werk müßte unter der Regierung Murâd's II. (1421—1451) entstanden sein; meine brieflich geäußerte Vermutung, daß es sich hier um die »menâqib« des Jahschî faqîh handle, begegnet nach F. GIESE Schwierigkeiten.

Für den vorliegenden Zweck ist nun die Tatsache von Belang, daß der Bericht über den خروج des Schejchs Bedr ed-dîn sich noch unter diesen gemeinsamen Stücken befindet, wodurch sein geschichtlicher Wert beträchtlich erhöht wird. Unmittelbar darauf beginnen die Abweichungen. Der Text des »Anonymus GIESE« ist am besten in zwei Wiener Handschriften erhalten: A. F. 251 (FLÜGEL, *Kat.* II, 207, Nr. 983) und A. F. 445 (FLÜGEL, a. a. O. S. 208). Wie eine von mir vorgenommene Vergleichung mit der in Gotha befindlichen, von U. J. SEETZEN erworbenen neueren Abschrift des Anonymus ergab (W. PERTSCH, *Kat.* S. 121, Wien 1864, cod. turc. 149, Bl. 29 b, 10. Z. (Mitte) bis Bl. 30 b, 3. Z. v. o.), handelt es sich hier um eine neuzeitliche Überarbeitung mit freilich geringen textlichen Änderungen und Vermeidung vor allem veralteter Ausdrücke; eine Feststellung, inwieweit die Kopenhagener Handschrift des Anonymus (vgl. *Codices orientales bibl. regiae Hafnensis*, pars III, Hafniae 1857, S. 55, Nr. X) abweichende Lesarten bietet, war trotz mehrfacher Bemühungen nicht möglich.

#### DER WORTLAUT DES »ANONYMUS GIESE«:

بو طرفدن کنه اول وقتکم سماونه قانیسی اوغلی شیخ بدر الدین  
 موسی زماننده قانی عسکرکن شیخک<sup>۱)</sup> قتنده کخذاد ادی<sup>۲)</sup> بورکلوجه  
 مصطفی دبرلردی شیخی ازنیکه سُرْدُکَلِرَنْدَه بورکلوجه مصطفی آیدین ایلنه  
 واردی اندن کوچدی قره برونه واردی اول ولایتوک اوزرنده خیلی مضایقه لر  
 اتدی آیدین ایلنی کندویه دندردی درلو درلو ترتیب لر قُردی حاشا کنده

<sup>۱)</sup> fehlt in W<sup>۱</sup>.

<sup>۲)</sup> W<sup>۱</sup> استندی.

بیغمبر بُردی خیلی بُنک کبی هرزه لر سیلیدی بو طرفدن سماونه قاضیسی اوغلی شیخ بدر الدین داخی بُنی اشندی کم بورکلوجه مصنفی ترفیده در بو دخی ازتیکدن قچدی اسفندیاره واردی اسفندیار یاننده ضرورکن بر کیجه کمیه بنوب افلاق ایلنه گچدی اندن کلب اغاچ دکنه کردی و آل بورکلوجه مصطفی یله انفاقلری واردی دیرلر بویکا سلطان محمد بابزید پاشایی اوغلی سلطان مرادی قره برونه کوندردی بورکلوجه مصنفا اول ولایتلره خیلی شوکت طنبوب باش قلدرمشدی بیتنا اکی اوج بیک ادم دیرلمشدی بابزید پاشایله سلطان مراد قره برونه وارب بورکلوجه یله بوئشوب خیلی جنک اندلر ایکی طرفدن خیلی ادم قردی عاقبت بورکلوجه مصطفای داخ انده بارکدلر اول خلقی قوب اول ولایتی ضبط اندلر و اول ولایتی<sup>1)</sup> بک قللرنه تیمار و دلر بابزید پاشا مغنیسابه کلدی طورلق هو<sup>2)</sup> کمائی داخی انده بولدلر اول دخی بر اکی بیک طورغله جنک وجغنه ایله<sup>3)</sup> ایلر ازرب یورلردی کلب انلری دخی طاغتلر طورلق هو کمالی بر قاج مریدیه<sup>4)</sup> طوتب آصا قدلر

بو طرفدن سلطان محمد داخ سیروزدن سلانکه دشدی اکردی<sup>5)</sup> دوررکن<sup>6)</sup> سماونه قاضیسی اوغلی<sup>7)</sup> شیخ بدر الدین اغاچ دکندن چقدی بر قاج بدبخت صوفیلر کوندردکم زغره اواسنه وارکر اول خلفا ایدلر کم شمدن کرو بکلک بنمدر و تخت بکا و رلدی بکا<sup>8)</sup> ملک میدی دلر سنجاچ اچاین<sup>9)</sup> خرچ<sup>10)</sup>

<sup>1)</sup> fehlt in W<sub>1</sub>, steht aber in allen andern Hss. و اول ولایتی

<sup>2)</sup> W<sub>1</sub> fehlt هو, Berliner Hss. der Muḥjī ed-dīn und der Kodex EMILIO TEZA'S (1831—1913) haben یهودی, ebenso Wiener Hs. A. F. 251.

<sup>3)</sup> Dieser Ausdruck findet sich bereits bei Dschelāl ed-dīn Rūmī, vgl. J. A. VULLERS, *Lex. Pers.* I, 580, 10. Z. v. u., 8. Z. v. u.

<sup>4)</sup> W: مُدَارِيَه.

<sup>5)</sup> Gerundiv von اکرتمک, das »belagern« bedeutet. Nicht in den Wörterbüchern, sehr häufig in altosmanischen Texten.

<sup>6)</sup> Statt دوررکن بویکا hat W اکردی دوررکن.

<sup>7)</sup> W fehlt اوغلی قاضیسی اوغلی.

<sup>8)</sup> W fehlt بکا bis دلر.

<sup>9)</sup> ایدیم ältere Form für اچایم, ebenso ایدیم.

<sup>10)</sup> Über die Bedeutung *turūdšīst* zu bemerken, daß es für Erscheinen eines großen Eroberers, Propheten gebraucht wird, also durchaus nicht den Sinn »Empörung« usw. zu haben braucht. Vgl. dazu I. GOLDSCHER, *ZDMG.* LX. Bd., S. 219, 1. Z. — Vgl. S. 42, 1. A.

ابدين ددی واردنر اول صوفيلر زغره اواسن دعوت اندلر انلر نام کلدر اوبدر<sup>1)</sup> تابع اولدلر اندنصره نورلکجه مصنفنا خروج اندی خون بورلکجه مصطفناک خروجن اشتدی ابتدی اول خود بنم خدمتدارم در ددی کند داخلی خروج اندی اول وقت جنوز نورککجه داخلی انمشدی خون شبن بدرالمن اغچ دکندن حقدی خلی خدم خسم بدبخت صوفيلر اوب بنه کلدر جمع اولدلر اول موسی جلیبی قضی عسکری انکن منصبلر<sup>2)</sup> الب وردی نیجه کشلر کنده تبعلر اولمشلر ایدی جمله بنه کلدی صدره نورلر کم آتوک ابشنا خیر بوت عب طغلدر سبل کمسنه کلدی سلطان محمد اشتدی خیلی ام کندردی زغره طرفنده بولب طوتدلر سیروزه سلطان محمده اتدلر اندن سلطان محمد صدکم بنی نیجه ابدلوم بنی ادرمک کنتمی وارمدر ددی اول زمانک باششعلری شله مسلمندی کم شنجلابن فسد ایدب عصبی اولنلری ادرمکه فیاهزلدی<sup>3)</sup> مدر اول زمانده مولانا حیدر دیرلردی بر اولو دانشمند واردی عجمدن کلمشدی اول قنوی وردیکم قنی حلال مالی حرامدر ددی آتوک سوزبله سیروز ایچنده بر جارشوده بر دکن اوکنده بدار اتدلر مزار انده قازدلر

Ich gebe davon folgenden Verdeutschungsversuch:

»Zur Zeit, da Schejch Bedr ed-din, der Sohn des Richters von Simaw (im folgenden stets mit »SdRvS« abgekürzt), unter Musā Heeresrichter war, befand sich bei ihm als *kjaja* ein gewisser (so genannter) Bürklüdsche Muştafā. Als man den Schejch nach Isnîq verwies, begab sich B. M. nach Aidin-eli<sup>4)</sup>, von dort zog er weiter und ging nach Qaraburun. Über diese Gegend brachte er viel Unheil, Aidin-eli zog er auf seine Seite. Er sann alle möglichen Listen aus (oder: er verbreitete allerlei unsinniges Zeug), ließ sich — Gott behüte! — Prophet nennen und redete noch viele Torheiten wie diese. Als der SdRvS, Schejch Bedr ed-din, auch dies vernahm, daß B. M. Erfolg habe, floh er aus Isnîq und begab sich zu Isfendijär. Während

1) اوبدين heißt in älteren Texten gewöhnlich »sich jemand anschließen«, »jemand gehorchen«.

2) W fehlt وردی نیجه منصبلر الب وردی.

3) Gehört zu قبيمن.

4) Bei den alten Schriftstellern hat Aidin-eli, Mentische-eli usw. noch die Bedeutung »Land der Aidin-oghlu«, »Land der Mentische-oghlu« usw. Man übernimmt daher am besten den türkischen Ausdruck. (J. H. MORDTMANN.)

er sich bei Isf. aufhielt, bestieg er eines Nachts ein Schiff und setzte nach der Walachei über. Von dort zog er in das Aghadsch deñizi; jedenfalls, so sagt man, stand er mit B. M. im Einvernehmen. Sultan Mehemmed sandte seinerseits den Bājazid Pascha und seinen Sohn Murād nach Qaraburun, B. M. hatte in diesen Gegenden sich Macht verschafft und sein Haupt erhoben. Es hatten sich 2000—3000 Leute um ihn geschart. Nachdem Bājazid Pascha und Sultan Murād nach Qaraburun gekommen waren, trafen sie mit B. M. zusammen. Es kam zu einem gewaltigen Kampf. Auf beiden Seiten wurden viele Leute getötet. Schließlich schlugen sie den B. M. dort auch kurz und klein (rissen in Stücke). Sie vernichteten also jenes Volk, besetzten jenes Land und verteilten die Landschaft als Lehen unter die Knechte des Herrschers. Bājazid Pascha kam nach Manissa und traf dort noch den Ṭorlaq Hū Kemāl. Auch dieser hatte mit 1000—2000 Anhängern die Leute ständig mit großen Redensarten verführt. Auch diese zerstreuten sie. Den Ṭorlaq Hū Kemāl erwischten sie mit einigen Jungern und hängten ihn auf. Andererseits war Sultan Mehemmed von Seres gegen Salonik gezogen, und während er es belagerte, war der Sdrvs aus dem Aghadsch deñizi hervorgebrochen und entsandte einige unselige *şūfi*, daß sie in die Ebene von Zaghra gingen und dem Volke vorredeten: »Von nun an ist die Herrschaft mein und der Thron ist mir gegeben worden, mich heißt man den König, (den) Mahdi. Ich will die Fahne entrollen und mich erheben!«, sagte er. Diese *şūfi* gingen nun in die Ebene von Zaghra und forderten (das Volk) auf. Es kam auch, gehorchte und schloß sich ihm an. Dann stand B. M. auf. Als er von dem Aufstand des B. M. gehört hatte, sprach er: »dieser ist nur mein Diener!« Und er selbst erhob sich auch. Zu dieser Zeit war (aber) B. M. noch nicht umgekommen. Als Scheich Bedr ed-din aus dem Aghadsch deñizi herausgetreten war, hatten sich viele Anhänger von unseligen *şūfi* freiwillig (*uĵub*) ihm angeschlossen und sich um ihn gesammelt. Als er unter Mūsā Tschelebī Heeresrichter war, hatte er mehrere Stellen verliehen und so waren manche Leute ihm zugetan; sie kamen alle zu ihm. Hinterher aber sahen sie: »an dem Werk dieses Mannes ist nichts Gutes«, und so gingen sie alle auseinander, kaum einer blieb. Sultan Mehemmed hörte dies und sandte viele Leute aus. In der Gegend von Zaghra trafen sie (ihn), faßten (ihn) und brachten ihn zum Sultan Mehemmed nach Seres. Da fragte Sultan Mehemmed: »Was sollen wir mit diesem Mann anfangen? Ist wohl eine Sünde dabei, wenn man diesen umbringt?« sagte er. Die Padischahe jener Zeit waren eben so rechtschaffene Leute <sup>1)</sup>, daß sie

<sup>1)</sup> *musulmān* ist hier natürlich nicht wörtlich, sondern im bildlichen Sinne zu fassen,

(selbst) derartige Unheilstifter und Aufrührer zu töten nicht übers Herz bringen konnten. In jener Zeit <sup>1)</sup> war nun ein großer Gelehrter mit Namen Mewlānā Haidar. Der war aus Persien gekommen. Der tat den Ausspruch (gab das *jetwā*) »sein Blut (zu vergießen) ist erlaubt, sein Gut (ihm zu nehmen) ist verboten«, sagte er. Auf dessen Wort hin hängte man ihn mitten in Seres auf einem Marktplatz vor einem Laden auf und schaufelte ihm dort ein Grab.\*

Wie bereits angedeutet, deckt sich der Bericht, den das Geschichtswerk des Muḥjī ed-dīn Dschemālī gibt, wortwörtlich mit dem vorliegenden. Wie J. H. MORDTMANN (vgl. *Der Islam*, X. Bd. (1920; S. 159 ff.) nachgewiesen hat, liegt im sog. *cod. Verantianus*, den der Westfale HANS LÖWENKLAU <sup>2)</sup> aus Amelsburen sowie schon sein Vorarbeiter JOHANNES GAUDIER, genannt SPIEGEL, seinen wohlbekannten »*Historiae Musulmanae Turcorum*« (Frankfurt a. M. 1591) zugrunde gelegt hat, eine Übersetzung der Jahrbücher des Muḥjī ed-dīn vor. Es ist als Beweis für die oft geruhmte Treue der Übertragung LÖWENKLAU's und zugleich als Probe für eine künftige kritische Ausgabe dieses osmanischen Geschichtschreibers sicherlich nicht ohne Wert, die Leistung des westfälischen Edelmanns auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen. Ich setze deshalb den Wortlaut, wie ihn die angezogene Ausgabe aufweist, hierher:

Spalte 464—467: Fuerat id temporis Scheiches Bedredin, iudicis Semaunae filius, Musae viventis adhuc Casi-asker . . . . Is quemdam a secretis habuerat, Burgluzen Mustapham. Sed quum extincto Musa, deportatus esset Sultani Muhametis iussu Bedredin Isnicam . . . , velut in exsilium: statim Burgluzes Mustapha se contulit in Aidinensem provinciam, et Cara-borum . . . . ., quibus in regionibus valde mul-

wo es »rechtschaffen, ehrlich, fromm, biederherzig« bedeutet. Schon H. LÖWENKLAU hat es in dieser Bedeutung verstanden: »Musulmani vel justis«.

<sup>1)</sup> Dieser zweimalige Ausdruck »jener Zeit« ließe fast vermuten, daß es sich um eine weit zurückliegende Spanne handle. Vielleicht hat man deshalb ein Einschiesel aus späteren Jahren anzunehmen?

<sup>2)</sup> Über HANS LÖWENKLAU fehlt leider eine gründliche lebensgeschichtliche Untersuchung. Er ist als der Begründer der türkischen Studien in Europa zu betrachten. Vgl. darüber den sehr guten, freilich gerade diesen Zweig seiner umfassenden Tätigkeit nur wenig berücksichtigenden Aufsatz von [Ad.] HORAWITZ im 18. Bande, S. 488 ff. der *Allg. Deutschen Biographie*, dazu mein *Stambuler Buchwesen im 18. Jahrhundert*, Leipzig 1919, S. 29, ferner meinen Aufsatz »*Die türkischen Studien in Europa bis zum Auftreten Josef v. Hammer-Purgstalls*« in der *Welt des Islam*, VII. Jahrg., Berlin, 1919, S. 108. — Heute trägt noch eine zur Gemeinde Amelsburen (südl. Münster) gehörige Bauerschaft sowie ein dabei liegender Gutshof den Namen Loevelingloe. Der letzte war früher als »curtus Ludevinclø, Lodevinglø« ein Amtshof des Domkapitels von Münster. Dort ist HANS LÖWENKLAU 1533 geboren.



tarum Murailucarum<sup>2)</sup>), hoc est haeresium auctor exstitit. Adeoque Burgluzes hic tantum effecit, ut Aidinensis ad ipsum deficeret ager universus. Ritus excogitabat novos et insolentes, seque pro viro sancto gerebat, et foeda quaedam alia non pauca proferebat in medium, a receptis aliena. Quum vero Scheiches Bedredin, iudicis Semaunae filius, hunc Burgluzen Mustapham intellexisset armatum, aliquid moliri: etiam ipse Nicaea profugit, et Isfendiarem begum adiit. Ubi tempus ad aliquot ipso haerente, forte contigit, ut navis quaedam in noctu solveret, trans mare nigrum in Valachiam itura. Conscendit hanc Bedredin, et in Valachiam transvectus, silvam adiit, quam incolae vulgo Mare arborum vocare solent. Interea Burgluzes ille Mustapha regionum superius indicatarum populos sibi prorsus adiunxit. Itaque Sultanus Muhametes Baiasitem bassam, cum filio suo, Sultano Murate, Caraborum misit; ut hominis seditiosi tumultum compescerent. Profecti sunt hi, quod imperatum esset a Sultano, facturi. Sed eorum locorum incolae tanta veneratione ac benevolentia prosequi Burgluzen Mustapham ceperant; ut etiam mota seditione, ipsorum ad tria milia Burgluzen armati sectarentur. Nihilo minus progressi Caraborum Baiasites bassa, et Sultanus Murates invasere Burgluzen, et acri hominem proelio cum suis adorti sunt, quo magnus hominum ab utraque parte numerus caesus fuit. Tandem vulneratus Burgluzes aufugit, quem persecuti Muhametici non vivum cepere, sed occiderunt. Simul iisdem regionibus recuperatis, militibus suis, et aliis ministris illic timaria donarunt.

Hoc motu sopito, Manissam . . . cum exercitu Baiasites bassa properavit, ibique monachum sive religiosum Musulmanum reperit, Torlacem Hudin Gemalim se nominantem, qui et ipse hominum ad dua milia collegerat, ac secum habebat, omnes sui ordinis ac professionis, videlicet Torlaces. Hi passim furiose grassabantur et vias publicas infestabant. Quapropter et ipsos adgressus Baiasites bassa, dissipavit; et Torlacem Hudin-Gemalim, eiusque discipulum quemdam, vivos in potestatem redactos, suspendio necavit.

Interim Sultanus Muhametes opidum Siros vel Seres adiit . . . et hinc movens Selenicam sive Thessalonicam circumfusus copiis obsedit, magnopere conclusus urgens, ut urbem per deditionem potiri posset.

Bedredin vero, Semaunae iudicis filius, e Mari arborum egredi volens, aliquot improbos et sceleratos Sophilaros, sive devotos et reli-

<sup>2)</sup> = مرائيون, d. i. Heuchlerei, Gleißneri.

giosos specie tenus, ante se misit in planitiem Zagorensem, cum mandato, ut dicerent: imperium Scheichi Bedredini deinceps datum esset, regiumque thronum ipsi debere: begos et proceres omnes ab eo stare: decrevisse vexillum extollere, reque ipsa demonstrare, quod verbis nunc polliceatur. Fecere Sophilari, quod facere iussi fuerant, et Zagoram ingressi, populos earum regionum ad Bedredinis partes invitarunt, nec alienos ab hoc motu reppererunt, quum Bedredinem secutos se profiterentur. Pervaserat eo rumor de Burgluzis Mustaphae successibus in regione Aidinensi. Quamobrem seipsum efferens Scheiches Bedredin, hunc sibi dumtaxat aiebat loco famuli operam navasse. Prodiit tandem ex arborum mari Bedredin cum satis magno sectatorum comitumque numero, et cum Sophilaris impostoribus; aliquot etiam se cum eo coniungentibus ex illorum ordine, quibus ipsa regionis erat illius commissa gubernatio. Cur autem hi partes illius amplecterentur, causa quaedam erat huius modi; qui ante hoc tempus, adhuc superstite Musa Zelebi, quum ipse Casis-askeris sive iudicis maioris munere fungeretur, compluribus officia cadilicatum sive iuris dicundi, pro auctoritate sua concesserat: ideoque valde multi eum amabant, et discipulos ipsius se profitebantur, iamque adeo veniebant, uti cum eo se coniungerent. Sed animadverso denique, quam huic motui nihil omnino inesset boni; sua sponte sic eo deserto dissipati fuerunt, ut hominum manus sane perexigua cum eo maneret. Sultanus autem Muhametes, quum hoc intellexisset; satis magnas eo copias suorum misit, qui Zagorensem in agrum profecti, captum Bedredinem Serras ad ipsum adduxerunt. Tum vero Sultanus inquirere primum voluit, quid de Bedredine statuendum esset: occidendus, nec ne, videretur: et talem interficiendo, peccatum aliquod, nec ne committeret. Nimirum eius temporis Padischachi sive reges, adeo Musulmani vel iusti erant, ut hominem tantis obnoxium pollutumque sceleribus de medio tollere prius, quam alios consulissent, non auderent. Aderat autem illic id temporis Talismanus (= *dänischmend!*)<sup>1)</sup> quidam, vir doctus, cui nomen erat Mevlana Chaidar, ac venerat istuc ex Aiamiorum vel Azamiorum regione, quo nomine Turcis Persae veniunt. Is more Musulmano Fetfam, sive sententiam, pronuntiavit huiusmodi: iure quidem hunc adfici posse capitis supplicio, sed nullo iure facultates eidem ademtum iri. Quapropter Mevlanae Chaidaris permissu Serris, intra opidum, quadam in taberna suspensus fuit.

<sup>1)</sup> Über den Ausdruck *talismanis* für *dänischmend* vgl. schon J. v. HAMMER, *Gesch. des ösm. Reiches* X, 707; dazu J. H. MORDTMANN, *MSOS.*, Weetas. Abtlg. V. Bd. (1902), S. 166.

## DER BERICHT DES 'ASCHIQPASCHAZĀDE.

In der Zeitfolge ist sodann der Bericht 'Aschiqpaschazāde's anzuführen. Auf die Wiedergabe des türkischen Wortlautes kann mit Rücksicht auf den Stambuler Druck verzichtet werden. Ich begnüge mich damit hier lediglich, einige offenbare Versehen und Fehler richtigzustellen und mehrere bessere Lesarten auf Grund der vatikanischen Handschrift <sup>1)</sup> zu geben. Es mag an dieser Stelle daran erinnert werden, daß 'Aschiqpaschazāde als Sohn eines gewissen Salmān der Enkel des ältesten osmanischen Dichters 'Aschiqpascha (st. 3. Nov. 1332) ist, der seinerseits der Sohn des Muḥliṣ, also der Enkel des berühmten, mehrmals erwähnten Schejch Iljās aus Khorasān ist. Die ketzerischen Ansichten freilich, die sein Urahn geäußert hatte, waren bei 'Aschiqpaschazāde längst einer gut-sunnitischen, herrschertreuen Gesinnung gewichen.

Zum Druck, S. 91—93, wäre folgendes zu bemerken, wobei ich die Zeilen der Stambuler Ausgabe beziffere und die Überschriften نظام als Zeilen zähle; S. 91, 9 entspricht S. 196, 4 der vatikanischen Handschrift <sup>2)</sup>:

S. 91, 9 fehlt قاضى اوغلى

S. 91, 12 مر ايلق

S. 91, 14 nach بو طرفده folgt noch بدردى

S. 92, 2 fehlt صكره

S. 92, 6 statt حق ايچون = حقى چون

S. 92, 9 لوط

S. 92, 12 سكا

S. 92, 16 اولدك statt اولدش

S. 92, 17 تاوجيلر statt طووجلر

S. 93, 1 مولانا statt مولا

S. 93, 6 قيسيلدى

S. 93, 9 nach بئماوزر folgt noch كى

S. 93, 11 das erste Mal صوبلر, das zweite Mal صوبلر

<sup>1)</sup> Den offenbar sehr wertvollen Dresdener Kodex des 'Aschiqpaschazāde (vgl. oben S. 27, 2. Anm.) konnte ich leider nicht zum Vergleich heranziehen, da Handschriften von dort zurzeit nicht verliehen werden.

<sup>2)</sup> Die Lesarten der vatikanischen Handschrift verdanke ich der Liebenswürdigkeit FRIEDRICH GIESE's.

S. 93, 12 زنى

Außerdem ist stets *بِرْتَلُوْجِه* geschrieben.

Deutsch lautet der Bericht, mit Weglassung der überflüssigen Verse, folgendermaßen:

Als der SdRvS nach Isnîq ging, begab sich Muṣṭafā in die Landschaft Aidîn und von dort nach Qaraburun. In diesem Bezirk verübte er viel Scheinheiligkeit und viele Leute dieser Gegend zog er auf seine Seite. Er brachte es zuwege (so geschickt dahin), daß er sich schließlich Prophet nennen ließ. Als der SdRvS von dem Erfolge des Bürklüdsche Muṣṭafā hörte, floh er aus Isnîq, begab sich zu Isfendijār Bej, bestieg dort ein Schiff und verfügte sich in die Walachei. Dort angekommen, ging er nach Deli Orman; er war jedenfalls im Einvernehmen mit Bürklüdsche Muṣṭafā. Sultan Meḥemmed Khān sandte den Bājazid Pascha und seinen Sohn Murād Khān aus, bei Qaraburun trafen sie mit B. M. zusammen, so entstand ein gewaltiger Kampf, auf beiden Seiten fielen viele Leute; zuletzt hieben sie den B. M. in Stücke, suchten das Land ab, brachten um, wer den Tod verdiente, und verteilten das Land als Lehen unter die Knechte des Herrschers. Bājazid kam wiederum nach Manissa, fand dort den Ṭorlaq Hū Kemāl und knüpfte ihn dort auf. Sultan Meḥemmed Khān begab sich nach Seres, um auf Salonik zu marschieren. Andererseits war der SdRvS nach Deli Orman gekommen, sandte einige *ṣūfī* in die Bezirke und ließ verkünden: kommet, von jetzt ab ist das Herrschertum mein und mir untertan. Wer eine Landpflege (*sandschaq*) begehrt, der komme, wer eine Vogtei (*ṣubaschiliq*) haben will, der komme; überhaupt, jeder, der einen Wunsch hat, der komme! Er erklärte, ich bin auferstanden, in diesem Land bin ich Khalife, Muṣṭafā ist in Aidîn-eli aufgestanden, sagte er; der ist auch mein Diener, sagte er. [Das behaupten die jetzigen *ṣūfī* auch, daß sie sagen, wir sind Derwische! Bei Gott! sie sind keine Derwische <sup>1)</sup>!] Unser Schejch ist auferstanden, wir werden noch Herren, sagten sie.

In Deli Orman erwarb er großes Ansehen, weil er eine Anzahl Landpflegen und Vogteien und viele . . . . <sup>2)</sup> hatte und

<sup>1)</sup> Dieser Satz hat natürlich nur als Bemerkung des 'Āschiqpaschazāde (oder des Abschreibers?) Sinn; ich habe diese Einschaltung daher in Klammern gesetzt.

<sup>2)</sup> Der Ausdruck *تاوجى*, wie ihn der Herausgeber des Stambuler Druckes stets schreibt, lautet in der vatikanischen Handschrift *طووجلر*. Seite 8<sup>1)</sup>, 5 des gedruckten Textes gibt eine Anmerkung, die Erklärung *تاوجى = تيمارجى*, ob mit Recht, muß

Lehensträger, die, als der SdRvS bei Mūsā Heeresrichter war, ein Lehen ohne weiteres erhalten hatten. Es gab aber Leute, die sahen: bei der Sache dieses Mannes ist nichts Gutes. Sie ergriffen den SdRvS und schleppten ihn nach Seres zu Sultan Mehemmed. Mewlānā Haidar, der eben aus Persien als gelehrter Mann gekommen war, (den) fragten sie: »Wie verhält es sich mit diesem Manne?« »Das ist ein gelehrter Mann«, sagte Mewlānā Haidar, »sein Blut (zu vergießen) ist erlaubt, sein Gut (ihm zu nehmen) ist verboten.« Da führte man ihn ab und hängte ihn mitten im Bazar vor einem Laden auf. Dann nahm man ihn ab und seine unreinen Schüler begruben ihn.«

Wie nun ein Vergleich mit der lateinischen Übersetzung ergibt, die HANS LÖWENKLAU in seinen »*Annales Sultanorum Osmanidarum*« (editio altera, Francofurti, 1596) auf S. 23 sowie in der Verdeutschung in »*Newe Chronica Türckischer Nation*« (Frankfurt am Main, 1590) auf Seite 18—19 bringt, handelt es sich hier doch wohl nicht um den verkürzten Text des Muḥjī ed-dīn, etwa den »ersten Entwurf« (J. H. MORDTMANN) dieses Geschichtswerkes, sondern um eine freiere Übertragung des Berichtes 'Äschiqqaschazāde's. Ich lasse den lateinischen Wortlaut folgen:

S. 23, 8: Interea dum his rebus intentus erat Muchemetes, in Anatolia seditio quaedam coorta fuit, auctore Burgluze Mustapha, qui Scheichis Bedredinis quondam oeconomus fuerat. Et Scheiches ille Bedredines, uti supra diximus, apud Musam Cadilescheri munus gesserat, Isnicae deinceps exsulare iussus. Hic ergo Mustaphas in agrum Aidinensem profectus, magnam ibi seditionem excitavit: persuasivis incolis, ut ipsius potestati se permitterent, et imperium lubentes acciperent: nomen infērim prophetae mentitus, ut eo facilius res novas moliretur. Ubi de hoc motu Isnicae Scheiches Bedredines accepisset, oeconomi videlicet sui res tantum incrementi sumere: mox Isnica relicta fugam arripuit, et Isuendiarem adiit. Apud hunc quum aliquamdiu substitisset, navim conscendit, et itinere maritimo Valachiam petiit. Sultanus autem Muchemetes intellecto, habere iam Burgluzam Mustapham selectorum militum ad tria milia: copias suas in eum, duce Sultano Murate filio, misit. Is ubi, Baiasite bassa expeditionis

dahingestellt bleiben. Die bekannte übliche Bedeutung von تاراجی (von تاراج) »Bereicherer«, »Schieber« kommt hier natürlich nicht in Frage. دوجہلر، طوجلر، طووجلر (immer so vokalisiert) findet sich sehr häufig in geschichtlichen Texten und auch bei Sa'd ed-dīn. Dieser gebraucht es I, 375, 16 und 378, 4 v. u. mit آفداجی (den »Rennern und Brennern« Jos. v. HAMMER's) zusammen. — Vgl. Milli teṭebbū'ler medschmū'asi II, 180.

socio, cum exercitu ad defectionis auctorem pervenisset: accidit, ut impetu repentino se invicem invaderent, et manus tam animose consererent, ut illo proelio ingens hominum multitudo caderet. Tandem Burgluzes Mustaphas, in frustra concisus periiit. Ilac de illo, et complicibus, obtenta victória: rediit ad pristinum imperium omnis ea ditio, distributa deinceps inter Sultani Muchemetis milites. His rebus gestis, Baiasites bassa cum Sultano Murate Manissam duxit exercitum: quo ipso etiam in loco quidam erat homo scditiosus, Torlaces Huggiemal, stipatus bis mille viris, qui eum sectabantur. Hos quum Baiasites adsequutus fuisset, terga dare coegit, et ipsum Torlaccem, cum aliis aliquot coniuratis captum, ibidem suspendio necari iussit. Interim profectus Serras Sultanus Muchemetes, eam civitatem occupavit: et cum animo suo constitit, Salonicam quoque militum coronam circumdare. Durante vero Serrensis urbis obsidione, Scheiches ille Bedredines, quem in Valachiam profugisse diximus, Romaniam ingressus, aliquot sophilarios ante se misit in agrum Zagorensem, vulgo persuasuros, imperium Scheichi Bedredini divinitus esse destinatum. Salm paucos intra dies adventum eius praestolarentur. Quum ergo Scheiches Bedredines iam propius ad eos accederet, magnus seditiosorum numerus ad ipsum confluit, et illorum quoque non pauci, quos imperante Musa beneficiis obnoxios in magistratu sibi reddiderat, dum apud illum Cadilescheri officio fungeretur: ita quidem, ut hominum copiis non contemnendis cinctus esset. Verum iidem animadverso, minime felicem futurum, motus illius exitum: Bedredine deserto, etiam arma, quae sumserant, deposuerunt. Harum turbarum accepto nuntio, insignem exercitum in agrum Zagorensem Sultanus Muchemetes expedit: qui Scheichem Bedredinem ibi deprehensum ceperunt, et captum Serras ad Sultanium Muchemetem adduxerunt. Erat apud Sultanium magnae quidam doctrinae vir, nomine Mevlana Cheider, oriundus e Parthia, unde se ad Muchemetem contulerat, qui eum pro viro sancto colebat, et a latere suo numquam discedere patiebatur. Is hanc sententiam tulit, ut capitis quidem supplicium Scheiches Bedredines lucret: sed minime tamen fisco facultates ipsius adplicarentur. Sultanus ergo Muchemetes, hac in eum lata sententia, poena suspendij apud Serras hominem adfecit. Postea vero, quam exspirasset, cadaver eius de patibulo detractum, et terrae mandatum fuit.

#### DER BERICHT DES MEWLĀNĀ NESCHRĪ.

An dritter Stelle muß der Bericht Neschrī's aus Germian (Ewlijā, I, 247, 5 v. u.) folgen. Seine Entdeckung und Erschließung wird dem

Spürsinn WALTER FRIEDRICH ADOLF BEHRNAUER's (1827—1890) verdankt, der in seinen »*Quellen für serbische Geschichte aus türkischen Urkunden*« (Wien 1857) zum erstenmal Auszüge aus Neschrī lieferte und auf S. VI auch einige Lebensnachrichten über ihn zusammenstellte. Weiteren Kreisen wurde dieser türkische Geschichtschreiber erst durch die Veröffentlichungen Th. NÖLDEKE's im XIII. und XV. Bd. der ZDMG bekannt. Was NÖLDEKE vor 60 Jahren über die Darstellungsweise Neschrī's sagte, hat natürlich heute noch Gültigkeit. Eine Gesamtausgabe des Werkes ist bis jetzt nicht erfolgt. Dem nachstehenden Text liegt die sehr gute Wiener Handschrift<sup>1)</sup> des »*Dschihānnumā*« H. O. 15 auf der Wiener Hofbibliothek (vgl. G. FLÜGEL, *Katalog II*, S. 209 zugrunde. Auf Bl. 158 b (bzw. 14. r), 3. Zeile von unten heißt es also:

حدايت خروج ابن قاضى سماونه فى روم ايلي و بوركلوجه فى قوه بورون  
 شيله روايت اولنركه اول وقتكه سلطان محمد موسى جابينك انشين  
 [Bl. 159<sup>a</sup>] تمام اتدى اندن سماونه قاضيسى اوغلى كه ديردى<sup>2)</sup> موسى  
 چلبينك قاضى عسكريدى سلطان اكا علونه تعيين اتدى ازنيقه سرمشدى  
 و بو سماونه قاضيسى اوغلنك بر كنداخداسى واريدى بوركلوجه مصطفى درلردى  
 اول قوه بورونه وارب خيلى مراييلق ايدب آيدين ولايتنك اكثرين كندويه  
 دوندرب اول يرده ولايت دعواسين ايدب خلقى اباحت مذهبنه دعوت  
 اتدى حتى ايللرده مشهور اولدى. سماونه قاضيسى اوغلى انى اشديجك  
 قچوب اسفندياره وارب اندن كميه بنوب افلاقه كچب اندن اغاج  
 دكينه وارب مقام طوتدى اما بوركلوجهنك اتفتقى يله ايدى. سلطان  
 محمد دخى بايريد پاشايى بوركلوجهنك اوزرنه كوندردى. بونلر دخى  
 قوه بورونه وارب بولش ببالغه جنك اندلر طرفيندن چوق آدم قصور  
 كلدى اخر الامر بوركلوجه جنك اراسنده بولنب هلاك اولدى ودخى  
 مقسيدرلر اول اقليم پاك اولدى. اندن بايريد پاشا مغنسيا كلوب شورلوق  
 هو كمالى انده بولوب آيدخى بر مريديله بوغازندن اما قودى. سلطان

<sup>1)</sup> Ich mochte nicht verfehlen, auch an diesem Orte der stets entgegenkommenden Leitung der Wiener Hofbibliothek für die Erlaubnis zur Herstellung von Lichtbildern der einschlagigen Handschriften, für die tadellose Fertigung der Schwarzweißaufnahmen aber dem trefflichen Hofphotographen S. SCHRAMM (Wien, V. Bez., Nikolsdorfer Str. 7—11) angelegentlichst zu danken.

<sup>2)</sup> Wohl für ديرلردى verschrieben.

محمد اول حینلرده سیرزه<sup>۱)</sup> کلمشدی فکری [Bl. 159<sup>b</sup>] بو بریکم سلامیکه دوسیدی و بو طرفدن سماونه قاضیسی اوغلی کم اغنچ دکبرنه کیرمشدی بر فاج بدبخت صوفی اذله زلی<sup>۲)</sup> اضرانه کوندربیکه شمیدین کیر [و] بکا کلد پادشاهلق بکا و برلدی. بر بوزنه بن خلیفه اولسم کرک حر کیمه کم سنجاق و صوباشلق کرک کلسون یاتمه حر کیمه نه مقصودی و ارسه کلسون که شمدنکبرو صاحب خروج و بورکلوجه مصطفی لخی آیدین ابلنده خروج اتدی اولدخی بنم مریدمدر بنمچون خروج اتمشدر دیدی. پس اغلچ دکبری ایچنده دورارق پاتنه خیلی خدم وحشم جمع اولدی و پاتجمله اوباشدن و اجلا فدن خیلی جمعیت که تحصیل اتدی و موسی باک یاتنده قضی عسکرکن تیمار آلی ویردوکی کمسنلر هب یاتنه درلدلر اما یاتنه وارنلر کوردیکه بونک هیج بر اشنده خیر بوق بکلکه قصد اتمکه استر همان سماونه قاضیسی اوغلنی طوتب سیرزه سلطان محمده کتردیلر عاجمدن هنر<sup>۳)</sup> کلمش بر دانشمند و اریدی مولانا حیدر درلردی. سلطان محمد یاتنده اولوردی. اکا سلطان محمد صوردیکم بونککیمی ایش ایدنهک شرعا حالی نیجدر<sup>۴)</sup>. بودخی اصلده بر دانشمند کشیدر دیدی [Bl. 160a] مولانا حیدر ایتدی شرعا بونک قتلی حلال اما مالی حرآمدن دیدی و کندو لخی ایله فتوی وردی اندن سماونه قاضیسی اوغلنی بازاره ایلدب بر دکان اوکنده بردار اتدلر. برناچه کوندن صکره جنب مریدلردن بر قاجی کلوب دفن اتدیلر. شمده لخی اول دیارده مریدلری واردر. انلردن غرایب نسبتلر نقل ایدرلر که دیمک اولمز.

In deutscher Übersetzung lautet Neschrī's Erzählung (حکایت) etwa folgendermaßen:

»Erzählung des Aufstandes des SdRvS in Rümeli und des Bürkludsche Muştafâ zu Qaraburun: Es wird überliefert 5): Zu jener

1) Die Schreibung سیرزه entspricht der Schreibung سرز auf den Münzen jener Zeit, die daneben auch سیروز, سروز aufweisen (J. H. MORDTMANN).

2) Mir unverständlich; etwa اذله زلی schamlose? اذله زلی weisen die mir zugänglichen Wörterbücher nicht auf.

3) = هنوز d. i. soeben, gerade.

4) für نیجدر.

5) Über den Ausdruck اولنرکه روایت und seine Bedeutung bei Neschrī vgl. Th. Nöldeke, ZDMG. XIII, S. 177 und 185, 5. Ann.



Zeit; da Sultan Mehemmed den Mūsā Tschelebī erledigt hatte, hernach den SdRvS, der des Mūsā Tschelebī Heeresrichter gewesen war. Der Sultan hatte ihm aber ein Ruhegehalt angewiesen und ihn nach Isnīq verbannt. Dieser SdRvS hatte einen *kjaja*, den man B. M. nannte. Der begab sich nach Qaraburun, stiftete viel Lug und Trug an und brachte den größten Teil von Aidīn-eli auf seine Seite, gab sich dort für einen heiligen Mann (*welī*) aus <sup>1)</sup> und predigte dem Volke die Lehre der *ibāha* <sup>2)</sup>, bis daß er in den Landen berühmt ward. Als der SdRvS das hörte, entfernte er sich und begab sich zu Isfendijār, bestieg dort ein Schiff, setzte in die Walachei über, verfügte sich von dort nach dem Aghadsch deñizi und nahm dort seinen Sitz. Mit B. M. aber stand er im Einvernehmen. Sultan Mehemmed entbot nun den Bājazīd Pascha wider den B. M., (d)er begab sich nach Qaraburun, sie garieten aneinander, ließen sich in einen hitzigen Kampf ein, auf beiden Seiten gingen viele Leute zugrunde. Schließlich ging B. M. mitten im Kampfgetümmel unter, und jenes Land ward von den Unruhestiftern gesäubert. Darauf ging Bājazīd Pascha nach Manissa, fand dort den Torlaq Hū Kemāl und ließ auch diesen mit einem seiner Jünger am Halse aufknüpfen. Um jene Zeit war Sultan Mehemmed nach Seresgekommen, er hatte die Absicht, gegen Salonik vorzugehen. Andererseits aber hatte der SdRvS, der in den Aghadsch deñizi eingedrungen war, einige irregeleitete Lumpen von *šūfī* in die Umgegend entsandt und verkündet: »Von nun ab kommt zu mir, denn das Herrschertum ist mir gegeben worden, und es ist Recht, daß ich der Khalife auf Erden <sup>3)</sup> bin. Wem eine Landpflege oder eine Vogtei frommt, der trete auf meine Seite, jeder, mag er irgendeinen Wunsch haben, komme;

<sup>1)</sup> Eigentlich: er erhob Anspruch auf *wilāja*, d. i. Eigenschaft eines *ولِي* (sc.) الله

<sup>2)</sup> *ibāha*, wörtlich Preisgabe, vor allem dessen, was (bisher) verboten war. Die *اهل الاحه* sind gesetzfeindliche, glaubensfreiheitliche Leute; persisch nennt man sie *bī šchar* = gesetzlos. Ein Teil der *Šūfī*'s (der andere ist *bā šchar* = mit Gesetz) bekennt sich zu diesem Grundsatz der Verwerfung aller Gesetzlichkeit und sittlichen Ordnung (vgl. JA. 1877, I, 76; Al-Ghazālī, *al-munqid min al-dalāl*). Eine geschlossene Einheit stellen sie natürlich nicht dar. Tiefsinnige *Šūfī*'s (Kuschairī voran, aber selbst Ibn 'Arabī, Suhrawardī u. a.) befehlen die *ibāha*. Vgl. dazu I. GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien* II, 291 (Halle, 1890) und *Vorlesungen über den Islam*, 1910, S. 167, ferner E. SELL, *The faith of Islam*, Madras 1880 S. 95; RICHARD HARTMANN, *Die Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Šūfītums*, im *Islām* VI (1916), S. 70, außerdem ZDMG. LII. Bd., S. 476—479 (gute Angaben). — Über *ibāhiyya* vgl. noch E. G. BROWNE, JRAS. XXXIX (1907), S. 536 (*further notes on... Hurūfīs*): *ibāhiyya*, or communists (meaning probably the Mazdakites), and the progenitors of the Hurūfīs.

<sup>3)</sup> »Khalife auf Erden«, die wörtliche Übersetzung des arabischen *خليفة في الارض* vgl. dazu unten S. 72 die Stelle aus Suhrawardī.

ich bin von nun ab der große Eroberer <sup>1)</sup>). Auch Bürklüdsche Mustafâ hat sich in Aidln erhoben, der ist auch mein Jünger, meinethwegen hat er sich erhoben,« sagte er. Dann blieb er im Aghadsch deñizi, und vieles Volk sammelte sich um ihn und eine große Menge von allen Lumpen und Gaunern (*ewbâsch*) und Dummköpfen (*edschlâf*, v. *dschilf*), die auf Erwerb (Einnahmen) ausgingen (?) <sup>2)</sup>, und solchen, denen er, als er bei Mûsâ Bej Heeresrichter gewesen war, Lehren verliehen hatte — die hatten alle sich bei ihm versammelt. Als aber die, die sich bei ihm befanden, sahen, daß bei keinem seiner Werke etwas Gutes sei, daß er nach der Herrschaft trachte, da ergriffen sie sofort den SdRvS und brachten ihn nach Seres zu Sultan Mehmed. In jenem Jahrhundert lebte ein gelehrter Mann, der eben aus Persien gekommen war, der sich Mewlânâ Haidar nannte. Er befand sich bei Sultan Mehmed. Den fragte der Sultan Mehmed: »Was ist die (rechtliche) Lage eines Mannes, der eine Tat wie diese verübt hat? Und dazu ist dieser ursprünglich ein (*dänischmend*) Gelehrter,« sprach er. Mewlânâ Haidar sprach <sup>3)</sup>: »Nach dem Gesetz ist seine Tötung erlaubt, aber sein Gut (ihm zu nehmen) ist verboten!« sagte er. Und er selbst gab noch im gleichen Sinn (*õile*) ein Gutachten ab, darauf brachte man den SdRvS auf den Marktplatz von Seres und hängte ihn vor einem Laden auf. Nach ein paar Tagen kamen einige von seinen unreinen Schülern und bestatteten ihn. Noch heutzutage [also um 1480/90] gibt es in jener Gegend Anhänger von ihm. Von ihnen erzählt man sich seltsame (wunderliche) Geschichten, die wiederzugeben nicht angängig ist.«

#### DER BERICHT DES IDRIS.

An letzter Stelle möchte ich den wohl um 1515 entstandenen Bericht des Idris <sup>4)</sup> vorführen, wie ihn die türkische Übertragung des

<sup>1)</sup> *şahib burûdsch*, »großer Eroberer (so!), Empörer«, vgl. darüber die Wörterbücher, z. B. ZENKER, II, 406, 3. Sp.; KELEKIAN u. d. W. *burûdsch*; JRAS. 1896, 294, A.

<sup>2)</sup> So möchte ich den Ausdruck ایتیمک (= تحصیل) wiedergeben, der freilich auch ebensogut einen andern Sinn in sich schließen kann.

<sup>3)</sup> ایتیمی nicht von ایتیمک »machen«, sondern von dem altertümlichen ایتیمی (= *ajitmaq*) »sprechen«, das sich noch im osttürk. ایتیمک »reden« erhalten hat.

<sup>4)</sup> Über Mewlânâ Idris Hekîm ed-dîn aus Bitlîs vgl. das IV. Buch des *Scherefnâme* in der Verdeutschung von H. A. BARB, *Sitzungsberichte der Kais. Ak. der Wissenschaften*, phil.-hist. Kl. 1859, Wien, 1860, S. 153. Er war der Sohn des »Mystikers« Husâm ed-dîn, der zur Schule des Schejch 'Ömer Jasîr gehörte. Er diente zuerst als Kanzleibeamter bei J. 'qûb, dem Sohn des Uzun Hasan (st. 896/1490/91). Sultan Bajazîd zog ihn 907 (1501) an

unbekannten Verfassers bietet; ich benütze dabei die von J. v. HAMMER mit großen, langjährigen Mühen erworbene<sup>1)</sup> Handschrift der Wiener Hofbibliothek (H. o. 16 b). Die Darstellung findet sich in der 26. Erzählung des V. Paradieses im zweiten Buch der »Hescht bihischt« (Bl. 196<sup>a</sup> ff.): Einzelne Schreibfehler sind hier verbessert:

محمودك قاضي سملكه معروف فاضي بدر الدين [Bl. 195<sup>b</sup>, 4. Z. v. o.]  
 طريقتة مشيختين وارشان خروج و تسخير بلاد سوداسيله ميردلينيني اطرافه  
 ارسال خصوصاً مصنفي نام ميرد پليدني ايدبن ايلنه خلقى اضلاله دعوت ايجون  
 فرستاده و كندونك روم ايلنده مبان عبادته اظهار زندقه والحبان ايلدوكي  
 بيان ايدبر. قال الله تبارك وتعالى: (الله وليّ الذين امنوا ياخرجهم من  
 الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت ياخرجونهم من النور

seinen Hof, wo er auch unter Selim verblieb. Er begleitete diesen auf dem Feldzug gegen Persien und ergriff in Selims Auftrag von Kurdistan Besitz. An der Spitze eines kurdischen Heeres schlug er die Perser, seine eigenen Landsleute, eroberte Mardin, verhandelte wegen der Einverleibung von al-Ruhā (Edessa) und Mausil und befestigte die innere Ordnung des Landes. Auch an der Eroberung Ägyptens nahm er teil und feierte Selim in einer überschwenglichen Lobrede, um ihn für seine Ratschläge zur Verwaltung Ägyptens gefügig zu machen. Er starb zu Stambul im gleichen Jahre wie Selim, nämlich im Du'l-ḥidscha 926 (beg. 12. Nov. 1520), vgl. Sa'd ed-dīn, *tadsch ul-tewārīḡ* II. Bd., S. 566. Taschkoprüzāde-Medschdi, *Schaqā'iq al-nu'mānīja*, S. 327 ff. (S. 328, 8. Z. v. o. Todesjahr ganz allgemein »in den ersten Regierungsjahren Sultan Sülejmāns« angegeben!). Die anderslautenden Angaben, wie etwa bei Sāmī, *Qāmūs ul-a'lām*, II. Bd., S. 811, bei E. J. W. Gibb, *Hist. of Ott. Poetry*, II. Bd., S. 267, Anm. sind alle irrig. Derselbe Idrīs ließ übrigens bei der Eroberung von Mardin alle Rotkappen der Schī'iten an einem bestimmten Ort zusammentragen, wo er sie mit Schimpf und Spott in die Senkgruben der Stadt werfen ließ. Vgl. darüber den Bericht des Fortsetzers von Idrīs' »Hescht bihischt«, seines Sohnes, des Defterdārs Abu 'l-faql Muḥammed (st. 987/1579) in der Wiener Handschrift 994, IV (FLÜGEL, II, 219) auf Bl. 88.

<sup>1)</sup> Vgl. J. v. HAMMER's bewegliche Klagen im JA. IV. Bd., S. 35, Anm., ferner *Gesch. des osman. Reiches* I Bd., S. XXXV sowie IX. Bd. S. 188—189. — Über die Seltenheit der Hss. der »hescht bihischt« vgl. die sehr gewissenhaften Angaben in Maulawī 'Abd al-Muqtadir's *Catalogue of the Arabic and Persian Mss. in the Oriental Public Library at Bankipore*. VI Bd., Patna, 1918, S. 203 ff., wo S. 204 die übrigen Idrīs-Handschriften verzeichnet sind. In Europa sind nur drei vollständige Abschriften des persischen Originals, vorhanden, nämlich im Britischen Museum (vgl. Ch. RIEU, *Pers. Mss.*, I. Bd., S. 216) in der Bodleiana (vgl. H. ETHÉ u. ED. SACHAU, *Cat. Nr. 311*) und auf der Univers.-Bibliothek zu Uppsala (vgl. C. J. TORNBORG, *Catal.* S. 191). Vgl. dazu W. PERTSCH, *Katal. der pers. Hss. zu Berlin* S. 440; H. ETHÉ, *Catal. of Persian mss. . . India Office*, Oxford, 1903, Nr. 571; W. H. MORLEY, *Historical Mss. in Arabic and Persian*, London, 1854, S. 142—143. Ḥāddschi Ḥalīfa, *Lex. bibl.* II. Bd., S. 110; VI. Bd., S. 216. — Dem *Kolophon* nach zu schließen, ist die in der Oriental Public Library zu Bankipur verwahrte Idrīs-Handschrift von der Hand des Verfassers.

اننى العُلَمَت) <sup>1)</sup> چونکه همیشه درون سراپرده عبت وورای تَنو حلاکت اولدنی تحت قببى لا بعرفنم غمرى رخساره محبه‌باز خدا ورفروان نربوى عدی انکجون محتجب ومنتواری اونمشدر که نظر نامحرمان خلوت‌تاختنه ولایت وبلده محرومان منظوران انجمن عداپنی آولا پرده سبل لبده صورت بین ورمد چشم محجوبان حو وبقیندن مجلاً وعده وسله رهنمانی بمشوابان شریعت نبوی وبمشروان نُشربقت مرتضوی ابله شیوه خدا طلبی وحو جولغه آغز ایلیعنر. (اولاتک الذین عداکم اللّه) <sup>2)</sup> (قببداکم افنده) <sup>3)</sup> بیورلمشدر. زیرا مقتضی ارشادنامه شاییدن طابیان مبتدی جیت هر مقتدی وائارت بلیغ (لقد کان لکم فی رسول اللّه اسوة حسنة لمن کان یرجو اللّه وانیوم الآخر) <sup>4)</sup> کلامی راه نجاه وطریق تحصیل درجاته منحصر کوسترلمشدر.

رضی نمی برم وچاره نمی دانم باجر محبت مردان مستقیم احوال

هر ایینه بو قوانین مبینه بناء هر بر احد متابعت پیشروان دینک جدّه مستقیمدن عدول ایلیه. البته مقتدی او متموعینه شایان اولمز. وهر جند وسیله علوم حکم ایله توحد وتوحیدن کلمات ویا خوارق عادات وکرامت ایله اظہار آیات ایدر. بلکه وفور علم اولیای شیطانیدن معدود واندن ظبور ایدن خوارق عادات جمله مکر واستدراج ابلیس مردوددر.

زین گروهی که نورسید ستند عشوه <sup>(?)</sup> جاه ودر <sup>(?)</sup> خرید ستند

[Bl. 196] همه در علم سامری وارند از بیرون موسی ودرون نارند

ماه کردار وتیره عوشانند . جاه جویان وتن <sup>(?)</sup> فروشانند

نتکیم بو بیاتک مصداق صدقسی وبعنوانک ما صدق تحقیقی سکپوز اون سنه شیورنده میان اعل ایمانده فتنه دینی وملکی ظاهر ونفوسی نفضهدن وافرئ دام ضلالتده وشوب خاسر اولدیلر. القصة زمرة قضاة وعلمان صماونه اوغلی بدر الدین محمود دیمکله معروف یکنه دوران کزیده اقران پر عالم واریدی که شریق سلوک ومقامات اهل حالده اکتساب ایله مسلم جمپور ومجاری احوال واقوالده خوارق عادات. ایله مشهور اولوب جمله اتازندن فروع فقه حنفیهده

<sup>1)</sup> Qor'an, II, 258—259.

<sup>2)</sup> Qor'an, XXXIX, 19.

<sup>3)</sup> Qor'an, VI, 90.

<sup>4)</sup> Qor'an, XXXIII, 21.

جامع الفصولین نام کتابی که مزایای زسائلی میان علماء رومده مشهور و معتبر و مذکور و محترردر. و شهزاده سعید موسی چلبی. مشار الیهی کمالات و فضائلی سببیه منصب قاضی عسکر ایله اکرام ایلمشدی. و وقتناکه سلطان محمد خصال برادری ایله جدال و غالب اولدی. و مولانایی مذکوری افاده علوم دینییه نشر فنون یقینییه و ارشاد هدایت طالبان کمال و جهلاسی سمت ضاللدن و قنایت ایچون ابنیکده مکث ایندردی. اما مذکورک اصل فطرتی طور سلوک و مکاشفاته مائل و اکثر اوقاتنی ریاضات و مجاهداته صرف ایدردی. بر مرتبهیه واردی که میان ناسده متهم کشف و کرامات و صاحب خوارق عادات اولدی. اما میان زحاک و عباده بر مرشد کاملک اقتدا سنه و اصل اولمشدی. اول دانشواری و عبادت صوری مذکوری طاعت ابلیسی کبی خودبینی استکبار و نخوت و استنکثار ایله مریدان بسیار پیدا و جو دعوائی غروریت ایله دعوائی هدایت مقتضی ضلالت اولوب (فمن اظلم ممن افتری علی الله کذبا لیضل الناس بغیر علم ان الله لا یهدی القوم الظالمین)<sup>1)</sup>. این حکمت غایتی مضمومنه مظهر اولوب مریدلرندن مصطفی نام بر مریدنی عادت مشابه اوزره اجازت و بیروب ایدین ایلی جانبته ارسال ایلمشدی. مزبور دخی واروب اول طرفنده تلبیس ابلیسی وریا ایله وافر کمسنهیی تسخیر و جهلا و سانه دلرندن بر جمع کثیری گرفتار دام تدویر ایلدی.

صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد بنیاد مکر با فک حقه باز کرد  
هر چند ما اتخذ الله ولیا جاهلا قضیه کلیسی مطردر. و شیخان  
مرابنیک انجام ضلالتیه منتهی در لیکن چونکه اکثریا جهلاء نفس پرست  
و مشابه و پیشوالرنده طریقه و سعت [Bl. 196<sup>b</sup>] و اباحت ملاحظه سیله اقتضای  
شهوای نفسانییه و قریب تسویلات شیطانیهیی او کونه مقتدیان کمر اعهام  
کلی ایدر لر. بناء علیه مذکور مصطفی خلوات و نهانخانه مدت قلیله اون  
بیک قدر مرید مخلص دام تدویرنه افاده اولمشلر ایدی. چونکه مذکورک  
کار مشیختی بدر الدینک خلافت نامیله رواج تام بولدی. و سرپوس اباحت  
والحدادی ان هی الا فتنتک تصل بها من تشاء مقتضاسی حسبنجاه میان  
ناسده اشکار اولدی. قاضی بدر الدین البینه. بر کون خلیفه سی مصطفی نک

<sup>1)</sup> Qur'an, VI, 145.

الحکمی مقیس علیہ مقتداسی اولوب کندونک دخی حائنه تعریف اونمنی اقتضا ایدہ جکن ببلوب علی العجلہ ایزنیکدم، فرار وفسنمونی حاکمی اسفندیز بیکہ واروب اندہ دخی فرار ایتمیوب سفینہبہ سوار و فرہ دکرم، کتار و افلان و لابننی اختیار ایلدی. زہرا مقلدما موسی جلمی واسنہ سبیلہ افلان حاکمی ابلہ بنلرنده دوستلقری و ارایدی. شر اینہ مناسبت اصلی ابلہ الحکمی متجاوزت فرہ الحکمی ایلیموب حاکم مسفور دخی منسبت ذاتی انواع تعظیم و اکرام ایلدی. اول ائنادہ مصطفی خلیفندک ادببن ایلندہ خروج وفسد و الحکمی اوازہسی سلطان محمد خندان مسموع صامونی اولوب فی الحال امانہ و رومبہ صغری پادشاهی اولان شہزادہ سلطان مرادی اناطولی لشکر ابلہ عاجلہ واروب ادببن ایلندہ مریمک الحکمی وفساننی دغ اتمک ایچون مأمور بیوردی. و شہزادہ مشار ابہ ابدس ایلنہ وصولدن صکرہ ملحد مینور مطلقا ادعای عداوت و خروج ملکین تکرر و عدول ایلیمبوب مریدان مفسدین الحد و ارتداد ایلہ اوزن بیک قدر اعل فسادی جمع و شہزادہ ابلہ متحارہ و مقابلہ بہ مباشرت و ابدس ابلمی توابعندن فرہ بورون نام موضعدہ مقتلہ بہ مبادرت ایلدی. اما تنویعہ تعالی لشکر الحکام منہم و بنیاد فسادلری منہم و مریدن عوکل سورس نام ملحدلری ایکی اوچ بیک قدر مرید عنیدلری ابلہ قتل ایلدیلر. و بعینہ السیوف اولان بر جماعت کثیرہ یی اعل ایماندن وسیلہ امن ایلہ تجدید ایمان و القای کلمہ اسلام ایلہ ایفا ایلدیلر. و ملاحظہ مروردنک شہزادہ مشار الیہک یلندہ مقهور مکسور اولدوقلری ائنادہ سلطان محمد خندک سلانک غزاسی سفینہ متوجہ اولوب لیکن فتح حصار کفار مبسر اولیمبوب [Bl. 197<sup>e</sup>] عساکر مجاهدان غنائم نهب و غارت بی شمار ایلہ مفتنم اولدوقدن صکرہ اول سفردن عولت و سیروز شہرینہ رسیدہ و منہیان اخباردن شنیدہ اولدیکد قاضی بدر الدین افلاقدن خروج و استدعای تسویلات شیفانی و داعیہ ملک سلطانی ایلہ سلسترہ شہرینہ کلوب دلی اورماننک جنکلسناننہ دخول و مریدلرینی ضلالنہ دعوت ایچون روم ایلمی ایالتنک جوانب اربعدسنہ ارسال و بعض مردم سادہ دل و مفسدان منال و مضلی القاء کلمات ملحدانہ اشراب چاشنی مفسدانہ ایلہ اعتقادلرینی

افساد ونفوس خبیثه عوام کلال نعمی لذات خیوانی ومشتهیات  
 نفسانییه رخصت ویروب دیمشکه «خروج ایلین! مصطفی وکمال طورلوں بزیم  
 طوقمزدن خلیقمز وداعیمز در<sup>1)</sup>. خلقی هدایتہ دعوت ایجون کوندرمشزدر.  
 وشاره غیبیہ ایله ملک عالمده. ظهور وخروجی مریدان ومعتمدان  
 ایله حلالدر میان اتمشزدر. ومملکتنی اراده واعتقاد ایدنلره تقسیم ایلمک  
 وقوت علم وحقیقت سر توحید ایله اهل تقلیدک قوانین ملت ومذهبلرین  
 ابطال وبعض محرماتی وسعت مشرب ایله استحال ایلمک مرادمزدر» دیو  
 هر طرفه ارسال پیام فریمنده ایله زمره نفس پرستاننی بیانه جمع وشبوه  
 ملاحظه باطنیه ایله مردهسنه شرب خمور وثسق وفاجوره جسور ایلیوب  
 مدت قلیله بدر الدین مذکور اول طرفه شوکت تمام وشهره نام صاحب  
 اولوب بو فننه ملکی ودینی روم ایلنده شیوع نام بولدی. وقتاکه سلطان  
 اسلام سلانک سفرندن حین عودتده بو حادثه عجیبهیی شنیده ومتعاقبا  
 شهاده سلطان مرادک آیدین ایلنده ملاحظهیی دفع ایلدوکنک بشارت  
 خبری رسیده اولدی مذکور مصطفی نک فننه غریبهسنی استغراب وامراء  
 عظامدن بابیزید پاشایی لشکر عظیمه ایله قاضی بدر الدین بی دینک  
 دفعنه فرستاده ایلدی. قاضی مشارالیه استقلال تام وجرات تمام ایله عسکر  
 سلطانی مصاف ومقاتلیه اقدام ایلدی. اما چونکه همیشه جانب حق بظلم  
 اوزرینه غالبدر اول سرخیل مغلوب ماجاهدان اولوب میان معرکهدن کوزان  
 وتکرار لئی اورمانده پنهان اولوب مجددا بر مقدار ملحد ومفسد بی  
 ایمان باننه جمع واطهار فننه ایجون عهد وپیمان ایلدی. اما بابیزید  
 پاشا دخی تدبیرات حکیمانه ایله بعض کمسنهیی بدر الدینک اخذ  
 وقصدی ایجون اول اورمانک بعض برلرنده نهان ایلدی. ومینورلر دخی وزیر  
 مشارالیهک [Bl. 197<sup>b</sup>] تعلیمی اوزره قاضی مذکورک سلك متابعتنه منسلك  
 ومذکوری بر طریق ایله اورماندن اخراج ومحبوس ومغلول کرتنار سلاسل  
 واغلال وجزای قبایح ایله خدمت سلطانه کتوردیلر. اما مذکورک شیوه علم  
 دانشی مشهور وحل مشکلاتده منسلم جمهور اولمغله سلطان محمّد خصال  
 دخی پرسش حال ایجون علماء کزین وائم<sup>2)</sup> دینی احضار واول وقتده

<sup>1)</sup> Hier ist also auch Torlaq Hü Kemāl in Zusammenhang mit Bedr ed-din gebracht und außerdem der Ausdruck داعی gebraucht.

فضلاء دهرتون مولانا صیدا) عربی کہ ممالک عاجمدم، تدریس اہلہ معص  
قتوانہ قیلہ اوزرہ ایدی جتہ سلطنتیندن بدر الدمن بدنامہ متخلصہ  
ومعروضسنہ تعیین اولنوب مولانای مومی اندہ دخی مقدمات عقلی  
ومویدات نقلی اہلہ کلماتہ اغز و مذکوروی ایراد برخان صریح واستشہد (من  
اتاکم وامرکم جمیع علی رجل واحد برید ان یشو عمامک و بفرق  
جماعتکم فقتلوه) حدیث صحیحی طبعناجہ مقام قتلہ کنوروب اول  
محفل بر فصدللد مسٹر علما وافاضل دخی قضی مذکورہ خطاب ابدیوب  
لدبلرکہ بو مرتبہ تبخیر ومتنتہ کہ علوم شرعی و فنون عملیہ فدرسن  
ونیجہ تالیف وتصنیف معتبر صفحہ روزکارہ نکاشته قلم تحریرندو. نہ  
جرائت اہلہ تسویلات نفس شیطنانی اہلہ طریق شریعت مستفیدمن عدول  
و وادی ضلالہ دخول ونظام علم اولان قواعد شرع علم انتظامی واحکام  
حلال وحرامہ کہ نظام شرع علم انتظام ایدی. میان اسلامہ نیجہ  
روا کوردوک و بو قتنہ وفساد لمن دنیویہ اعلام عذر وخرجی مقابلہ سلطان  
اسلامہ کشدہ ایلدک. شمدی مکافاة اعمال ومجازات قبایح افعالکک  
فمواستی کندک بیان اہلہ ددکلرندہ قضی مسؤل عنہ واضل اہلہ علی  
علم نبقناجہ اول ضلالت وکمرای واضلال خلق ومناعی اغواء شیطانیہدن  
ابدی دیوب مسائل کفر وکفراندہ علمایہ تردد واشتباه کوستروب کندویہ  
بیان مسئلہ وشرح واقعی بر وجه صواب اداء کندویہ مستحق اولدوغی  
جزاسنی بر موجب شرع شریف تفصیل اوزرہ بیان ابلیبوب جرمنہ اعترافا  
ددیکہ چونکہ اطاعت امر سلطانیدن خروج اہلہ کردن مطاوعتی رفقہ  
اسلامدن کندو فعل ورضام اہلہ اخراج ایلشم. السیف محاء الذنوب  
حکملہ شمشیر سیاست انہیدیه کردن نہادہ انا نبی السیف اجرای حکم  
قضا امتناستہ رضادہ اولمشدر.

کرم جو عود بسوزند نیست کسرا جرم کہ من بدر دل خویشتن کرتارم  
خصوصت ومباحثہ بر قولہ طورمیوب [Bl. 198<sup>a</sup>] علمای حاضرہ تشویش  
مباحثہ ومکاوحدن فارغ اولوب سلطان دخی هنک عرض شریعت وسفک  
ہماء ملت ایتدوکی مقابلہسندہ عبرت عالم ایچون بردار اولمق فرمان

<sup>1</sup>) 801, v. HAMMER'S Quelle, siehe unten S. 61, 1. A.



تصا جريان صادر اولوب اب روى. اعلى الهى خاكه ريزان ايلدوكى ايچون  
 انه دخى خاكه غلطات ايلديلز. اما اموال واشيائسى اولانده احسان  
 واتباعدن ير كروه زنداقه بى قتله فرمان وبعضنى تجديد ايمان ويروب  
 عرصه ملكى ظلمت الحاددن خلاص بيوردى.

Übersieht man das öde Wortgepränge, in dem ein großer Verbrauch an Bildern und dichterischen Stellen die verschwommene Kenntnis der geschichtlichen Tatsachen notdürftig verbirgt, so wendet sich der Blick gerne der schlichten Sprache der anderen Geschichtschreiber zu, die ohne leeres Reimgeklingel und Gerede die Ereignisse schildern, wie sie auf ihren nüchternen Sinn wirkten. Idris hat deren Kenntnis um keinen Deut bereichert, auch keine neue Beleuchtung hierfür gewonnen. Erst Sa'd ed-din hat, offenbar auf Grund weiterer Quellen schriftlicher und mündlicher Art, einige neue Gesichtspunkte hinzugefügt (I. Bd. S. 199 ff.); Neschrī und besonders Idris sind daneben seine hauptsächlichsten Unterlagen. Auf ihnen fußt wiederum Şolaqzāde (S. 134—139), der vor allem Sa'd ed-din stellenweise wörtlich ausgeschrieben hat<sup>1)</sup>. Luṭfī Pascha (st. 957/1550), dessen *Tewārīḫ-i āl-i 'Osmān* weit weniger bekannt sind als sein berühmtes *Aṣaḫnāme*, lehnt sich wiederum auch in der Sprache eng an Neschrī an, ohne dabei eine neue Tatsache hinzuzufügen.

#### DER BERICHT DES LUṬFĪ PASCHA.

Trotzdem scheint es mir zur Beurteilung des Stiles Luṭfī Paschas ratsam, die auf Bedr ed-din bezügliche Stelle seines Geschichtswerkes nach der Wiener Hs. (*tewārīḫ-i āl-i 'Osmān*) H. o. 17 a, Bl. 21, 4. Z. v. o. bis Bl. 21 b. 7. Z. v. o. im Urtext und in Verdeutschung vorzulegen. Daß Luṭfī Pascha mehr schwert- als federgewandt war, hat schon J. H. MORDTMANN in der Anzeige der verdienstvollen R. TSCHUDI'schen Ausgabe des *Aṣaḫnāme* (ZDMG LXV. Bd. (1911), S. 602) betont. Man wird daher die verschiedentlichen Verstöße wider Sprachlehre und Stil nicht etwa einem sorglosen Abschreiber, sondern dem Pascha selbst zuschreiben dürfen. Der Satzbau ist besonders am

<sup>1)</sup> Die *kurrāsa* der Handschrift T. 23 (M. 1506) I, fol. 5 r der Breslauer Stadtbücherei (vgl. C. BRÖCKELMANN, *Verzeichnis der arab., pers., türk. und hebr. Hss. der Stadtbibliothek zu Breslau*, Breslau, 1903, S. 34) enthält weiter nichts als eine wörtliche Abschrift der Erzählung des Sa'd ed-din, die mit dem Druck genau übereinstimmt. C. BRÖCKELMANN hatte die Güte, mich auf die Handschrift aufmerksam zu machen, der Freundlichkeit B. MEISSNER'S verdanke ich eine von seinem Schüler Dr. H. SCHÄEDER gefertigte Abschrift der *kurrāsa*.

Anfang sehr holperig; es fehlt das Zeitwort bzw. der Nachsatz; *qatschan* ist hier nicht etwa Mittelform von *qatschmaq*, sondern das alte, jetzt noch mundartliche (europ. Türkei) Bindewort *alsə*.

وصامونه اوغلی موسی زهمنده قاضی عسکر ایکن بورکلوجه مصطفی  
انمو نذخداسی وار اندی قاجان اول غوغلاه کندوب ایدمن ایلنده فوه  
بورنه واروب اول بک خلفنه خيله مصدوقه ویردی حتی حسنا نندوبه  
بمعمر بولور دخی بولکه بنکیر نیچه ن معقول نعلر ایدوب اول ولایتده  
خيله سوکت نوتوب یاس قلدومشده بایید پشا ایلد سلطان  
مراد واروب برکلوجه ایلد بولشوب خيله جنک ایتدیلر ایکی طرفدن  
مبغنه ام قلدی عفتت برکلوجه انده پارهندی واول ولایتک تمردین  
بیروب اول ایلری صبغ ایتدیلر و مغنیسا قرینده طورلو بیودی (!) لعل  
اوندخی بر ایلی بک نورلاخله جنک وجغته ایلد ایلری اردوروب بورردی  
انلری نغدوب طورلاق بیودی لعلی نوتوب اصه قودیلر وصامونه قاضی  
اوغلی شیخ بدر النجین ازینقده اوتورمیوب اسفندیار اوغلنه واردی انده  
نوررکن برکیچه کمیه بندی اثلا ایلندن کچدی اطلاق النجین کلوب اغچ  
دکینه کیردی دخی اغچ (!) دکندن حبوب بر فتح بدبخت صوفیلری  
کوندردیم زغره اواسنده خلفی نندوبه دعوت ایده لر شمدن صکره  
بکک بنمدر تاخت بکا ویرندی اول صوفیلر زغره اواسنه کلوب خلفی دعوت  
ایدوب نیچه سی اویوب خيله حدم حشم صوفیلر یاننه جمع اولدیلر  
وموسی جلمی یاننده قاضی عسکر ایکن کندوبه نیچه ناییلر و محبلر  
وار ایلی جلمسی یاننه جمع اولوب کلدیلر صکره کوردیلر کم اشنده  
خیر یوق طاغلوب سبل کسه یاننده قلدی سلطان محمد [Bl. 21<sup>b</sup>] سالاننده  
دوشوب اکر دیورکن بو خبری اشدیچک خيله ام کوندورب زغره طرفنده  
بولوب طوتدیلر دخی سبروز سلطان محمد ایتدیلر سلطان محمد صوردیکیم  
بوننی نیچه ایدلم بونجه نسد ایتدی عجب بونی اولدرمان کناهی وارمی  
دیددی اول زمان پادشاهلری شوبله مسلمان ایدیلر که شونجلین فساک  
ایدوب عصی اولنلری اولدرمکه قیامزلدی مکر اول زمانده خلیل دبرلر بر  
اولو دانشمند وار ایلی اول فتوا و بر دیکیم قاضی حلال مالی حرام انک  
سوزیله سیروزده بردار ایتدیلر.

»Als der Şāmūna-oghlu zu Mūsās Zeiten Heeresrichter war, hatte er einen *kjaja* mit Namen Bürklüdsche Muşţafā. Als (er bei diesem Aufruhr fortgegangen?), kam er nach Qaraburun in Aidin-eli. Der Bewohnerschaft dieser Gegend bereitete er viel Ungemach; ja, er sprach sogar — Gott bewahre! — dieser (d. i. Bedr ed-din) ist der Prophet! und verübte gar manche ähnliche unsinnige Taten, gewann in dieser Landschaft viel Ansehen und erhob sein Haupt. Da zog Sultan Murād mit dem Bājazid Pascha aus, sie stießen mit dem B. M. zusammen, hatten einen gewaltigen Kampf, und auf beiden Seiten fielen überaus zahlreiche Leute. Schließlich hieb man den B. M. in Stücke, vernichtete die Aufrührer in jener Landschaft und besetzte die Gegend. Unweit Manissa aber versetzte der Jude Ţorlaq Kemāl mit ein- bis zweitausend Ţorlaq's mit Pauken und Trommelgetön die Landschaft in Aufruhr. Man drang vor, ergriff jene, und den Juden Ţorlaq Kemāl knüpfte man, nachdem man ihn erwischt hatte, auf. Der Sohn des Richters von Şāmūna, Schejch Bedr ed-din, blieb indes nicht in Isnīq, (sondern) begab sich zum Isfendijār-oghlu. Dort verweilte er eine Zeitlang, und eines Nachts bestieg er ein Schiff und begab sich in die Landschaft Walachei. Von der Landschaft Walachei aus betrat er das Aghatsch deñizi, und von A. d. brach er auf, sandte einige unselige *şūfi* in die Ebene von Zaghra, um das Volk für sich zu gewinnen (durch die Worte): »Von nun ab ist die Herrschaft mein, der Thron ist mir gegeben worden!« Diese *şūfis* kamen in die Ebene von Zaghra und forderten das Volk auf. Viele darunter ließen sich überreden, und es versammelte sich viel Anhang bei jenen *şūfis*. Auch hatte er zur Zeit, da er unter Mūsā Tschelebi Heeresrichter war, einige Untergebene (*nā'ib's*) und Freunde; die stellten sich alle ein und vereinigten sich bei ihm. Später aber sahen sie »bei seinem Werk ist nichts Gutes!«, zerstreuten sich, und kaum einer blieb. Als Sultan Mehemmed, der gerade Salonik angriff und belagerte, diese Kunde vernahm, entsandte er viele Leute; die trafen ihn in der Gegend von Zaghra, ergriffen ihn und schleppten ihn nach Seres vor Sultan Mehemmed. Sultan Mehemmed fragte: »Was sollen wir mit diesem Menschen anfangen? Der hat so vielen Aufruhr angezettelt. Ist etwa eine Sünde dabei, ihn zu töten?« Die Padischahe jener Zeit waren solch rechtschaffene Leute, daß sie selbst Aufwiegler, die derartige Verbrechen verübt hatten, zu töten sich scheuten. Aber es befand sich in jener Zeit ein großer Gelehrter, Halil (so!) nannte man ihn. Dieser gab das Gutachten »sein Blut usw.« (Vgl. S. 37, 7.) Auf dessen Ausspruch hängte man ihn in Seres auf.«

## DER BERICHT DES DUKAS.

Schon oben wurde betont — die Kenntnisnahme der osmanischen Quellen wird diesen Eindruck gewiß gefestigt haben —, daß es um die Kunde des Wesens jener Aufstandsbewegung nicht allzu gut bestellt wäre, wenn wir nicht in der Schilderung des [Johannes] Dukas für sie eine besonders wertvolle Ergänzung und Bestätigung besäßen. Besonders wertvoll deswegen, weil seine Angaben sich auf Berichte von Augenzeugen stützen und er überdies selbst ganz in der Nähe des Schauplatzes selbst war. Wohnte er doch in Phokäa, Smyrna gegenüber, wo er um 1450 dem dortigen genuesischen Podestà als Geheimschreiber diente <sup>1)</sup>. Dazu tritt als weiterer wichtiger Umstand seine unbedingte Zuverlässigkeit. »Seine Wahrheitsliebe ist zweifellos, und an Genauigkeit steht er hoch über Chalkondyles,« sagt K. KRUMBACHER von Dukas mit Recht <sup>2)</sup>. Ich gebe im folgenden eine Verdeutschung <sup>3)</sup> des Abschnittes auf Grund der von IMMANUEL BEKKER besorgten Ausgabe der »*Historia Byzantina*« (Bonnac 1834, S. III—115) <sup>4)</sup>. In der Erzählung äußert sich besonders deutlich jene »lebhafteste Anschauung und dramatische Bewegung« (K. KRUMBACHER), die man seinem in einem »temperierten« Volksgriechisch abgefaßten Geschichtswerk als besonderen Vorzug nachrühmt.

»In jenen Tagen erstand ein gewöhnlicher türkischer Bauer in der Berglandschaft, die am Eingang des Jonischen Meerbusens liegt und im Volksmunde Stylation <sup>5)</sup> geheißen wird; sie liegt im Osten der

<sup>1)</sup> Vgl. KARL KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, 2. Aufl., München 1897, S. 305.

<sup>2)</sup> K. KRUMBACHER a. a. O. S. 306.

<sup>3)</sup> Ich weiche in mancher Hinsicht von der Übersetzung K. DIETERICH's in dessen »*Byzantinischen Quellen zur Länder- und Völkerkunde*« (Leipzig 1912). II. Bd., S. 47 ff. (»*Ein türkischer Kommunist*«) ab.

<sup>4)</sup> Zum Text ist zu bemerken, daß S. 112, 14 wohl  $\acute{\omega}\varsigma \acute{\omega}\nu\zeta \xi\sigma\tau\epsilon\nu$  für  $\kappa\alpha\iota \acute{\omega}\nu\zeta \xi\sigma\tau\epsilon\nu$  zu lesen ist. S. 114, 8 ff.:  $\epsilon\theta\eta\sigma\tau\alpha\iota\tau\epsilon\varsigma \kappa\alpha\iota \chi\epsilon\theta\epsilon\tau\iota\sigma\tau\alpha\iota\tau\epsilon\varsigma$  sind wohl nominativi absoluti; Satzgegenstand sind die Turken, zu  $\pi\alpha\pi\epsilon\delta\delta\eta\tau\alpha\iota$  die Derwische. Vgl. 114, 22 ff.

<sup>5)</sup> Vgl. WILH. TOMASCHEK, *Zur histor. Topographie von Kleinasien im Mittelalter, Sitzungsberichte der philos.-histor. Klasse der Kais. Ak. der Wiss.*, 124. Bd., Wien, 1891, S. 30: »Der Kalkstock des Mimas (heute Boz dagh. FB.) endet im Norden mit der  $\text{Μέλινα}\zeta \acute{\alpha}\nu\alpha$ , türkisch Qaraburun (auf späteren Portolanen Calaborno). Die Seekarten verzeichnen nahebei die Landmarke C. Stilarì (Stilar, Stelar, Stellar)«. Auch Coriolano Cippico erwähnt in seinem Bericht über die Unternehmungen des venedigischen Seehelden Pietro Mocenigo (1472/74) »un luogo che ora si chiama Stilarì«. Vgl. G. SATHAS, *Documents inédits*, VII. Bd., S. 275. — Abbildungen der Gegend gibt A. PHILIPPSON, *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien*, 2. Heft, 172. Ergänzungsheft zu *Petermann's Mitteilungen*, Gotha 1911, Abb. 10 u. 11. Vgl. S. 46.

Insel Chios gegenüber. Jener predigte nun den Türken die freiwillige Armut und lehrte, außer den Frauen müsse alles Gemeingut sein, wie Lebensmittel, Kleider, Zugvieh und Ackergerät. »Ich«, so sprach er, »bediene mich deiner Behausung wie der meinigen, du der meinigen wie der deinen, mit Ausnahme der Frauen.« Als er das Landvolk zu diesem Glauben hingerissen hatte, suchte er sich mit List auch die Freundschaft der Christen zu verschaffen. Er gab die Losung aus, daß jeder Türke, der den Gottesglauben der Christen leugne, selbst gottlos sei. Alle seine Gesinnungsgenossen pflegten die Christen, denen sie begegneten, gastfreundlich aufzunehmen und wie Sendboten Gottes zu ehren. Er selbst aber schickte täglich Boten an die Behörden und an die geistlichen Obern von Chios und gab ihnen seine Ansicht kund, daß niemand völlig des Heils teilhaftig werde außer durch Übereinstimmung mit dem christlichen Glauben. Damals hauste auf der Insel ein alter kretischer Monch in dem Turloti<sup>1)</sup> geheißenen Kloster. Zu diesem sandte nun der falsche Priester zwei seiner Jünger, Derwische, mit geschorenem und unbedecktem Haupte, unbeschuhten Füßen, mit einem einzigen Gewande angetan, durch die er ihm folgendes zu wissen tat: »Ich lebe das nämliche Büsserleben wie du, und den gleichen Gott, dem du dienst, verehere auch ich; und ich weile bei dir, indem ich nachts lautlos (die) Wogen des Meeres überschreite.« Vom falschen Priester betört, begann der echte selbst Unsinn über jenen zu verbreiten, mit den Worten: »Als ich auf Samos weilte, führte jener mit mir zusammen ein Einsiedlerdasein. Nun kommt er jeden Tag zu mir herüber und spricht und verkehrt mit mir.« Und noch andere Wunderlichkeiten gab er in meiner Gegenwart mir, dem Schreiber, zum besten. Der obengenannte Sohn des Schischman, der von Mehmed zur Verwaltung der Landschaft eingesetzt war, brachte eine Streitmacht gegen jenen falschen Priester auf und rückte gegen ihn vor. Allein er vermochte nicht durch die Engen des Stylarion vorzudringen. Die Stylarier aber, geschlossen über 6000 Mann stark, besetzten die unzugänglichen Engpässe und vernichteten Schischman und mit ihm sein ganzes Heer. Von nun an hob die ganze Schar, die dem Bürklüdsche Mustafā (Περκλιτζιά Μουσταφᾶ) — so hieß er nämlich — anhing, gestärkt in ihrem Glauben an den Betrüger, seinen Namen über die der Propheten. Sie gaben die Weisung aus, das Haupt nicht mit der

<sup>1)</sup> Ich kann diese *monī* auf keiner der mir zugänglichen Karten wiederfinden; bekanntlich führen die griechischen Klöster meistens zwei Namen, einen nach dem Ort und einen nach dem Heiligen, dem sie geweiht sind. Vgl. etwa Λ. ΚΑΡΑΨΑ: *Τοπὸγραφία τῆς νῆσου Χίου*. Chios 1866.

zarkula (ζαρκούλα) genannten Mütze zu bedecken, nur ein einziges Gewand umzutun, unbedeckt zu leben und den Christen mehr als den Türken zugetan zu sein.

Nunmehr befahl Mehemed dem Statthalter von Lydien, 'Alī Bej, mit allen Streitkräften Lydiens und Joniens gegen die Styliarier vorzugehen. Diese besetzten abermals die Eingänge zu dem Gebirge. Und als der größte Teil der gegnerischen Heeresmacht in jene Schluchten einmarschiert war, wurde er von den Bauern völlig aufgerieben, so daß 'Alī Bej kaum in Begleitung weniger nur mit Muhe nach Manissa sich rettete. Als Mehemed von diesem Geschehnis Kunde erhielt, sandte er seinen erst zwölf Jahre alten Sohn Murād dorthin und gab ihm als Begleiter den Minister (Vertrauten) \*) Bājazid bei, mitsamt dem thrakischen Heere. Dieser bot die ganze Streitmacht Bithyniens, Phrygiens, Lydiens und Joniens auf und brach mit starken Kräften in jene unwegsamen Gegenden ein. Wer da in den Weg kam, ward schonungslos niedergemäht, Greise und Kinder, Männer und Frauen. Kurzum, jedes Alter wurde unbarmherzig hingeschlachtet, bis man zu dem Berg selbst vordrang, den die Derwische (eigentlich »Einröcke«, *monochitones*) zur Festung gemacht hatten. Es ward erbittert gekämpft, wobei unzählige Krieger Murāds fielen. Schließlich aber ergaben sich die Derwische samt dem falschen Priester. Sie wurden ergriffen und gefesselt nach Ephesos geschleppt. Dort fand man indessen jenen Betrüger, nachdem man ihn mit allerhand Martern gefoltert hatte, unerschütterlich und nicht von seinem Wahn abzubringen. Man band ihn an ein Kamel auf ein Kreuz gespannt, mit ausgebreiteten Händen, mit Nägeln auf dem Brett<sup>3)</sup> befestigt und ließ

\*) Gemeint ist das pers.-türk. Wort *zar-kulāh* (زرکله); vgl. darüber J. v. HAMMER, *Geschichte des osm. Reiches* I, 179, 596; ferner DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis* I, 458 (Lugd. Batav., 1686) und JOH. LEUNCLAVIUS, *Pand. Histor. Turc.* cap. 21, S. 120. Vgl. dazu DUKAS, 23. Abschn., S. 134, wonach man zwischen weißer (λευκόχροα) und purpurner (ποικίλοβαφεα) zarkula bei den Osmanen unterschied.

2) Der Ausdruck μεσάζων wurde teilweise mißverstanden. Vgl. die ital. Übertragung bei BEKKER (der einfach »mesazonta« sagt) a. a. O. S. 409: mesagio (mit Anlehnung an das ital. »messaggio«?). Noch K. DIETERICH a. a. O. II, 48, 10 gibt ihn mit »der schon in mittleren Jahren stand«, wieder! In Wirklichkeit bedeutet er »Mittelsperson, Zwischenträger, Vermittler«, dann aber »Minister«. J. v. HAMMER hat ihn ganz gut mit dem türk.-arab. »mäbejindschi« verglichen (*Gesch. des osm. Reiches* I, 636), mit dessen Sinn er sich buchstäblich deckt, freilich zu Unrecht eine Übersetzung des türk. Ausdruckes ins Griechische vermutet. In späterer Zeit sehr häufig (vgl. z. B. PHRANTZES 200, 22; 230, 17), findet er sich schon bei früheren byzant. Schriftstellern, wie ja ähnliche Begriffe auch andere Sprachen haben (vgl. das lat. internuntius!). Vgl. dazu J. v. HAMMER, *Staatsverwaltung*, II. Bd., S. 58. Ferner DUKAS, S. 227, 14 ff.

3) *σάβη*, ein Strafholz, an das die Verbrecher angebunden, auch wie an ein Kreuz angenagelt wurden, findet sich schon bei Herodot VII, 33, IX, 120 erwähnt.

ihn im Triumph mitten durch die Stadt tragen. Seine Anhänger aber, die die Irrlehren ihres Meisters nicht abschwören wollten, wurden vor dessen Augen insgesamt niedergeschlagen<sup>1)</sup>. Aus ihrem Munde vernahm man nur die Worte »*dede sulṭān, erisch*«<sup>2)</sup> (τετὲ σουλταν ἐρίης), das heißt: »Vater Sultan, komme herbei!« Unter diesen Rufen erlitten sie freudig den Tod. Eine Zeitlang war übrigens unter seinen Anhängern die Ansicht verbreitet, er sei nicht tot, sondern lebe noch. An diesem Wahn hielt auch jener Mönch fest, mit dem ich über diese Geschehnisse sprach. Als ich ihn nämlich befragte, was er davon halte, gab er mir zur Antwort, jener sei gar nicht gestorben, sondern auf die Insel Samos hinübergezogen und führe dort sein altes Leben weiter. Ich schenkte indessen diesem Unsinn weder Glauben noch machte ich mir darüber Gedanken. Bājazid zog nun mit dem jungen Murād durch Asien und Lydien und ließ alle Türkenmönche, die er, in freiwilliger Armut lebend, antraf, unter Foltern hinrichten.«

### ZUSAMMENFASSUNG.

Soweit diese Quellen. Versuchen wir aus ihnen ein ungefähres Bild der ganzen Vorgänge sowie der äußeren und inneren Merkmale der Lehre Bedr ed-dīn's zu gewinnen!

Der Schejch, so hörten wir, war, wohl noch im Sommer 1413, mit einem ansehnlichen Gehalt im weltabgeschiedenen Isnīq zur Ruhe gesetzt worden. In der Stille dieses kleinasiatischen Städtchens mögen dann seine schriftstellerischen Arbeiten ihren Fortgang genommen haben, mag er tätig für die Verbreitung seiner Glaubensanschauungen gewirkt haben. Zu denen, die sich ihm wohl schon früher mit Leib und Seele verschrieben hatten und vermutlich mit ihm die Verbannung teilten, gehört jener Bürklüdsche Muṣṭafā, der in der Bewegung dann eine so führende Rolle spielen sollte. Was nun zunächst den Namen belangt, so ist er mit Sicherheit nicht Börek-lüdsche<sup>3)</sup> oder gar »Böräklidji«, wie die »*Enzyklopädie des Islam*« II,

<sup>1)</sup> Vgl. dazu JRAS. XXXIV. Bd (1902), S. 42—43, wo der Tod des Assassinen Ahmed b. Aṭīš in Isfahān geschildert wird: »His hands were bound, and mounted on a camel, he was paraded through the streets of Isfahan, where more than hundred thousand men, women, and children turned out to see him, pelling him with dirt and dust, and mocking him in scornful ballads. . . Then he was crucified for seven days, and, so he hung there, they fired arrows at him, and afterwards burned his body.«

<sup>2)</sup> Vgl. über diese Worte S. 4 und 70.

<sup>3)</sup> Diese Schreibung geht offenbar auf J. v. HAMMER zurück. »*borek*« heißt »Kuchens«, »*bürk*« aber »Kappe, Mütze« (vgl. J. v. HAMMER, *GdOR*. I, 90), ein altes, gemeintürkisches Wort (vgl. W. RADLOFF, *Vers. eines Wb. der Tspr.* IV; 1302, 1397, 1699, 1887, Ewlijā III, 358, 6), so daß also »*bürklüdsche*« etwa der »kleine Kappenmann« bedeutet.

416 will, sondern Burklüdsche zu lesen. Dafür spricht einmal die von Dukas überlieferte Form Ἰσραλκλῆζια (S. 111), und schon der alte HANS LÖWENKLAU hat die türkische Form richtig mit »Burgluze« (vgl. cap. 79 ff. der *Annales*, ed. altera, Francof. 1596, S. 23) wiedergegeben. Von seinem Vorleben schweigen die Berichte, doch wird er stets als »ketjudae«, »skjaja«, also etwa als »Sachwalter«, »Hofmeister« (LÖWENKLAU) Bedr ed-dīn's bezeichnet, da dieser noch als Heeresrichter von Rumelien Dienst tat. Auch über seinen Bildungsgrad ist nichts bekannt, doch ist anzunehmen, daß die Worte βιώτης καὶ ἄγροικος bei Dukas diesem nicht völlig gerecht werden. Man wird in ihm am besten einen jener Sendlinge (dā'i, Berufer, Einlader, vgl. EI., I, 933) sehen, deren Treiben AUGUST MÜLLER im ersten Bande seines Werkes »Der Islam im Morgen- und Abendlande« (Berlin, o. J.) auf S. 589—590 so überaus anschaulich geschildert hat. Soviel steht jedenfalls fest, daß Bürklüdsche Muṣṭafā, vermutlich im Frühjahr 1416, sich nach dem westlichen Kleinasien in die Landschaft Aidīn begab und dort für die Lehre seines Herrn und Meisters zu werben begann. Die Zahl derer, die sich ihm anschloß, ist abweichend überliefert, doch ist anzunehmen, daß sie 5000 überschritt. Der Zulauf muß stark und anhaltend gewesen sein, und Muṣṭafā war sich wohl seiner Sache sicher, als er Aidīn verließ und sich nach Qaraburun, jener Halbinsel

ὑπέεργθε Χίους παρ' ἠνεμόεντα Μίμαντα

» . . . . im Osten von Chios, am Fuße des stürmischen Mimas«  
(Homer, *Od.* III, 172).

begab.

Dort war gleichsam sein Hauptquartier, ein unwegsames, leicht zu verteidigendes Stück Erde, wenn man an der engsten Stelle des Vorgebirges sich etwa zur Wehr setzte. Von hier aus suchte er nun Fühlung mit der weltlichen und geistlichen Obrigkeit von Chios, das damals unter Genuas Oberherrschaft stand. Welch tiefere Gründe für diese Anbahnung von Beziehungen vorlagen, bleibt unklar. Wir erinnern uns, daß schon Bedr ed-dīn einmal auf der Insel weilte, allerdings, so melden die muslimischen Berichte, um den *re'īs* der Insel

Daß *Bürklüdsche* zu lesen ist, geht außerdem aus der hsl. Überlieferung hervor, wo mehrmals ausdrücklich بوركلوچه (mit *damma* und *dschezme* in der 1. Silbe) geschrieben steht. Ganz falsch ist natürlich der an sich denkbare Name »*Jüreküdsche*«, wie ihn der Stambuler Druck des 'Āschiqpaschazādē S. 90 ff. gibt, was der »kleine Beherzte« besagen würde. Diese Schreibung findet sich übrigens schon vorher z. B. im *Naqd ul-tawārīh*, Stambul, o. J., S. 415. — Wie ich sehe, scheidet J. v. HAMMER gar nicht zwischen *bürk* und *börek*; vgl. *GdOR.* I, 90 und VII, 201.



zum Islam zu bekehren. Die Vermutung liegt nahe, daß der Scheich selbst damals bereits Verbindung mit den dortigen Christen suchte und die geschäftige Einbildungskraft der islamischen Schriftsteller daraus ein Wunderwerk (*karāma*) Bedr ed-din's machte. Wie dem auch sei, das ketzerische Treiben muß bald bedrohliche Formen angenommen haben und dem Großherrs zu Ohren gedrunken sein. Er scheint zunächst ihre Macht wesentlich unterschätzt zu haben; denn weder Schischman noch der Statthalter von Şaruhan und Aidin, 'Ali Bej vermochten Muştafā und die Seinen niederzuzwingen<sup>1)</sup>. Die doppelte Niederlage mahnte den Sultan zu tatkräftigeren Maßnahmen. Sein alter Vasall Bājazid Pascha<sup>2)</sup>, in dem er in schweren Tagen einen erprobten Berater und Helfer gehabt, erhielt die Weisung mit dem jungen Thronfolger Murād, der im fernen Amasia die Statthalterwürde bekleidete, ein Heer aus allen Teilen des Reiches aufzubringen und gegen die Neuerer mit allen Mitteln und eiserner Härte vorzugehen. Wie es ihm nach vielen Verlusten, die selbst die osmanischen Quellen eingestehen, schließlich gelang, ihrer Herr zu werden, hat Dukas mit besonders lebhaften Farben dargestellt. Muştafā ward ergriffen und, wie die türkischen Berichte besagen, gleich in Stücke zerrissen, nach Dukas aber nach Ajasoluq<sup>3)</sup> gebracht, dort ans Kreuz geschlagen und öffentlich zur Schau gestellt. Von dieser Todesart wie über die seltsamen Worte, unter denen Muştafās standhafte Anhänger frohen Muts ihr Leben dahingaben, wird noch die Rede sein. Bājazid Pascha aber suchte die Lande ab und rottete ohne Erbarmen alle aus, die sich zur neuen Lehre bekannten. Dabei wird eines Mannes namentlich gedacht, jenes »Torlaq Hū Kemāl«, der in Manissa etwa 1000—2000 Leute um sich geschart hatte. Über ihn wie über seine Zugehörigkeit zu Bedr ed-din's Anhang verlautet nichts. Dennoch verlohnt es sich, bei seiner Person etwas zu verweilen, weil sie ein besonders deutliches Beispiel für die bekannte Tatsache liefert, daß sich aus kleinen Versehen oft größere geschichtliche Irrtümer ergeben können. Was zunächst den Namen betrifft, so wird er in den greulichsten Verrenkungen überliefert. Während die älteren Quellen fast stets »Hū dīn« als vermutlich einzigen Kern des ganzen Namens haben,

<sup>1)</sup> Es ist gewiß bezeichnend, daß die osmanischen Berichte die zweimalige Niederlage der Soldaten des Großherrs mit Stillschweigen übergehen.

<sup>2)</sup> Mehmed verdankte Bājazid Pascha sogar den Thron, da ihn dieser aus dem Schlachtgetümmel von Angora in Sicherheit brachte. Er war um 816 Beglerbeg von Rumelien und später, vor seinem Nebenbuhler Ibrāhim Pascha, Großwesir des Reiches.

<sup>3)</sup> JORGA hat in der falschen Meinung, daß Palatscha, das bekanntlich an Stelle des alten Milet steht (vgl. I, 323), = Ephesos sei, ihn nach Palatscha schleppen lassen. Vgl. I, 141 dagegen.

weisen drei von den angezogenen Handschriften (vgl. oben S. 32) die Form *يهودی*, *jehūdī* auf<sup>1)</sup>, in der wir jedoch eine offenbare Verlesung aus *هو من* werden sehen dürfen. Şolaqzāde hat ihn, man möchte meinen aus Witz, zu *خودبین* *hodbīn* verstümmelt (*ta'riḫ* S. 135), was bekanntlich im Persischen »selbstsüchtig, stolz, dunkelhaft, hoffärtig« bedeutet; ebenso unrichtig ist dann auch sicher die Schreibung »*hūd ben kemāl*«, der wir bei Sa'd ed-dīn (I, 298) begegnen. Schließlich wäre noch der Wiener Hs. 985 zu gedenken, wo *هو* überhaupt fehlt. Was der Name besagt — etwa »ER ist *dīn*? —, bleibt wohl für alle Zeiten ein Rätsel. Immerhin, J. v. HAMMER (I, 378) hat seinen Träger zum Juden gestempelt, ZINKEISEN (I, 479) ist vorsichtiger, JORGA (I, 376) schweigt überhaupt davon. Dagegen hat noch der ungenannte Verfasser in der *Enz. des Islam* II, 416 daraus für die Bewegung den Schluß gezogen, daß »sich auch Juden und Christen daran beteiligten«, freilich auch gemeint, daß der Name »wenig jüdisch« klingt<sup>2)</sup>. Das Bedenklichste hat v. HAMMER's Irrtum indessen damit gezeitigt, daß jener Persönlichkeit in der Geschichte der Juden in der Türkei gleichsam eine, wenn hier auch unerfreuliche Rolle zugeteilt wurde, wie M. FRANCO's »*Essai sur l'histoire des israélites de l'Empire Ottoman*« (Paris 1897, S. 30, wo auf die französische Übersetzung des HAMMER'schen Werkes II, 181 ff. verwiesen wird) und schließlich das hebräische Werkchen des SALOMON A. ROZANES, »*Dibre jeme Israel be-Togarma*« (Husiatyn 1907, I. Tl., S. 15), recht deutlich beweisen. Was im übrigen die beiden anderen Beinamen »*şorlaq*« und »*kemālī*« belangt, so lassen sich über sie gleichfalls nur Vermutungen äußern. »*şorlaq*« ist ein altes türkisches Wort, das ursprünglich wohl die Bedeutung »nackt« hatte, woraus sich dann die weiteren wie »nicht angekleidet«, »jung«, »bartlos«, »Neuling«, »Füllen« entwickelt haben mögen. Nun bezeichnet aber »*şorlaqlar*« eine Derwischsekte, der wir in abendländischen Reiseberichten zum erstenmal

<sup>1)</sup> Vgl. *Qāmūs ul-a'lām* von Sāmī I, 1254 c, wo noch die Form *حوت* (*hūt*) steht; vgl. EI, II, 416: *Hut*, sowie ZENKER, II, 944: *hūd* = Juden.

<sup>2)</sup> Wie ich nachtraglich hore, hat ABRAHAM DANON in der von ihm geleiteten, nunmehr eingegangenen spaniolischen Zeitung *El Progreso*, Adrianopel 1888, ausführlich über diesen Kemāl gehandelt. — *kemaliko* (über diese Bildungen vgl. Ewlijā III, 121, oben) ist nach J. H. MORDTMANN ein häufiger spaniolischer Judename, zumal in Salonik.

<sup>3)</sup> Vgl. W. RADLOFF, *VWT* III, 1186; *Schejch Sülejmān Efendī's ğagal-osman*. *Wörterbuch*, hrsg. von IGN. KÚNOS, Budapest, 1902, S. 194. Die Grundbedeutung von *torlaq* ist wohl »unwissend«, »unerfahren«, »wild«. Dies erhellt aus der Zeitwortableitung *torlan-* (RADLOFF) »wild«, »unbändig«. Hieraus ist zu schließen, daß *torla-q* eine Zeitwortableitung von \**torla-* ist, wie *qatschqalaq* »hin und her laufend« von *qatschqala-* »hin und herlaufen«, *jumschaq* »weich« von *jumscha-* »weich werden« usw. Vgl. dazu GABRIEL BÁLINT, *Kazāni-tatār nyelvtár*, Budapest, 1875, S. 3.

bei GIOV. ANT. MENAVINO in dessen oben S. 19, I. A. genanntem »Tratato«, in der Folge aber bei einer Unzahl weiterer Wandererzählungen begegnen, die sich indessen hier alle auf MENAVINO's Angaben stützen. So hat unter Dutzend andren jener NICOLAS DE NICOLAY alle Angaben, die der Genuese über die türkischen Mönche macht, wörtlich abgeschrieben, und sein vielgerühmter Bericht kann hierfür wenigstens nicht mehr den Wert einer ursprünglichen Quelle beanspruchen, den man ihm so gern, vorab in Frankreich und England (vgl. E. J. W. GIBB, *Hist. of Ott. Poetry* I, 357 a), angewiesen hat 1). Der Versuchung, jenen Hū dīn einfach als Mitglied dieser Sekte anzusprechen (vgl. *برايکی طورلغله* im Text des Anonymus) zu widerstehen, legt indessen die Tatsache nahe, daß »kemālī« (vgl. Şolaqzāde, S. 135, 10: كماليلر, »kemāliler«) 2) einen ähnlichen Sinn zu haben scheint. LÖWENKLAU, der übrigens hier auch fast wörtlich MENAVINO folgt, führt die »huggiemales« (*Pand. Hist. Turc.*, c. 171, S. 188, *Neue Chronica* S. 332: Huggiemallar) ausdrücklich als Sekte an. Geht man indessen der Vorlage nach, so findet man dort die Schreibung »giomailer«, bei N. DE NICOLAY aber »geomaliers«, was bei den beiden Romanen aber eher ein »dschemālī« als »kemālī« erschließen läßt. Man darf daher annehmen, daß LÖWENKLAU eben mit Bezug auf jenen »Hū Kemāl«, wie er ihn heißt, jene neue Sekte folgerte und ihr den Namen dieses vermeintlichen Gründers gab 3). Genug davon.

Während also Muştafās Werbungen offenbaren Erfolg zeitigten,

1) NICOLAS DE NICOLAY, »*Navigations et pérégrinations*« (oft verlegt und übersetzt: Lyon 1568, Antwerpen 1576, 1577, 1586; deutsch: u. a. Antorff 1576) enthalten gute früber einmal falschlich dem Tizian zugewiesene Stiche, darunter solche der vier Derwischarten. Eine Abbildung des (!) »Torlaces Dervisius« findet sich bei J. J. v. BOISSARD, »*Vitae et icones Sullanorum*«, Francof., 1596, S. 95.

2) Der Beachtung wert ist die Tatsache, daß die hsl. Überlieferung mehrmals die Form »kemālī« (nicht Akkusativzeichen!) hat, womit also fast die Zugehörigkeit ausgesprochen sein könnte. Vgl. die »*Kemalisten*« von 1920!

3) LÖWENKLAU's offener Irrtum hat sich bis ins 18. Jahrhundert hinein verschleppt; denn noch in ZEDLER's *Großem Universal-Lexikon* XXII, S. 297 werden die »Huggiemaller« genannt. — Zu bemerken wäre hier noch, daß LOWENKLAU als andere Bezeichnung der »Torlaqlar« den Namen »Durmischler« anführt. Wenn man ihn nicht etwa mit jenem Durmusch-dede in Verbindung bringen will, der, halb irrsinnig, zu Rūmili Hışār eine Zelle bewohnte und von den vorbeifahrenden Schiffen um Rat befragt wurde, im übrigen aber im Rufe der Heiligkeit bei der Bevölkerung stand (vgl. Ewlijā I, 454, 455, bes. 458, 459, dazu *hadīqat ul-dschewāmi*, II. Bd., S. 125 ff., doch lebte darnach Durmusch-dede wohl später), muß er wohl ungeklärt bleiben. Bei dieser Gelegenheit sei dann noch auf die Tatsache verwiesen, daß im Anschluß an Angaben des Marino Bec(h)ichemi aus Skodra in Albanien bei den Nachschreibern und Übersetzern des MENAVINO (auch bei LOWENKLAU) die Bemerkung sich findet, die Torlaqlar seien jener Derwischorden gewesen, der vom Sultan mit Feuer und Schwert ausgerottet wurde.

verließ Bedr ed-dīn auf die Kunde hiervon den Ort seiner Verbannung und begab sich nach Sinöb zu Isfendijār. Nach kurzem Aufenthalt bei diesem alten Erbfeind des Hauses Osman brachte ihn ein Schiff über das Schwarze Meer nach der Walachei, zu Mircea, dem jeder willkommen war, der zu den Gegnern der osmanischen Macht zählte.

Daß der Scheich sich mit ihm ins Benehmen setzte, erscheint zweifellos, wenn auch die alten Quellen hierüber schweigen. Sa'd ed-dīn und Şolaqzāde bezeugen sie dafür ausdrücklich (I, S. 297 bzw. S. 134, 10 v. u.). Sein erstes Ziel war nach diesen beiden Quellen Silistr(i)a an der Donau, dann wandte er sich in das südlich davon liegende Waldland, das nach den osmanischen Berichten »Aghatsch deñiz(i)«<sup>1)</sup>, nach andern, neueren »Deli orman«, »Narrenwald« hieß. Die Bezeichnung ist denn auch heute noch einem Landstrich geblieben, der sich von Ražgrad etwa in südöstlicher Richtung am Nordhang des Balqans entlang zieht. Hier hauste Bedr ed-dīn mit den Seinen, die alle Berichte ausdrücklich als »şifā« und als »mürīd« bezeichnen, von hier aus setzte er sich mit Bürklüdsche Muşafā ins Benehmen (ein deutlicher Beweis für die zielbewußte Ordnung!), von hier aus entsandte er schließlich seine Boten in die umliegenden Gebiete, vor allem jenseits des Balqans in die Ebene von Zaghra. Dort erinnerte man sich noch gut des wohlthätigen Heeresrichters von Adrianopel, der vielen mit Verleihung von Lehen und sonstigen Beweisen des Entgegenkommens gefällig gewesen war. Seine Hoffnung, gerade aus diesen Kreisen Anhänger zu gewinnen, täuschte ihn offenbar nicht. Denn der anfängliche Zustrom scheint nicht gering gewesen zu sein. Bedr ed-dīn's Treiben konnte demnach nicht lange verborgen bleiben, um so weniger als Sultan Mehemmed nicht allzuweit von diesem Schauplatz, in Scres, jenseits des Rhodopegebirges, zu Felde lag, in der Absicht, den falschen Muşafā in Salonik einzuschließen und ungefährlich zu machen. Der qapudschi baschi Elwān Bej<sup>2)</sup> ward beauftragt (Şolaqzāde S. 135, 9 v. u.), gegen die Aufrührer vorzugehen. Er hatte leichtes Spiel, wie es scheint; Verrat und Unmut über den Scheich, dessen Verheißungen manchem wohl zweifelhaft erschienen

<sup>1)</sup> Aghatsch Deñizi, wörtlich »Baummeer«, ist eine nicht seltene Bezeichnung für große Waldungen, Urwald. So heißt heute noch ein großer Wald bei Ismid im nō. Teil der Halbinsel Qodscha-eli so, außerdem an der Südküste des Schwarzen Meeres eine baumreiche Landschaft. Vgl. 'Alī Dschewād, *Dschografija lughati*, u. d. W.; Sāmī bej, *Qāmūs ul-a'lām* I, S. 224. Vgl. ferner J. PH. FALLMERAYER, *Geschichte des Kaisertums Trapezunt*, München, 1827, S. 294.

<sup>2)</sup> Elwān Bej, in dessen Familie das Amt des Oberstruchsessens (*İschāschnegir baschi*) erblich war, war eine bei Mehemmed angesehenere Persönlichkeit; er diente noch unter Murād, vgl. v. HAMMER I, 418 ff.

sein mögen, taten das ihre. Von seinen eigenen Leuten ward er den Kriegern des Großherrn ausgeliefert und nach Seres vor den Sultan geschleppt. Man nahm ihn in strenges Verhör. Die größten Gesetzesgelehrten, die im Hoflager versammelt waren, wurden um ihre Meinung befragt und ebenso Mewlānā Burhān ed-dīn Ḥaidar ben Muḥammed<sup>1)</sup>, der kurz vorher aus seiner persischen Heimat Herāt an den Sultanshof gekommen war. Sein Gutachten (*fatwā*) »qani ḥalāl, māli ḥarāmdir«<sup>2)</sup> gründete sich auf eine Ḥadis-Stelle<sup>3)</sup>, deren Wortlaut Idrīs überliefert (vgl. Sa'd ed-dīn I, 299, 5 v. u.) من اتاكم وامركم<sup>4)</sup> جميع على رجل واحد يريد ان يشق عصاكم<sup>5)</sup> و يفرق جماعتكم فاقتلوه »Wer, während eure Sache einig ist unter der Führung Eines Mannes, zu euch kommt mit der Absicht eure Einigkeit zu zerstören und eure Gesamtheit zu zerstreuen, den tötet.« So mußte Bedr ed-dīn am Galgen mitten auf dem Marktplatz von Seres die Kühnheit seines Unternehmens mit einem schimpflichen Tode büßen<sup>6)</sup>. Seine Habe

<sup>1)</sup> So lautet der Name, nicht »Said«, wie v. HAMMER I, 378 (nach Idrīs) will (was mit Rücksicht auf seine Bemerkung gegen V. BRATUTTI'S »unverantwortliche Auslassung« auf S. 636 etwas komisch wirkt). Burhān ed-dīn Ḥaidar verfaßte mehrere Werke, darunter eine Erläuterung zu Ḥaṭīb's (st. 739/1338) *idāhī fī 'l-ma'ānī wa 'l-bajān*, zu Zamaḥschari's Qor'an-Kommentar *kaschschāf 'an haqā'iq* sowie eine Erklärung der *sirādschīja*. Er starb 830/1427 und hinterließ einige Schüler, von denen Mollā Ḥosrew und Kāfijedschi Mehmed Efendi die bekanntesten sind. Vgl. Ṭaschkoprüzāde, Übers. des Medschdī S. 83. Mewlānā Ḥaidar war selbst Schüler des großen Rechtsgelehrten Sa'd ad-dīn Mas'ūd b. 'Omar al-Taftāzānī (st. 792/1390). Vgl. BROCKELMANN, II, 215.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu MAXIMILIAN ENGER, »*Maverdu constitutiones politicae*«, Bonnae 1853, S. 99 über die Unverletzlichkeit der Guter im Islam; der Satz لا يُغْتَم مَالُهُمْ findet sich auch bei anderen Rechtsgelehrten.

<sup>3)</sup> Diese Überlieferungsstelle, die sich im *ṣaḥīḥ* des Muslim im *kitāb al-amāra* (IV, 285 der Ausgabe mit der Erläuterung Nawa wī's, Kairo, 1283) findet, richtet sich gegen Anstifter von politischen Umwälzungen, die gegen die Würde des einen anerkannten Gemeindeführers (*amīr, imām, ḫalīfa*) zielen. — Völlig falsch ist natürlich die Verdeutschung, die v. HAMMER I, 636 gibt.

<sup>4)</sup> امر = Sache, besonders bezogen auf das staatliche Leben, so daß man es fast mit Staat übersetzen könnte.

<sup>5)</sup> شق العصا, eigentlich »den Stab zerbrechen«, bedeutet immer die Übereinstimmung zwischen den Teilen eines Ganzen zerstören. Vgl. I. GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam* S. 230.

<sup>6)</sup> Ṭaschkoprüzāde, übers. von Medschdī, führt einige Begleitumstände des Todes an (S. 73, am Rande): منقول لمدرکه شیخ حضرت لری سیاست مملکتہ و اردقده: «بکا بر سہل زمان امان و بیک! آبدست اولوب ایکی رکعت نماز قلایم» دیو اجازت الوب اداء مرام ایلدکدنصکره کبار مشایخ عدتی اوزره بدنندن

wurde gemäß dem *setwâ* an die Hinterbliebenen verteilt, sein Leichnam von seinen Jüngern abgenommen und in Seres beigesetzt. Noch heute zeigt man im Westviertel des mazedonischen Städtchens sein Grab<sup>1)</sup>. . . . . Als sich Bedr ed-din's Todestag zum 500. Male jährte, dröhnte in die stille Einsamkeit seiner Ruhestätte der Donner der Geschütze.

Im Anschluß an diese Darstellung muß billigerweise gleich die Frage entschieden werden, in welches Jahr die geschilderten Ereignisse fallen. Der Versuch, eine zeitliche Feststellung hierfür zu gewinnen, ist bereits von J. v. HAMMER (I, 635) sowie von J. W. ZINKEISEN (I, 481, Anm.) unternommen worden. Wenn beide zu einem fast richtigen Ergebnis gelangen, so ist dies einem glücklichen Zufall<sup>2)</sup>,

منسلخ اولوب جسدی میت کبی ساقط اولدی. «مرحومک جسدینی او  
شرح شریف یرینی بولسون!» دیو محمل مأموره صلب اتندلر

Darnach müßte also Bedr ed-din etwa vorher einem Schlaganfall erlegen sein. Die Angaben stammen aus den *'Uqūd al-nasīha* des Ibn 'Arabschāh, der übrigens bei Isfendijār mit Bedr ed-din gelegentlich eines *medschlis* zusammengetroffen war. Ibn 'Arabschāh war also, wie schon oben S. 20 angedeutet, genauer mit dem Scheich bekannt, und die Auffindung seiner Selbstbiographie wäre schon mit Rücksicht auf eine weitere Klärung dieses Falles von größtem Belang. Es steht zu vermuten, daß sie in irgendeinem Sammelband (*medschmū'a*) auf einer der Stambuler Büchereien liegt.

<sup>1)</sup> Vgl. Petros N. Papageorgiu in der *Byzantin. Zeitschrift*, III. Jahrg., Leipzig 1894, S. 294: «ὁ ὁ τάφος κείται ἐν Σέφραις ὁριζῶν». Dort steht weiter (ich gebe die Verdeutschung des neugriechischen Textes): »Zum Schluß erwähne ich das an derselben Ostmauer liegende Grab des Δεφδίν, türkisch *derwisch-buñar*(?) [also eigentlich »Derwisch-Brunnen«] und das außerhalb der Nordwestmauer gelegene, gewöhnlich Mewlane (Μέζ-ἵαβε), türkisch *mewlāwī-hāne* [vgl. *zahwé* = *qahwe-hāne*] genannte Haus der bekannten Sekte, wie eines auch in Salonik außerhalb der Nordwestmauer liegt.« Bei dieser Gelegenheit verweist der Verf. auf EDMONDO DE AMICIS, *Costantinopoli* (franz. Übersetzung, Paris, 1883, S. 403), eine seltsame Naivität. — In Seres ist übrigens ein Stadtviertel heute noch nach »Bedr ed-din bej« (Βεδρεδδίν μπεϊ) benannt. Leider macht P. N. Papageorgiu keine näheren Angaben über Grab und Kloster. Ob der russische (?) Nachtrag zu dieser Abhandlung von A. Papadopoulos-Kerameus im I. Jahrg. (Petersburg 1894), S. 673 bis 683 der *Vizantijskij Vremennik* hierüber etwas bringt, ist mir unbekannt. Auch die alten Reisewerke, von denen für diese Gegend wohl heute noch das beste und ausführlichste das von ESPRIT-MARIE COUSINFRY (1747—1833), *Voyage dans la Macédoine* (Paris 1831, 2 Bde.) sein dürfte, schweigen sich darüber aus.

<sup>2)</sup> Das Hauptbeweisstück liefert sowohl v. HAMMER wie ZINKEISEN ein vom Jesuiten MARC-ANTOINE LAUGIER (1713—1769) überlieferter Bericht des Admirals Loredano über die von ihm gewonnene Seeschlacht bei Gallipoli am 29. Mai 1416, wonach der osmanische Admiral das Erscheinen einer türkischen Flotte in diesen Gewässern mit der Besorgnis begründet und entschuldigt, daß der Empörer Muşafā Truppen übersetzen möchte. Beide haben die Meinung geäußert, daß hier nur Bürklüdsche Muşafā in Frage komme, da der sog. falsche Muşafā erst viel später aufgetreten sei. ZINKEISEN hat überdies, wovon bei

nicht aber einer wirklichen Zeitermittlung zuzuschreiben. Ihre Berechnungen stützen sich auf die in allen Berichten wiederkehrende Mitteilung, daß Mehemmed sich damals gerade zur Belagerung von Salonik anschickte, ferner auf die von Dukas überlieferte Angabe von Murāds Alter. Die höchst wertvollen Urkundenveröffentlichungen, die JOSEF GELCICH und LUDWIG V. THALLÓCZY 1887 zu Budapest unter dem Titel »*Raguza és Magyarország összeköttetéseinek oklevéltára*« unternommen haben, geben uns jetzt die Mittel an die Hand, eine einwandfreie und ziemlich nahe Zeitbestimmung zu treffen. In einem Schreiben vom 25. Dezember 1416 (S. 265) heißt es u. a.: »ad presens nullus exercitus est in regno Bosne et Rasie (= Rasciae, Serbien), quia eorum (nämlich »Teucrorum«, wie es dort stets für »Türken« heißt) imperator est occupatus Salonichi circa obsidionem fratris ipsius, qui erat in Vlachiä, cui imperator Constantinopolitanus (nämlich Emanuel von Byzanz) favorem exhibet.« Daraus ergibt sich also mit Sicherheit, daß Salonik, wo der flüchtige *döcme Muştafā* bei dem Zwingherrn Andronik Aufnahme gefunden hatte (vgl. N. JORGA, *Gesch. des rumän. Volkes*, I, 302, Gotha 1905), zu Winterbeginn des Jahres 1416 belagert wurde. Diese Bestimmung wird in erwünschter Weise durch den Umstand gesichert, daß Murād damals tatsächlich gerade 12 Jahre zählte, eine Angabe, der als einer ungefähren an sich nicht allzuviel Gewicht beizumessen wäre, wenn sie etwa um einige Jahre abwicke. Murād II. ist indessen nach Hād-schī Ḥalīfa, *Taqwīm et-tewārīḥ*, Stambul, 1146/1733 i. J. 806 h (beg.

LAUGIER nichts zu lesen ist, ohne weiteres angenommen, daß die Truppen »nach Europa« übergesetzt werden sollten (I, 481, A). Nun verbreiten die ragusäischen Urkunden auch über dieses Ereignis, wenigstens über den Zeitpunkt, helles Licht. Unterm 18. August 1415 meldet nämlich ein Bericht (S. 251): »... duo barones imperatoris Teucrorum aufugerunt ab eo ad fratrem suum Mustapha, qui moratur in Vlachia et exinde exierat cum dictis baronibus et depredatus fuit in contrata Bulgarie.« Wenn auch das nachfolgende gewissenhafte »que tamen non sunt nobis certa« zur Vorsicht gemahnt, so kann sich dies höchstens gegen die dargestellten Einzelheiten, unter keinen Umständen gegen die unbezweifelbare Tatsache richten, daß im Sommer 1415 jener falsche Muştafā in der Walachei sein Unwesen trieb. S. 216 wird unterm 12. Oktober 1416 eine andere auf Muştafā bezügliche Nachricht gegeben: »At Mustapha, frater dicti Crixie (= Mehemmed), videns ipsum Crixiam defulcitum gentibus, venit cum aliquibus Teucris secum colligatis et aliquibus Vlachis voivode Mirce usque in regnum Bulgarie, quod regnum continue vastat et dextruit.« Somit laßt sich für die Tätigkeit des falschen Muştafā die Zeitspanne Sommer 1415 bis zum Winter 1416/17, wo er in Salonik gefangen gesetzt wurde, einwandfrei erschließen. — Mircea I., der Alte, der Große (cel Mare, cel Bătrîn) zubenannt, starb nach den serbischen Chroniken an. 31. Januar 1418, nachdem er seit 1386 die Walachei beherrscht hatte. Vgl. *Studii și documente privitoare la Istoria Românilor*. Bukarest 1903, III. Bd., S. III—IV. Mit dessen Hilfe hatte *döcme Muştafā* seine Laufbahn begonnen.

21. Juli 1403) geboren, war mithin 818 (= 1415/16) im bezeichneten Alter.

Aus diesen Belegen läßt sich also mit völliger Sicherheit folgern, daß Bedr ed-dīn's Schulterhebung und Untergang in die Sommer- und Wintermonate des Jahres 1416, was genau dem Jahre 819 (beg. 1. März 1416) der muslimischen Zeitrechnung entspräche, zu verlegen sind. Somit ist die Angabe Hāddschi Halīfas, der das Ereignis erst in das vorletzte Regierungsjahr Mehemmeds, also 823, verlegt, unbedingt zu verwerfen, ebenso die Vermutung ZINKEISEN's, dessen Berechnungen das Jahr 1418 ergeben (I, 481). Am nächsten kommt der Richtigkeit noch Ibn 'Arabschāhs, von Taschköprüzāde-Medschdī überlieferte Angabe 820 (beg. 18. Febr. 1417), während die arabischen Ausgaben dieses Werkes ungefähr 818\* zeigen, mithin etwas zu früh ansetzen<sup>1)</sup>.

#### BEDR ED-DIN'S LEHRE.

So endete das Leben dieses bedeutenden Mannes, so scheiterte sein und seiner Jünger Plan, seine staatsumwälzenden Lehren in weitere Kreise des Volkes zu tragen. Die Frage, worin diese bestanden, zu beantworten, begegnete den größten Schwierigkeiten, wäre nicht jener Bericht des Dukas auf die Gegenwart gekommen, in dem sich die einzigen Andeutungen darüber finden. Die osmanischen Quellen vermeiden mit unverkennbarer Absicht auch die oberflächlichsten Angaben. Beim Versuch, die Angaben des byzantinischen Gewährsmannes zu einem ungefähren Bild zu vereinigen, wird man zweckmäßig zwischen den äußeren und inneren Formen der Lehrmeinung Bedr ed-dīn's scheiden müssen. Bürklüdsche Muştafā redete der freiwilligen Armut das Wort und lehrte, daß außer den Frauen<sup>2)</sup> alles Gemeingut werden müsse, den Christen gegenüber sei Duldsamkeit zu beweisen und ihr Glaube müsse dem Islam gleichgestellt werden. Äußerlich unterschieden sich die Anhänger Bedr ed-dīn's durch eine

<sup>1)</sup> Die sonstigen türkischen Quellen geben ganz abweichende Zeitbestimmungen, z. B. Brusali Mehmed Tāhir, *Osmanlı mu'ellifleri*, Stambul 1334, S. 391: 823 (wohl nach Hāddschi Halīfa); *Sidschill-i 'osmāni*, II, 11: 825 (= 1422).

<sup>2)</sup> Der Versuch, Weibergemeinschaft herzustellen, ist durchaus in islamischen Staaten mehrfach unternommen worden, so bei den 'Ubaid Allāh. Vgl. R. DOZY's Ausgabe des *Ibn-Adhārī, Histoire de l'Afrique et de l'Espagne*, I. Band, S. 190 ff., Leiden 1848. Damit erledigt sich ohne weiteres die nicht gerade geistreiche Bemerkung J. W. ZINKEISEN's, I, 476, 1. Anm. über die »Achtung der Unverletzlichkeit des Harems«. Von Islam ist hier wie dort nicht die Rede.



von der landesüblichen völlig abweichende Tracht: sie gingen mit geschorenem, unbedecktem Haupt, unbeschuhten Füßen, trugen nur ein einziges Gewand und lebten unter freiem Himmel, also nicht in festen Wohnsitzen. Das ist in Kürze alles, was Dukas hierüber berichtet. Das auffallendste Merkmal ist der unverkennbar kommunistische Zug, der dieser Lehre angehaftet zu haben scheint. Trotzdem ist es sehr fraglich, ob man darin eine Erscheinung wird erblicken dürfen, wie man sie in kommunistischen Bewegungen seit dem grauen Altertum bis herauf in die allerjüngste Zeit beobachten kann. Auch die Länder des Islams sind von solchen Bestrebungen nicht freigebieben, und es ist eine auffallende Tatsache, daß sie ein Sondermerkmal sunnafeindlicher, vor allem schi'itischer Strömungen sind. Die Durchführung der Gütergemeinschaft auf streng islamischer Grundlage ist freilich undenkbar <sup>1)</sup>. Denn von einer Aufhebung und Vergesellschaftung des Eigenbesitzes kann schlechterdings niemals in einem Glauben die Rede sein, in dem das Pflichtalmoosen, das *zakāt*, als Beisteuer zu den Bedürfnissen der Gemeinde, eine direkte Vermögensabgabe darstellt und somit eine Grundlage des ganzen Staatswesens bildet, in einem Glauben schließlich, in dem eingehende Bestimmungen über Erbteilung und andere vermögensrechtliche Verhältnisse getroffen sind; setzt ja der Qor'an schlechterdings die Bewahrung des Familienzusammenhangs voraus. Konnte also im Gefüge des *idschmä'*-Staates niemals eine derartige Bewegung gedeihen, so lassen sich andererseits bei schi'itischen Bewegungen häufig kommunistische Züge feststellen.

Es sei nur an die Qarmaten erinnert. Unlängst hat C. VAN ARENDONK über kommunistische Ansichten bei dem Qarmatenführer in Südarabien 'Alī b. Faql gehandelt (*»De opkomst van het zaiditische Imamaat in Yemen«*, Leiden 1919, S. 302)<sup>2)</sup>. Alle diese Versuche, eine Gütergemeinschaft herzustellen, sind islamfeindliche Gegenströmungen. Etwas anderes ist der kommunistische Grundzug, sobald es sich um eine Art Brüderschaft, einen Orden handelt. Hier tritt der Eigenbesitz völlig in den Hintergrund; mit der in diesen *šūfī*-Gemeinden

<sup>1)</sup> Das Auftreten Muhammads unter einem sozialistischen, aber nicht eben kommunistischen Gesichtspunkte zu erklären, hat bekanntlich HUBERT GRIMME in seinem *»Leben Muhammads«*, I, 14 ff. (Münster 1892) versucht; diese Begründung des *zakāt* hat aber CHR. SNOUCK HURGRONJE in einem eigenen Aufsatz in der RHR., 30. Jahrg., Paris 1894, S. 158 ff. mit guten Gründen widerlegt.

<sup>2)</sup> TH. NÖLDEKE hat vor gerade 40 Jahren in einem volkstümlichen Aufsatz *»Orientalischer Sozialismus«*, *Deutsche Rundschau*, XVII. Bd., Berlin 1879, S. 284—291 einige bemerkenswerte Fälle zusammengestellt; die beste Darstellung der Bābak-Bewegungen und damit zusammenhängender Erscheinungen findet sich bei E. G. BROWNE, *»A literary history of Persia from the earliest times until Firdawsi«*, London 1902, S. 323—336.

vertretenen Gleichgültigkeit gegen die Außenwelt<sup>1)</sup> und ihr Urteil geht eine Sorglosigkeit in der Ernährung und des Lebensunterhaltes Hand in Hand, Anschauungen, die sich an der Grenze kommunistischer Wünsche bewegen<sup>2)</sup>. Nicht viel anders steht es wohl mit der angeblichen Christenfreundschaft der »Stylarier«. Der Ausdruck der Überzeugung des *şūfī*, daß gegenüber dem Hauptziele, zur Erkenntnis der Gotteseinheit (*tawhīd*) durchzudringen, die verschiedenen Glaubensübungen alle Bedeutung verlieren, ist in der *şūfī*-Literatur wohl nie klarer und eindeutiger zum Ausdruck gebracht worden als in jenem Vierzeiler des eigentlichen Begründers dieser dichterischen Spielart, des Freundes und Zeitgenossen Avicennas, Abū Sa'īd b. Abu'l-Ḥajr, den HERMAN ETHÉ bekannt gemacht hat:

تا مدرسه و مناره و بران نشود  
ابن کار قلندری بسمان نشود  
تد اسمان کفر و کفر ایمان نشود  
بک بنده حقیقتاً مسلمان نشود

»Solang' Moschee und Medrese nicht ganz in Schutt und Trümmer gehn,  
Wird freier Gottesmänner Werk auch wirkungslos in Nichts vergehn,  
Solange Glaub' und Götzentum nicht auf ein Haar sich ähnlich sehn,  
Wird auch kein einz'ger Erdensohn als echter Muslim je bestehn.«

Man wird also 3) vielleicht gut daran tun, in diesen vermeintlich christ-

1) Vgl. darüber die wichtigen Mitteilungen I. GOLDZIEHR's in seinen »Materialien zur Entwicklungsgeschichte des *Şūfismus*« in WZKM, XIII. Bd., Wien 1899, S. 42 f.

2) Ich verweise in diesem Zusammenhang auf kommunistische Erscheinungen mit religiöser Grundlage: Bekannt sind die Schwärmerieen des »Paukers von Niklashausen« Hans Bohm (hinger. 19. 7. 1476 zu Würzburg) oder die Unternehmungen des Schwärmers Thomas Munzer im 16. Jahrhundert, weniger beachtet aber die kommunistischen Bestrebungen in Frankreich, die, von dem Grundgedanken ausgehend, die Worte der Bibel anwendete, um mit ihnen die Grundlagen der bestehenden Gesellschaft, Eigenbesitz und Familie, anzugreifen und im Namen Christi die Gemeinschaft der Guter, die Erhebung der niederen Klassen auf den »Trümmern des Privateigentums«, die Gleichheit des materiellen Lebens unter dem »Banner des Evangeliums« zu fordern, der aber zugleich betonte, daß alle privaten Umgestaltungen nicht durch Gewalt und umsturzlerische Störungen, sondern allein durch die Liebe und Verwirklichung des Gedankens der Brüderlichkeit vor sich gehen dürfe. Diesen Kommunismus predigte der Priester F. R. DE LAMENNAIS durch seine aufsehenerregenden Schriften »*Paroles d'un croyant*« (1834) und »*Le livre du peuple*« (deutsch Leipzig 1905) und besonders C. PECQUEUR in seinem Hauptwerk »*De la république de Dieu*« (1844).

3) Wörtlich lautet das *rubā'ī* folgendermaßen: Solange Moschee und Medrese nicht verwüstet sind, wird der galender Werk nicht erfüllt sein; solange Glaube und Unglaube nicht eins sind, wird kein Mensch in Wahrheit Muslim sein. Vgl. *Sitzungsberichte der*

lichen Bestrebungen, wie sie ja auch GEORG JACOB für Bedr ed-dīn's Bewegung anzunehmen scheint (vgl. *Türk. Bibl.*, IX. Bd., S. 25), eher das Bestreben zu erblicken, die zwischen Islam und Christentum bestehenden Gegensätze auszugleichen<sup>1)</sup>. Die angebliche Versicherung Bürklüdsche Muştafā's dem chiotischen Einsiedler gegenüber, daß er zu dem nämlichen Gott bete, dem jener diene, erinnert denn doch zu stark an Gedanken, wie sie in der şüfischen Literatur, vor allem aber bei den Hurūfī's sich finden.

Ein Umstand darf sodann bei der Beurteilung der religiösen Zustände Anatoliens in jener Zeit niemals außer acht gelassen werden, die unumstößliche Tatsache des Fortlebens von Glaubensvorstellungen aus vorislamischer, ja vorchristlicher Zeit. Der harte Kampf um den Boden Kleinasiens, den der Islam gegen das Christentum führte, hat nahezu neunhundert Jahre gewährt. Mit jenem denkwürdigen Jahr 641 n. Chr., wo muslimische Araber in Kilikien einfielen, setzte er ein; 1516, wo Selim der Grausame auf seinem Eroberungszug unerbittlich streng die letzten Reste sunnafeindlicher Bewohner zur Annahme seines Glaubens zwang, war das Schicksal des Landes als *dār ül-islām* für alle Zeiten besiegelt. Es versteht sich aber ohne weiteres, daß mit dem äußerlichen, erzwungenen Bekenntnis zum Islam nicht sofort alle ehemaligen Glaubensansichten zum Opfer gebracht oder ausgerottet werden konnten, daß vielmehr ein großer Teil davon in mehr oder minder entstellter Gestalt mitübernommen ward und weiterlebte. Kleinasien ist eigentlich der klassische Boden für solche Glaubensvermengungen, und der Begriff »*permanence of religion*«, den der bedeutende Kenner dieses Erdstriches, Sir WILLIAM MITCHELL RAMSAY<sup>2)</sup> prägte, läßt sich an besonders klaren und anschaulichen

*K. Bayr. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl.*, 1875, II, S. 157; IGN. GOLDZIEHER, *Vorles.*, S. 172. — Es ist gewiß der Beachtung wert, daß hier ausdrücklich von Derwischen (Wandermonchen) die Rede ist, die keinen festen Wohnsitz haben, folglich auch keine Moscheen besitzen. So wird auch im Qarmatenreich von sunnitischer Seite die Errichtung einer Moschee ausdrücklich begründet; vgl. M. J. DE GOEJE, *La fin de l'empire des Carmathes du Bahreïn*, im JA. 1895, S. 4.

<sup>1)</sup> Vgl. über Ibn 'Arabī's (Muḥjī ed-dīn), des mit Bedr ed-dīn verglichenen Freigeistes (vgl. unten S. 102), ganz ähnliche Anschauungen M. SCHREINER in ZDMG. LII. (1898), S. 522 unten.

<sup>2)</sup> Vgl. WILLIAM M. RAMSAY'S *Rede lecture* über »*The War of Moslem and Christian for the possession of Asia Minor*«, S. 281—301 der von ihm herausgegebenen *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Aberdeen 1906, ferner seine »*Impressions of Turkey during a twelve years' wandering*«, London 1897, S. 102 ff. Lesenswert ist in diesem Zusammenhang auch R.'s Aufsatz »*The geographical conditions determining history and religion in Asia Minor*« im XX. Bande des *Geographical Journal*, London 1902, S. 257—282, sowie die neueste Schrift aus Sir WILLIAM'S

Beispielen in der Geschichte Anatoliens erhärten. Denn gerade dort haben sich zum Teil uralte, heidnische Überlieferungen mit unheimlicher Zähigkeit bis auf die Gegenwart verschleppt. Der überaus lehrreiche Abschnitt »*The permanence of religion at holy places in Western Asia*« in RAMSAY'S »*Pauline and other Studies in Early Christian History*« (London 1896) mag jedem, der nicht im Lande selbst fast auf Schritt und Tritt diese Wahrnehmung machen durfte, einen deutlichen Begriff davon geben, welche Fülle volkstümlicher religiöser, örtlich unausrottbarer Vorstellungen (vgl. Sejjidî Ghāzî usw.!) sich dortzuland aus vorislamischen Tagen erhalten hat. Das ausgezeichnete, nachgelassene Werk von ERNST LUCIUS, »*Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*« (Tübingen 1904), gibt davon eine Unmenge von Belegen. So darf es also gar nicht verwundern, wenn im kleinasiatisch-osmanischen Derwischwesen noch gewisse christliche Sitten, Anschauungen, Symbolismen in meist recht verderbter und wenig verstandener Form an vorislamische Zeiten gemahnen. Die religiös unentwickelte, urwüchsige Aufmachung des dortigen Derwischentums kam der Erhaltung und Begünstigung solcher Bestandteile besonders entgegen und zustatten. Schon die Gliederung solcher Bruderschaften, übrigens lauter ausgesprochener Männerbünde, ist besonders in Kleinasien seit alten Zeiten heimisch und beliebt. Auch hier hat Sir W. M. RAMSAY erwiesen, »that Brotherhoods were a remarkable feature of Anatolian society both in ancient and mediaeval times« (vgl. sein Werk »*The Cities and Bishoprics of Phrygia*«, Oxford 1895/97, I. Bd., S. 97, II. Bd. S. 359, 630, sowie die wertvolle Abhandlung über die ἐξῆνοι Τεκμορεῖται [*Tekmoreian guest-friends*] in den *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, Aberdeen 1906, S. 305, bes. S. 318).

So dürftig nun im Grunde die obigen Angaben des Dukas über die Lehrsätze Bedr ed-dîn's, als dessen Sprachrohr Bürklüdsche Muştafâ zu betrachten sein wird, auch sind, so ausführlich werden sie bezüglich der äußeren Aufmachung jener Leute. Das geschorene, unbedeckte Haupt ist dabei wohl besonders auffallend. Im Berichte des G. A. MENAVINO wird, wo von den türkischen Sekten die Rede geht, sowohl von den »Derwischen« (worunter bei M. ohne allen Zweifel die Bektaschis oder eine ganz nahverwandte Sekte verstanden werden muß) behauptet, daß sie »di tutto il resto ignudi senza alcuni peli per tutta la persona« einhergehen, und auch von den

Feder »*The Intermixture of Races in Asia Minor. Some of its Causes and Effects*« in den *Proceedings of the Brit. Academy*, VII. Bd. London, o. J. [= 1917, 64 Ss.], deren Kenntnis ich der Freundlichkeit ihres Verfassers verdanke.

»Torlaqlar« behauptet derselbe Berichterstatter, daß sie sich mit geschorenem Kopfe (con la testa rasa) zeigen. Die Bartlosigkeit ist überhaupt eine wenigstens in gewissen Bruderschaften beobachtete Sitte<sup>1)</sup>; ich erinnere an den Vers des Temennājī, des Genossen des Ĥurūfī Nezīmī<sup>2)</sup>:

صوفى قلندر اول كل قازت صاچى صقالى  
سكا بو بر طوزاقدر كيدر بو قيبلى وقالى

Şūfī, werde ein Qalender, komm, zupf' aus das Haar, den Bart dir, Dies ist eine Schlinge für dich, dieser Schnickschnack (Nichtigkeit) geht vorüber.

E. J. W. GIBB bemerkt dazu in seiner *History of Ottoman Poetry* I, 385: »The comparison of hair to a snare (because of the threads of the latter) is common.« Ich möchte dazu indessen طوزاق übertragen, d. h. als sittliche Falle fassen; Haar und Bart bilden eben den Schmuck des Mannes, dessen sich der Şūfī zum Zeichen seines enthaltsamen Büberlebens begibt. Es ist wohl kein Zufall, daß hier ebenso wie im obigen Vierzeiler wiederum von den »qalender« die Rede ist. Diesem Aufzug entspricht völlig die Weisung, »unter freiem Himmel« (ἀσχεπῆ) zu wohnen, wodurch die Besitzlosigkeit und die freiwillige Armut, deren Pflege ihnen die Lehre auferlegt, wohl den sprechendsten Ausdruck findet. Bedeutet die *ĥirqa*, das Gewand, in dem wir vielleicht den Rock des μονοχῆτῶν bei Dukas wiedererkennen dürfen, bildlich »Armut und Weltflucht« (vgl. I. GOLDZIEHER, *Vorlesungen* S. 165), so kennzeichnet das Bestreben, ohne Eigentum zu leben, noch deutlicher den Grundzug eigentlichster Şūfīgesinnung, wie sie Ruwajm bei Quschairī umschreibt: التصوف مبنى على ثلاث خصال التمسك بالفقير والافتقار والتحقق بالبدل والايثار وترك التعرض والاختيار was R. A. NICHOLSON im JRAS, 1906, S. 340, also übersetzt: »tassawuf is based on three qualities: a tenacious attachment to poverty and indigence; a profound sense of sacrifice and renunciation; and absence of self-obtrusion and personal volition«. (Quschairī, *Risāla*, Kairo 1287, S. 148, letzte Zeile.)

<sup>1)</sup> Vgl. dazu die Nēšchrī-Stelle in ZDMG., XV. Bd., S. 356: صاچين و سقالين بيولودب آشوق اولب, d. h. »indem er (nämlich Menteseche-oghlu) sich Haar und Bart scheren ließ und (so) ein ischiq (d. i. Wandermönch, Derwisch, vgl. ZENKER, I, 54 b, u. d. W. عشق, 3 [das hier aber doch wohl tahrif von عاشق ist, zumal ar. عشق, 'aschq im Osman. meist 'ischiq gesprochen wird]) wurde.«

<sup>2)</sup> Vgl. J. v. HAMMER, *Gesch. der osm. Dichtkunst* I, 215, mit ganz falscher Verdeutschung.

In der Gepflogenheit, barhäuptig zu erscheinen, darf man wohl die Absicht erkennen, sich in schroffen Gegensatz zum sunnitischen Türken zu stellen, den der weiße Kopfbund, der Turban, schon weithin kenntlich macht. Die Kopfbedeckung ist bekanntlich im Morgenland ein deutliches äußeres Kennzeichen der Glaubenszugehörigkeit, früher eine viel strenger geübte Sitte als etwa heutzutage 1).

Im Zusammenhang damit muß noch jenes sonderbaren Gebetes gedacht werden, dessen Wortlaut Dukas übermitteln hat: »*dede sullân erisch le*, d. i. »Vaterchen Sultan, komme!«. Man hat es bisher, wie es scheint, auf Burklüdsche Mustafâ bezogen. (Vgl. EI, I, 976 unter *dede Sultan*; ferner II, 416: »den (= B. M.) seine Anhänger Dede Sultan zu nennen pflegten«). Wenn auch das Ansehen, das jener Burklüdsche Mustafâ bei seinen Anhängern genoß — galt er ihnen doch schließlich als Prophet (*pejghamber*) wie seinen Gegnern als *daddschâl* (vgl. Şolaqzâde, 134) —, sehr groß gewesen sein muß, so scheint hier doch das Haupt der Sekte, nämlich Bedr ed-dîn, darunter verstanden werden zu müssen. Davon wird noch die Rede sein, und hier sei nur an die eigenartige Form des Gebetrefes eine kurze Bemerkung geknüpft, da sie religionsgeschichtlich 2) nicht ohne Belang sein dürfte. J. H. MORDTMANN verweist mich auf eine auffallende Parallele, die in der bekannten, oftmals zu Stambul gedruckten (1281, 1286, 1306) Abhandlung »*Mizân al-haqq fi ihtijâr al-aḥaqq*« sich findet. In dieser Schrift werden Glaubensstreitfragen 3) jener Zeit zur Sprache gebracht,

1) Vgl. dazu I. GOLDZINKER, »Die Entblößung des Hauptes«, im *Islam* VI, S. 301 ff., besonders S. 313. — Kein Nichtmuslim durfte es wagen, sein Haupt mit weißem Stoff zu umwinden; seine Kopfbedeckung bestand aus schwarzen oder dunkelbraunen Binden, Hauben und Mützen (*galpaq*). Vgl. J. v. HAMMER, *Des osman. Reiches Staatsverfassung*, I, 442, 443; *Gesch. des osman. Reiches* III, 17, VII, 268; VIII, 191.

2) Wie schon eingangs bemerkt wurde, liegt hier ein psychologisch bemerkenswerter Vorgang vor: wie etwa in der Apostellehre (Didache) das uralte, dramatisch aufgebaute Stoßgebet (A. v. HARNACK, »*vota suspirantias*« des Tertullian) »*κύριε ἱησοῦ, ἔργου*« die Gemeinde schließlich in den Augenblick der Wiederkunft Christi versetzt, so ist auch hier die Hoffnung auf des vergötterten Schejchs Nähe so lebendig, daß den Blutzengen dieser Schrei entfährt. Das nächste und besonders deutliche Seitenstück liefert, wie gesagt, der Schluß der Johannes-Offenbarung (vgl. dazu Hebr. 10, 37) sowie das *μαρτυρία* im 1. Kor., 16, 22, wo bekanntlich *μαρτυρία + θεός* (= aram. ܡܪܝܢܐ ܕܥܡܪܐ, d. i. »unser Herr, komm!«) zu scheiden ist.

3) Eine ausgezeichnete Inhaltsangabe findet sich bei CHARLES RIEU, *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*, London, 1887, S. 254; vgl. G. FLUGEL, *Die arab., pers. und türk. Handschriften der Wiener Hofbibliothek* II, S. 267. Die höchst interessante Abhandlung bespricht eine Reihe strittiger Punkte, wie das Tabakrauchen, Kaffeetrinken, den Reigen der »mystischen Mönche« usw., lauter Fragen, die damals zu argen Parteiverfolgungen zwischen den Rechtgläubigen und den »Mystikern« geführt hatten (vgl. darüber J. v. HAMMER, *GdOR*, V, 163 und besonders V, 528 ff.).

und Hāddschī Ḥalifa sagt sich darin wenige Monate vor seinem Tod von seinem ersten Lehrer, dem starrgläubigen Eiferer Qāḏizāde los. Ganz am Schlusse des Büchleins (im Druck v. J. 1306 (1888), Sammlung des Ebu'z-z-jā, No. 71, S. 132, oben), wo von dem Streit des Qāḏizāde gegen den »raqs« (رقص) und »dewr« (دور) der Derwische die Rede ist, heißt es wörtlich:

جمهور خلوتیه ومولویه ومقبره بانجیلری کندویه دشمن اولمشیدی.  
تاخته دینلر و دودک چلانلر یتش طوقلی دده! یتش بو قاغیلی دده! لیبو  
هر وعظی طعن و ظنندن خالی دکل ایدی.

»Die sämtlichen Chalwetī und Mewlewī und Friedhofswächter \*) waren seine Feinde geworden. Die *tahta depenler* (d. i. also die Chalwetī) und Flötenspieler (d. i. die Mewlewī) schrien »Komm Toqlu Dedel Komm Boqaghili Dede!« und hörten nicht auf, jede seiner Predigten aufs heftigste zu schmähen und zu verhöhnen.« Die Fälle sind überraschend ähnlich, und es wäre von großem Wert, einmal diesen Derwischrufen nachzugehen; bezüglich des *türbedār* Toqlu İbrāhīm Dede verweise ich auf die »*Hadiqat ül-dschewāmi*« I, 143 (Stambul 1281), über den Boqaghili Dede, der übrigens ein auffallendes Seitenstück zu dem christlichen Heiligen Andreas darstellt, hat FRIEDRICH SCHRAEDER in seinem hübschen Buch über »*Konstantinopel*« (Tübingen 1917) S. 94—95 anziehend gehandelt und weiteren Forschungen vorgearbeitet.

Die angedeutete Ansicht, daß sich »Dede Sultan« auf Bedr ed-din beziehe, leitet von selbst auf die Frage, was eigentlich der große Rechtsgelehrte und Schejch mit seinem Auftreten bezweckt haben mag. Am nächsten läge die Vermutung, daß er im Bunde mit den unzufriedenen, in ihrem Besitz stark geschwächerten Kleinfürsten wie Dschunejd, İsfendijār und Mirçea stand. Dafür sprächen die ausdrückliche Erwähnung seiner Beziehung mit İsfendijār und Mirçea und schließlich auch die offenbar versuchte Verständigung mit den christlichen Behörden von Chios; die älteren osmanischen Berichte schweigen sich über ihre Meinung völlig aus, und gerade da, wo von den Absichten Bedr ed-din's gesprochen ist (fast immer in direkter Rede!), zeigen sich auffallende Abweichungen in den Quellen. Das ist sicherlich kein reiner Zufall. Man wird in der Annahme nicht fehlgehen, daß der älteste Bericht, nämlich der des Anonymus, den geschichtlichen Tatbestand am unverfälschtesten wiedergibt, in zweiter Linie wäre dann

\*) *maqber bektschileri* »Grabeswächter« lautet heute noch der Name eines Derwischklosters bei Stambul. Vgl. ZENKER, II, 870 a u. d. W. *maqber*.

jenes des 'Aschiqqaschazāde zu gedenken. Hier ergibt sich nun die höchst überraschende Tatsache, daß sich Bedr ed-dīn im ersten Fall als »König, Mahdi« im zweiten aber als »*halīf*« bezeichnet haben soll. Die späteren Berichte vermeiden beide Ausdrücke und sprechen ganz allgemein von *padischāhliq* und *bejlik*. Religiöse Führer pflegen im islamischen Orient von den Zeiten Muhammeds an bis auf Leute vom Schlage 'Ogman Dan Fodio's (vgl. *Der Islam*, X, 1 ff.) nur allzuoft auch eine politische Rolle zu spielen. Bedr ed-dīn mit den Betrügern und falschen Propheten in eine Linie zu stellen, wie sie die Geschichte des Islams in so stattlicher und bunter Fülle aufweist<sup>1)</sup>, muß aber doch wohl die Achtung vor seinen unzweifelhaft gewaltigen geistigen Fähigkeiten abhalten, die ihn schwerlich auf die Abwege eines gemeinen Verbrechers oder eines Narren geraten lassen konnten. Seinem ganzen Auftreten wird ein tieferer, seinen Lehransichten zugrunde liegender Antrieb die Kraft gegeben haben. Suhrawardī, der »Jünger der Geisterwelt« und Begründer einer eigenen, entweder nach ihm »Suhrawardija« oder »*nischrāqījūn*«, auch »*nūrbahschīja*« (die »Lichtspendenden«, »Illuminaten«) genannten Sekte, ist der Verfasser eines »*hikmat al-ischrāq*« betitelten Werkes, in dem sich die »Einflüsse zweier ganz verschiedener Kulturkreise in phantastischer Weise zu einer wunderlichen Mischung von Philosophie und Mystik« vereinigen. ALFRED V. KREMER hat daraus in seiner »*Geschichte der herrschenden Ideen des Islams*« (S. 92 ff.) Auszüge veröffentlicht, aus denen einige Stellen hier Platz finden mögen. Dabei mag auf die Tatsache Gewicht gelegt werden, daß sich die sog. *silsile*, also wohl auch die Lehransichten Bedr ed-dīn's mit der Suhrawardī's lange Reihen hindurch begegnen (vgl. Anhang S. 103). »Die Welt war nie ganz ohne Philosophie und ohne einen Mann, der sie pflegte und den Beweise und offenkundige Tatsachen als solchen kennzeichneten. Dieser ist der Stellvertreter Gottes auf Erden« (*halīfat allāh fi 'l-arḍ*)<sup>2)</sup>. Kurz darauf (S. 94) heißt es weiter: »Denn ein Theosoph findet sich stets auf Erden vor, und er ist höher berechtigt als der spekulative Philosoph, um so mehr, als das Vikariat Gottes (*ḫilāfa*) nicht unbesetzt bleiben kann. Unter dieser Herrschaft verstehe ich aber keine Gewalt-herrschaft, sondern der Imām, der zugleich Theosoph ist, kann öffent-

<sup>1)</sup> Vgl. darüber den lehrreichen Abschnitt bei al-Abschīhī (Ibschāihī) im 76. Abschnitt seines Werkes »*Al-mustaḫraf fi kull fann mustaḫraf*« in einem der zahlreichen Kairoer Drucke (1272, 1304, 1305, 1306, 1308) oder in der Übersetzung von G. RAT (Paris, 1899). Außerdem vgl. A. V. KREMER, *Gesch. der herrsch. Ideen usw.*, S. 188: »Politische Abenteurer als Propheten«.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu den Ausdruck خليفة يورنه bei Neschrī, oben S. 41.



lich die Herrschaft übernehmen und ausüben oder auch insgeheim<sup>1)</sup> . . . Kommt nun wirklich die politische Macht in seine Hand, so ist sein Zeitalter lichterfüllt<sup>2)</sup>.« Es ist ein bekannter, im Verlauf der islamischen Geschichte bis in die jüngste Vergangenheit herein sich oft wiederholender Fall, daß der Glaube an den Mahdī dazu diene, politisch-religiösen Empörern in ihren auf den Sturz des Bestehenden gerichteten Absichten als Rechtfertigung zu dienen, und daß der Mahdīgedanke gleichsam einen Lebensnerv des schī'itischen Systems darstellt, ist eingangs bereits angedeutet worden. Die Vorstellung vom verborgenen Imām führte im Laufe der Zeit zur Ansicht, daß nicht bloß in Mitgliedern der Familie 'Alī's sich Gott verkörpere, sondern daß auch gewöhnliche Sterbliche von Gott mit der Imāmwürde ausgestattet werden könnten; diese seien dann seine Stellvertreter auf Erden, die höchste Gewalt in göttlichen und weltlichen Dingen in ihrer Person vereinigten<sup>3)</sup>. Ob der Seldschuqide Bedr ed-dīn sich in diesem Sinn zum Mahdī berufen fühlte oder ob er seinen Stamm gar auf 'alīdischen Ursprung glaubte

<sup>1)</sup> Über diese *aqlāb* handelt ausführlich und zuverlässig der überaus gewissenhafte osmanische Geschichtsschreiber Muṣṭafā b. Aḥmed 'Ālī (علي, st. 1599), der bekannte Verfasser des *kūnh ul-ahbār*, im ersten *bāb* seiner sehr wichtigen, bisher ganz unbeachtet gebliebenen türkischen Abhandlung über die verschiedenen Heiligenklassen (*sketch of the hierarchy of the spiritual wor[ld]*, CH. RIEU) *huljet w-ridschāl* (d. i. »Schmuck der Männer«), von der die Berliner Staatsbibliothek eine leider beschädigte (vgl. W. PERTSCH, *Turk. Hss.*, S. 75, Nr. 38 aus H. F. v. DIEZ' Nachlaß), das Britische Museum eine vollständige Abschrift aus S. DE SACY'S Besitz (vgl. CH. RIEU, *Cat. of Turk. Mss.*, S. 19, Or. 3292) verwahrt. J. v. HAMMER'S Bemerkung, *GdOR*, I. Bd., S. 585, Anm. \*\* zu S. 115, ist natürlich Verwechslung, da 'Ālī's, übrigens 1316 zu Stambul gedruckte (55 Ss.), *heft medschlis* nur die Belagerung von Szigetvár (1566) betreffen. J. v. HAMMER hatte aber sicherlich die eben angezogene Berliner Sammel-Hs. »*Diez Fol. 13, IV*« vor Augen.

<sup>2)</sup> Suhrawardī selbst hat niemals seine in der »Philosophie der Erleuchtung« ausgesprochene Ansicht vom Imāmat in die Wirklichkeit umzusetzen versucht; kaum 38 Jahre alt, machte er auf Betreiben der Strenggläubigen zu Aleppo i. J. 587 (1191) Bekanntschaft mit dem Henker. Sein Grabmal ist noch heute dort als das des »getöteten Suhrawardī« (Suhrawardī *al-maqtūl*) außerhalb des Bāb al-faradsch in nächster Nähe des Christenviertels zu sehen. Offenbare Verwechslung bei E. HERZFELD und F. SARRE, *Archäol. Reise*, III. Bd. (1919), S. 179, wonach sich das Grabmal dieses berühmten Suhrawardī zu Baghdād befindet. Der Name *al-manqūl* ist zwar wohl auch dort *al-maqtūl* zu lesen, doch liegt hier die so häufige Vermengung mit einem andern Suhrawardī (vgl. Ibn Ḥallikān, hrsg. WÜSTENFELD, Nr. 823 und 507) vor, der ebenfalls als Sufi und Schriftsteller bekannt war und auch in gelindem Geruch des Wundertuens stand. Vgl. TH. NÖLDEKE, *Das arab. Märchen vom Doktor und Garkoch*, in den *Abh. Pr. Ak. d. W.*, Berlin, 1891, S. 4, Anm. Vgl. noch A. v. KREMER, *Mittelsyrien und Damaskus*, Wien 1853, S. 69. Natürlich wird S. vom Volk als Wundermann und Heiliger verehrt. Vgl. oben das über Muḥji ed-dīn Gesagte S. 102, I. Anm.

<sup>3)</sup> Vgl. dazu A. v. KREMER, *Geschichte der herrsch. Ideen*, S. 378; I. GOLDZIEHER, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, S. 231.

zurückführen zu können, steht nicht fest; es ist mir unbekannt, inwieweit etwa die Seldschuqen sich solcher Herkunft rühmten<sup>1)</sup>. In diesem Zusammenhang scheint nun auch die Anrede »Sulţān« ihre Lösung zu finden<sup>2)</sup>. Man wird ihn im Kreis seiner Anhänger als den Herrscher, den Sultan verehrt haben, und mit welcher Zähigkeit man von der Rechtmäßigkeit dieser Würde Bedr ed-dīn's überzeugt war, beweist des Dukas Schilderung von den standhaft ertragenen Martern seiner Jünger. Die Umstände, unter denen Bürklüdsche Muşţafā sein Leben hingab, erinnern nicht nur hinsichtlich der Todesart<sup>3)</sup> an

<sup>1)</sup> Die bildlichen Darstellungen in der seldschuqischen Kunst Kleinasiens, vor allem zu Qonia (vgl. die häufigen *stschār* 'Alī' 1) sind doch recht verdächtig, und es will mir scheinen, als ob wenigstens die letzten Röm-Seldschuqen der Schī'a näherstanden, als man gemeinlich annimmt. Vgl. dagegen FRIEDR. SARRÉ, *Reise in Kleinasien*, Berlin, 1896, S. 68.

<sup>2)</sup> *Sulţān* muß an sich nicht auf weltliche oder geistliche Herrschaft hinweisen, sondern kann ebensogut ein Kosename sein. So hieß jener langlebige Zeitgenosse des Hādđschī Bektasch, der mit ihm aus Khorāsān eingewandert war, ja auch (*qidemli Dede Sultan*, Vgl. Ewlijā, III, 368, 8 ff. Sämtliche, vorab die älteren und mit *dede* zusammengesetzten Derwischnamen tragen ein altväterliches, naives Gepräge. Ewlijā verwendet sehr oft *sulţān* zur Bezeichnung berühmter Schejche. Vgl. z. B. II, 52, 7. Z. v. u., 200, 10 v. u.

<sup>3)</sup> GEORG JACOB hat in seinen »*Beiträgen zur Kenntnis der Bektaschijee, Türkische Bibliothek*, 9. Bd., Berlin 1908, S. 25, an die Tatsache, daß »das Oberhaupt jener Derwische, welche den großen Aufstand erregt hatten, dede Sultan, in Kreuzesform an ein Brett genagelt« wurde, die zunächst bestechende Folgerung geknüpft: »Die Strafe zeigt, daß man die Bewegung als Abfall zum Christentum auffaßte«, und zur Stützung seiner Ansicht den von Ibn Dānijāl überlieferten Fall herangezogen, daß unter Baibars ein Weinverkäufer gekreuzigt wurde, weil der Wein als christliches Getränk galt (vgl. G. JACOB, *Geschichte des Schattentheaters*, Berlin 1907, S. 36). Nun lautet die Stelle bei Dukas wörtlich also (S. 114, 14—17): *τότε σταυρώσαντες αὐτόν, καὶ ἐπιθέντες καμύλην ἐκταταμέναν ἔχων τὰς χεῖρας πεπερονημέναν ἐν σπίνῃ διὰ τῶν ἡλῶν, ἐθριάβευσαν αὐτόν ἐν μέσῳ τῆς πῶλεως*. Wie man sieht, geht aus ihr nicht unmittelbar hervor, daß Bürklüdsche Muşţafā »gekreuzigt« wurde. Sodann wäre wohl an die Tatsache zu erinnern, daß sich bei den morgenländischen Völkern mit der lateinischen oder griechischen Form des Kreuzes (hier käme überhaupt höchstens das sogenannte Andreaskreuz (X) in Frage), durchaus nicht der Begriff dieser Form der Todesstrafe verbindet. Die Kreuzigungsstrafe wird im Orient gewiß in der Weise gedacht und ausgeführt worden sein, wie sie für die Römer bei TH. MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, S. 918—921 dargestellt wird. Darnach wurde dem angekleideten Verurteilten die Gabel (*furca*) auf den Nacken gelegt und die Arme an den beiden Händen festgebunden, weiter die Gabel und auf ihr der Körper an einem auf der Richtstätte errichteten Pfahl hinaufgezogen und an diesem auch die Füße festgebunden. Das Schlagwort ist deshalb auch bei der Kreuzigung »suspendere«, was dem arabischen *صلب* (vgl. das talmudische *עֲלָב*; J. L. SAALSCHÜTZ, *Mosaisches Recht* II, 470) entspricht. Im Islam gründet sich die Kreuzigungsstrafe auf Qořān V, 37. Die Strafformen sind bei den Islamvölkern schon in alter Zeit von den weltlichen Richtern im Widerspruch mit den kanonischen *hudūd* ausgeführt worden, und über willkürliches Strafverfahren klagen ja die kanonischen Buchgelehrten unaufhörlich (vgl. I. GOLDZHER, *Streitschrift des Gazālī gegen die Sekte der Bāfinijja*, Leiden 1916, S. 94). Bezüglich der

jenen berühmten Wollkrempler (*al-ḥallādsch*) Ḥusain Manšūr, dessen Hinrichtung i. J. 309 zu Baghdād unter den fürchterlichsten Folterqualen stattfand, die er bis zum letzten Atemzug gleichfalls mit bewundernswertem Mut über sich ergehen ließ<sup>1)</sup>. Gerade dieser Umstand läßt vermuten, daß eine starke Zauberkraft in den Lehren des Meisters enthalten war, die ihren Bekennern bis zum Äußersten an ihnen festzuhalten die Stärke gab. Sie wurden denn auch schwerlich mit dem Scheich zu Seres begraben. So darf es nicht überraschen, daß, wenn auch nur kärgliche, Nachrichten vorhanden sind, die von einem Fortleben der Lehre Bedr ed-dīn's Zeugnis geben. Hier ist zunächst jener geheimnistuerischen Andeutung Neschrī's zu gedenken, die besagt, daß noch in seinen Tagen in jener Gegend Jünger Bedr ed-dīn's lebten; über sie raune man sich wunderliche Mären zu, von

Kreuzigung wird es den Richtern nicht schwer gewesen sein, die Falle, in denen sie verhängt wurde, auf den in jener Qor'ānstelle erörterten Straffall zurückzuführen. Als Musterbeispiel gilt wohl der Fall al-Ḥallādsch (*Arīb*, hrsg. von M. J. DE GOEJE, Anm. 100—109); vgl. L. MASSIGNON, *Quatre textes inédits relatifs à . . . . Halladj*, Paris 1914, wo übrigens die Berichte über die Hinrichtung stark auseinanderlaufen, vgl. S. 13—14, 23, 24, 25, 35, 51, 52). Darüber, wie die Straftat vollzogen wurde, herrscht überhaupt in der Literatur Meinungsverschiedenheit, schon selbst in der Deutung des Qor'ān-Verses (nämlich, ob die dort erwähnten Strafen wahlweise zu verstehen oder der Einsicht des Richters anheimgestellt seien). Auch darüber, wie sie ausgeführt wird:

وَعَلَّ يَفْتَلُّ أَوْ يَصَلِّبُ حَيًّا وَيَنْزِلُ وَيَطْعَنُ حَتَّى يَمُوتَ خَلْفَ  
(Qasṭallānī zu Buḥārī, *Muḥāribūn*, ganz am Anfang; Baiḍāwī, zur Stelle, *Zamaḥscharī*, zur Stelle; Ṭabarī, *Tafsīr*). In den meisten Fällen bestand die islamische »Kreuzigung« darin, daß der Körper eines schon getoteten Menschen an einem Pfahl oder einem Baumstrunk (جَدْعٌ), auch wohl an einer Mauer festgemacht und so dem Schimpf

preisgegeben wurde. Vgl. Qor'ān XX, 74, wo صَلَّبٌ neben قَتَلَ gebraucht wird; ferner *The Kāmil of al-Mubarrad*, ed. by WM. WRIGHT, Leipzig 1892, S. 709, 710.

صلبٌ wird sogar von einem zur Schau gestellten Kopf gebraucht. Vgl. Ṭabarī, II, 1714, 13, ferner *Maverdī constitutiones politicae*, hrsg. von MAX ENGER, Bonnae 1853, S. 105; A. v. KREMER, *Kulturgeschichte I*, 545. Die Strafe *συνδιδεῖν* ist uralt; vgl. Plutarch, *Perikles* 28; eine der Kreuzigung entsprechende Strafe war ἐν (πρόσ) τῇ συνδιδεῖν; vgl. dazu Aristoph., *Thesmoph.*, 931, 940.

<sup>1)</sup> Beachtung verdient auch die Tatsache, daß B.s Junger meinten, ihr Meister sei nicht gestorben, sondern führe sein altes Leben weiter. Das nämlich wird z. B. auch von al-Ḥallādsch behauptet (vgl. R. DOZY, *Het islamisme*, Haarlem 1863, S. 218). Auch von Suhrawardī geht die Sage (vgl. A. v. KREMER, *Mittelsyrien und Damaskus*, Wien 1853, S. 69), ebenso von Muḥammad ibn al-Ḥanafīja (vgl. Schahrastānī, hrsg. von TH. HAARBRÜCKER I, 168), und vom letzten Imām Ḥasan al-'Askarī heißt es, er sei in einem unterirdischen Gange verschwunden, um am Ende der Zeiten wiederzukehren und die Welt zu beherrschen. A. v. KREMER, *Gesch. der herrsch. Id.*, S. 378. — Über den Auferstehungsglauben vgl. auch Graf v. GOBINEAU, *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris 1866, S. 214, 250.

denen man aber nicht näher reden dürfe. Viel wichtiger als diese knappe Bemerkung ist indessen ein längerer Bericht des Arabers Quṭb ad-dīn<sup>1)</sup>, der 990/1582 als Mufti zu Mekka starb; sein bekanntestes Werk ist die von F. WÜSTENFELD herausgegebene »Geschichte der Stadt Mekka und ihres Tempels« (*Die Chroniken der Stadt Mekka*, III. Bd., Leipzig 1857), wo er bereits unter der Regierung Murāds Bedr ed-dīn's gedenkt (vgl. a. a. O. S. 255). Weit ausführlicher sind nun die Angaben über ihn in seinem nur handschriftlich überlieferten »*muntahab al-ta'riḥ*«, das in einer sehr guten Abschrift in Leiden (Ms. Leid. arab. 2010) vorliegt. Sind auch Quṭb ad-dīn's Mitteilungen nur mit Vorsicht zu benutzen, soweit sie osmanische Verhältnisse betreffen, so ist im vorliegenden Fall die Erzählung so durchsichtig, daß der geschichtliche Kern leicht aus seiner sagenhaften Hülle herauszuschälen ist. Sie lautet nach der Leidener Handschrift (Bl. 97 b, 5. Zl. bis Bl. 98 a, 2. Zl.)<sup>2)</sup> wörtlich also:

محمود بن اسرئيل صاحب جامع الفصولين اصله من مملكة كرهه من  
 قصبة يفل ليا صماو بكسر الصاد الميمله اخره واو كان والده قاضي يتلك  
 القصبة قترتي عو في حكر العلم وترقي في المنصب الى ان صار قاضي  
 عسكر عند السلطان [موسى بن ابي بنيد بن مراد بن اورخان]<sup>3)</sup> بن عثمان  
 ثم فرغ من تلقا نفسه عن قضا العسكر وسلك طريق القوم وارتاض نحو سبع  
 سنين في ادرنه تحت الارض ثم برز وحصل له نوع اختلال فتوجه الى  
 مملكة افلاق فاجتمع عليه نحو ثلثين الفا من الميردين وخشى السلطان  
 من خروجه فاستشار شيخا من المشايخ يقا له قره داي في امره فقل له لا  
 يخالف ما امرت به فارسل السلطان اليه جاوشا وامره بصلبه حيث وجده  
 فلما قدم عيله اراد فقراوه وجماعته ان بمنعوه ويخرجوا فمنعهم عن ذلك  
 واستدعى الجاوش وقل له فيم جيئت فقال ان السلطان امرني بصلبك فاستمهل  
 الى ان توتوا وصلني ركعتين ثم اخرج له حبلا مبروما من وبر وتاوله للجاوش

<sup>1)</sup> Quṭb ad-dīn al-Nahrawālī, geboren 917/1511, war fast sein ganzes Leben lang im fernen Mekka ansässig, weilte aber zweimal zu Studienzwecken in Stambul, wie er ausdrücklich in seinem Bericht erwähnt, nämlich 943/1536 und 956/1557 (vgl. den arab. Text bei WÜSTENFELD S. 534). Über Quṭb ad-dīn und seine Arbeiten vgl. C. BROCKELMANN, *Arab. Lit.-Gesch.*, II, 381. C. BROCKELMANN hat mich auch auf diesen höchst belangreichen Bericht des Quṭb ad-dīn durch die Auszüge gebracht, die er im II. Bande seiner *Arab. Lit.-Gesch.* auf S. 225, I. Anm. gibt.

<sup>2)</sup> Die Abschrift danke ich der bereitwilligen Freundlichkeit CORNELIS VAN ARENDONK's zu Leiden, wofür ich ihm auch an diesem Orte herzlich danken möchte.

<sup>3)</sup> von mir ergänzt; das [Geklammerte] fehlt in der Hs.

وقال اصلبني بهذا فاني كنت اعدته لذلك وقد رايت واقعة تدل على ذلك وهذا حبل قرأت عليه كذا الف مرة قل هو الله احد والاخلاص فصلبه به ثم اجتمع عليه فقراوه وحملوا جثته الى سيريز بقرب سلانيك واسكب من بلاد روميلى ودفن هناك وجعل له خانقاه عظيمه ويقصد بالتيارة غير ان اتباعه نسبوا اليه امورا باطله ما قال بها فيها نوع وسعة فى الدين وعو يري عن ذلك ولد من المولفات جامع الفصوليين الفه لما كان قاضى العسكر ولد كتاب فى التصوف سماه الواردات جمعها بعد ارتياضه وشرحها جماعة منهم ابن اخته ومنيم الشيخ يابوسى والد مفتى بلاد الروم فى عصرنا والشيخ الهى وهو استاد امير بخاري الذى يعتقد [Bl. 98<sup>a</sup>] فى بلاد الروم ولد غير ذلك من الرسائل والكتب التى لم تصل الينا ولم تشتتير ولم اقف على من ترجمه سنة وفاته اه انه الف جامع الفصوليين فى  
(<sup>1</sup> [Zeitangabe fehlt])

Danach hätte mithin, um den Inhalt kurz wiederzugeben, Bedr ed-dīn zu Adrianopel freiwillig auf das Amt des Heeresrichters verzichtet und sieben Jahre lang als Büsser unter der Erde zugebracht. Dann sei er in der Walachei als Prophet erstanden und habe in Kürze gegen dreitausend Jünger um sich geschart. Der Sultan, dessen Mißtrauen dadurch erweckt worden sei, habe einen »tschawsch« entboten mit der Weisung, Bedr ed-dīn hinzurichten. Dieser habe sich indessen aus freien Stücken ausgeliefert, sei getötet worden, worauf seine Leiche seine Anhänger nach Seres brachten, wo sie über seinem als Heiligtum verehrten Grab ein ansehnliches Kloster errichteten und seine Lehre im freigeistigen Sinn entstellten (vgl. BROCKELMANN, a. a. O. II, 225, I. A.). Das Wichtigste ist wohl die Meldung, daß in Seres ein Kloster aus Jüngern Bedr ed-dīn's bestand, und dazu stimmt in einer auffallenden Weise die Mitteilung des Brusali Mehmed Tahir Efendi, daß er mit eigenen Augen zu Seres in einem Kloster das *menāqib-nāme* Bedr ed-dīn's gesehen habe<sup>2</sup>). Das Grabmal Bedr ed-dīn's, das sich bis in die Gegenwart erhalten hat, steht indessen gesondert, und ein Derwischkloster, angeblich der Mewlewī, befindet sich nach dem Zeugnis des oben erwähnten neugriechischen Schriftstellers außerhalb der Stadt

<sup>1</sup>) Vgl. jedoch F. WÜSTENFELD, *Chroniken von Mekka*, III. Bd., S. 255, wo als Sterbejahr ١١٨٤ vom selben Quṭb ad-dīn angegeben wird.

<sup>2</sup>) Vgl. dessen *Osmanlı mu'ellifleri*, S. 39: سیروزده کی در کاهلرنده منظور اولان . . . . .

an der Nordwestmauer. Ob dieses mit dem der Anhänger Bedr ed-dîn's einerlei ist, müßte eine Untersuchung ergeben, die sicherlich lohnend wäre <sup>1)</sup>. Ob allerdings in diesem Kloster noch die Überlieferungen an die Vergangenheit, die ein halbes Jahrtausend zurückliegt, wachgehalten werden, ist mehr als fraglich. Politisch haben die Klosterinsassen heute schwerlich mehr die Ziele der alten Ordensjünger. Diese, weit entfernt, die Lehren ihres zum Märtyrer gewordenen Herrn und Meisters nicht politisch zu erproben, erscheinen ein halbes Jahrhundert nach dem Drama von Seres plötzlich in einem regen Zusammenhang mit einer Bewegung, die damals noch in bescheidenen Anfängen stak, mit der Zeit aber zu einer Kraft und Stärke gedieh, die den Bestand des osmanischen Reiches und damit des rechtgläubigen Islams im nord-westlichen Asien und Europa aufs bedenklichste bedrohte, der Herrschaft des persischen Şefewidengeschlechtes.

### BEDR ED-DÎN UND DIE ŞAFAWIJJA.

Im ersten Viertel des 14. Jahrhunderts lebte zu Erdebîl <sup>2)</sup> im nördlichen Äserbeidschân ein großer Şüfi-Scheich namens Şafî ed-dîn

<sup>1)</sup> Vgl. darüber BZ., III. Jg., Leipzig 1894, S. 224. — Während der letzten Bogen-durchsicht erhalte ich eine ausführliche Zuschrift vom Direktor der Kaiserlich Osmanischen Museen, Exzellenz Halil Edhem Bej, d. d. Stambul, 16. Sept. 1920, der ich folgende, ihm von Mehmed Tâhir Bej freundlichst gelieferte Angaben entnehme: Das *tekke* zu Seres, das dem Orden der Qâdirî angehört, befindet sich tatsächlich im Westviertel der Stadt und ist aus Holz erbaut. Es liegt unweit einer *Orta Mezârlîq Dschâmi'i* geheißenen Moschee. Daneben steht die *turbe* des Scheichs Bedr ed-dîn, ein Steinbau mit einer Pyramide, wie bei den seldschûqischen *künbed's*. Eine geschichtliche Inschrift oder ein *ta'rih* hat Tâhir Bej nicht gesehen, weder am gemauerten Grabe noch an der Tur. Über der

Tür dagegen ist in Marmor gemeißelt, lediglich nachstehender *hadîl* zu lesen: *أذا تحيرتم في الأمور فاستعينوا من أهل القبور* Die Bevölkerung von Seres spricht wenig von Bedr ed-dîn; man darf somit sagen, daß der Scheich im Volkstum nicht weiterlebt. Nur gegenüber der *Eski Dschâmi'*, hinter einem Barbierladen, zeigt man heute noch den Platz, wo er gehenkt worden sein soll. — Der *hadîl* klingt sehr neu und unkanonisch.

<sup>2)</sup> Eine gründliche Quellengeschichte der Şefewiden fehlt noch gänzlich, obschon darüber eine überaus reiche Literatur in europäischen und orientalischen Sprachen vorhanden ist. Die engen staatlichen und kaufmännischen Beziehungen, die vor allem Italien (Venedig, Pisa) mit Persien im 16. Jahrhundert und schon früher verbanden, haben eine reichhaltige Aufklärungsliteratur hervorgerufen, über die übrigens schon CHARLES SCHEFER im Vorwort zur Neuausgabe von P. Raphaël du Mans' *«Estat de la Perse en 1660»* (Paris, 1890) wertvolle Mitteilungen gemacht hat. Ich verweise auf dieses Werk und bringe im folgenden einige Nachträge und Ergänzungen: Schon Uzun Hâsan schickte nach der Lagunenstadt und ließ zur Abwendung der gemeinsamen Turkengefahrum Schießpulver, Geschütze und Stückknechte bitten. Man erfüllte seinen Wunsch und sandte das Kriegsgerät unter der Führung zweier Edelleute, des AMBROSIO CONTARENI und des JOSAFAT BARBARO nach

Abū Ishāq, der seinen Stamm auf 'Alī's Enkel Mūsā 'l-Kāzīm, den

Persien. Beide hinterließen Berichte, von denen der des J. BARBARO der wertvollere ist. Er erschien erstmals erst 1543 zu Venedig in der Aldo'schen Druckerei, wurde oft aufgelegt und übersetzt. Zu warnen ist vor der lateinischen Übertragung des Nurnbergers JAKOB GEUDER VON HEROLZBERG (vgl. J. BECKMANN, *Lit. der allerer Reisebeschreibungen* I, 1, S. 190, Göttingen 1807; J. G. HAGER, *Geogr. Büchersaal*, 1764, I, 704), der leider mehrmals gedruckt und sogar von P. BIZARO in dessen Sammlung »*Historia Rerum Persicarum*«, Frankfurt 1601, ff. übernommen wurde. In P. BIZARO's Werk sind die wertvollsten Erscheinungen über Persien, freilich alle in lateinischer Übersetzung, bequem zusammengestellt. Über JOSAFAT BARBARO vgl. man *Giornale de' letterati d'Italia* XXVIII, 139 (dort Grabinschrift des 1494 Gestorbenen), über sein Leben und sein Werk ebenda XVIII, 406.

Weit wertvoller und wichtiger als diese Wanderberichte sind die Aufzeichnungen eines Konstantinopler Edelmannes, des Kantakuzenen THEODOR SPANDUGINO, dessen höchst gewissenhafte und kaum zu berichtende Angaben in einem Aufsatz »*Vita di Sach Ismael et Tamas Rè di Persia chiamati Soffi, nella quale si vede la cagione della controversia, che è tra il Turco e il Soffi*«. Er wurde von FRANCESCO SANSOVINO in die Sammlung »*Dell' Historia universale dell' origine et imperio de' Turchi*«, Venezia MDLXIII auf S. 97 b bis 105 b aufgenommen. Dort ist auch (S. 72 b ff.) desselben Verfassers Abhandlung über die Turken abgedruckt, von der CHARLES SCHEFER nach einer auf der Pariser Bibliothèque Nationale befindlichen Handschrift eine selten beachtete Neuausgabe u. d. T. »THEODOR SPANDUYN CANTACASIN, *Petit Traicté de l'origine des Turcs*« (Paris 1896, 18°; auch bei C. SATHAS, *Documents inédits relatifs à l'Histoire de la Grèce* [Venedig] 1890) veranstaltet hat. Etwa gleichzeitig, aber unbedeutender sind des Bischofs von Nocera, PAOLO GIOVIO, »*Commentarj delle cose de' Turchi*« (Venedig 1541, Vorrede bereits vom 22. Januar 1531; vorher schon lateinisch von FRANCESCO NEGRI, Paris 1538), die F. SANSOVINO neuerdings herausgab. Viel wichtiger sind dagegen des CATERINO ZENO »*De i commentarii del viaggio in Persia*« Venedig 1558 (vgl. Neudruck bei PL. ZURLA, *Dissertazioni intorno ai viaggi e scoperte settentrionali di Nicolo ed Antonio fratelli Zeni*, Venezia 1808; ferner X. Bd. der *Annales de Voyages de MALTE-BRUN*). Beachtung und Verwertung verdienen ferner des Portugiesen PEDRO TEIXERA »*Relaciones de origen, descendencia y succession de los reyes de Persia y de Harmuz*«, Antwerpen (Amberes) 1600; P. TEIXERA weilte lange auf der Portugiesenbesitzung Hormuz (1604), und seine Angaben über die »sofi« sind besonders beachtenswert (vgl. jedoch *Notices et extraits* IX, 1, S. 131 ff.; ferner S. JAK. BAUMGARTEN, *Nachrichten von einer Halleschen Bibliothek*, VI, 302 ff.). Für den gleichen Zweck kommt in Frage des JOH. LAUR. ANANIAS »*L'universale, Fabrica del Mondo*« (Venedig 1576, 1583, 1596, mit guten Angaben) und endlich die ungedruckten Nachrichten »*Dell' origine, vita et facti d'arme del Gran Sophi, al Dogie di Venetia*«, per un maestro GIOVANNI RÖTTA, nel 1505, di marzo« auf der Biblioteca Nazionale zu Neapel (Standort MS. X F 50). Der Verfasser ist offenbar derselbe wie der des höchst seltenen Büchleins »*Vita, costumi e statura di sofi*«, das o. J. zu Venedig erschien. Für die spätere Zeit kommt des Rovreiter Arztes GIOVANNI TOMMASO MINADOI († 1615) »*Historia della guerra fra Turchi e Persiani dal 1577 al 1585* (Venezia 1588, lateinisch bei Bizaro a. a. O., deutsch Frankfurt a. M. 1592), die als Bericht eines Augenzeugen (M. war sieben Jahre lang Arzt bei den venezianischen Levantekonsulaten) besonderen Wert beanspruchen darf. Einschlagig ist ferner des GIAN MARIA ANGIOIELLO aus Vicenza »*Historia Turchesca di G. M. A. Schiavo et altri Schiavi dell' anno 1429 sin al 1513*«, die in einer Pariser Handschrift (Bibl. Nationale, fonds ital. No. 1238) vorliegt und deren Ausgabe durch die von J. URSU (Jassy) 1909 zu Bukarest besorgte nicht erledigt ist. Vgl. darüber nunmehr die thèse von JEAN REINHARD, »*Essai*

sur J.-M. Angiolello (Angers 1913), die, obwohl ohne jede Kenntnis der osmanischen Quellen geschrieben, doch Beachtung verdient und zur Untersuchung anregen sollte, ob nicht die *«Histoire turques»* etwa eine Übersetzung eines frühosmanischen Geschichtsschreibers ist. *«Storia narrativa della vita et fatti del signor Usurcassano per Giovan' Maria Angiolello»* enthält der II. Band von RAMUSIO'S *«Navigazioni e viaggi»*, Venedig 1550, S. 66 ff. Ohne jeden Geschichtswert ist die erdichtete *«Histoire de Méhémet II, empereur ottoman, enrichie de lettres originales, traduites du grec et de l'arabe, sur des manuscrits trouvés à Constantinople»*, par M. B \*\*\* de M \*\*\*, Paris, Duchesne, 1764, 2 Bändchen in 12°, im gleichen Jahr und Format einhändig nachgedruckt, unter dem Titel *«Lettres turques, historiques et politiques, écrites par Méhémet II, empereur ottoman, que par ses généraux, ses sultanes, un de ses ambassadeurs, et Usur-Cassan, roi de Perse (I), son contemporain, traduites du grec et de l'arabe, avec de notes et une histoire de la vie de ce conquérant»*, par M. B \*\*\* de M \*\*\*. Wenn N. JORGA in seiner *Osmanischen Geschichte* II, 168, 2. Anm., dieses lächerliche, schon im Titel als solches kenntliche Machwerk *«zu vergleichen»* rat und es gleichsam so zum Wert einer geschichtlichen Quelle erhebt, obendrein als Verfasser *«BARRIER DU (I) MESNARD»* bezeichnet (gemeint war natürlich CASIMIR BARRIER DE MEYNARD, 1827—1908!), so beweist dies aufs neue seine unglaubliche Sorglosigkeit und den Mangel an Kritik in seinem Buche. Der wirkliche Verfasser ist ein nicht weiter bekannter Franzose namens BELIN DE MONTERZI, über dessen Lebensumstände auch die *Biogr. Univ.*, nouv. éd., III, 534 gar nichts bringt.

Vielleicht die klarste und unmittelbarste Vorstellung des ungeheuren Eindruckes, den das Erscheinen des neuen Propheten, des *«Sophie»*, und die unheimlich rasche Ausbreitung seiner Lehre im Abendlande hervorrief, zugleich wohl aber auch die wertvollste zeitgenössische europäische Quelle für den künftigen Erforscher der Frühgeschichte der Şafawijja liefern die Tagebücher (*diarii*), die der venezianische Senator MARINO SANUTO in den Jahren 1496—1533 mit unsäglichem Fleiße niederschrieb und die nunmehr in 59 starken Quartbänden 1879—1902 zu Venedig im Druck erschienen. Diese gewaltige Chronik enthält in Gestalt eingestreuter, meist an den *«Consiglio de' Pregadi»* gelangter Briefe und Berichte (*«relazioni»*) venezianischer Baili, Levantekonsuln und Kaufleute eine Überfülle bis heute ganzlich unverwerteter Nachrichten über Ismä'il und seine Erfolge (vgl. z. B. IV, Sp. 487 ff.; 500 ff. usw.; genaue Register am Ende jedes Bandes).

Aus der arabischen Literatur macht FRANZ TEUFEL in ZDMG. XXXV, 91 einige wertvolle Angaben. Vgl. ferner PAUL HORN in E. KUHN'S und W. GEIGER'S *Grundriß der iranischen Philologie*, Straßburg 1904, II. Bd. auf S. 586—587, wo einige Mitteilungen aus Petersburger Handschriften gegeben werden. Die kostbare Bucherei des Scheich Şafi ed-din wurde nämlich 1827 von General Paskewitsch nach Petersburg überführt; ihre genaue Durchforschung ist m. W. noch nicht erfolgt, und ich bin nicht sicher, ob die von P. HORN durchsuchten Hss. überhaupt ihr angehören.

Eine *«Liste der Manuskripte aus der Moschee des Scheich Şeji zu Ardebil»*, nämlich der 166 vom Grafen Suchtelen nach Petersburg verschleppten Handschriften, veröffentlichte CHR. M. v. FRÄHN im *«Petersburger Journals»*, 1829, Nr. 138 (vgl. dazu JA., new series, vol. II, 1830, S. 78). — Vgl. ferner E. B. OLLIVER, *The Safawi Dynasty of Persia*, JASB. LVI. Bd., S. 37 ff. (Kalkutta 1887), ferner E. D. ROSS, *Early years of Shāh Ismā'il*, Straßburger Doktorschrift, 1896 (abgedruckt im JASB. 1896, S. 253 ff.; vgl. dazu JASB. 1902, S. 170). — Sehr wichtig für die Frühgeschichte der Şefewiden scheint die *«silsilat an-nasab as-Şafawijja»* zu sein, von der eine Hs. aus dem Nachlaß von Sir A. HOUTUM-SCHINDLER († 1916) in den Besitz E. G. BROWNE'S überging. Vgl. dessen klassische, hier leider nicht mehr verwertete *«History of Persian Literature under Tartar Dominion (A. D. 1265—1502)»*, Cambridge, 1920, S. 474 und 484.



Sohn Ḥusejn's, zurückführte <sup>1)</sup>). Er segnete im Geruche der Heiligkeit am 12. September 1334 das Zeitliche und fand am Orte seiner Wirksamkeit ein heute noch vorhandenes, als berühmtes Heiligtum verehrtes Grab. Auch der Sohn Ṣadr ed-dīn, der Enkel Ḥodscha 'Alī sowie der Urenkel Scheich Ibrāhīm saßen auf dem Teppich beschaulichen Dascins, ohne die breitere Öffentlichkeit mit ihren Wünschen und Ansprüchen zu behelligen. Der Ruf ihres heiligmäßigen Lebenswandels drang sogar bis nach Brussa an den Sultanshof, von wo alljährlich reiche Gaben und wohlgefüllte Beutel nach Erdebil abgingen (vgl. 'Āschiqq. S. 264). Scheich Dschunejd, Ibrāhīm's Sohn, indessen trat mit politischen Umtrieben an die Öffentlichkeit, die so bedenklich wurden, daß ihn Dschihānšāh, der Fürst des Weißen Hammels, dem auch Erdebil untertan war, des Landes verwies. Er floh zu Uzun Ḥasan, dem Herrn des Schwarzen Hammels, der ihm nicht nur gastliche Aufnahme gewährte, sondern auch seine Tochter Ḥādidscha Begum (aus der Ehe mit Katharina (»Despina Katon«), einer christlichen Prinzessin) <sup>2)</sup> zur Frau gab. Eines Tages erschien nun Scheich Dschunejd zu Qonia im Kloster Ṣadr ed-dīn's <sup>3)</sup>, dem damals gerade Scheich 'Abd al-laṭīf <sup>4)</sup> vorstand. Er machte dem Ankömmling schwere Vorwürfe wegen seiner sonderbaren Glaubensansichten (*i'tiqād*) und bezeichnete ihn als Ketzer. »Mit dieser Lehre bist du ein Ungläubiger (*kjāfir*) geworden, jeder, der sich dir mit diesem Glauben anschließt, wird auch ein Ungläubiger!«, lautete der Bannspruch des rechtgläubigen Scheichs (vgl. 'Āschiqqaschazāde S. 265 ff.) <sup>5)</sup>. Dschunejd hielt es für geratener, Qonia den Rücken zu kehren. Hören wir, was 'Āschiqqaschazāde <sup>6)</sup> hierüber berichtet:

<sup>1)</sup> Vgl. S. DE SACY, in *Notices et extraits*, IV, 276, note e; *Mélanges asiatiques*, I, 543; P. HORN im *Grundriß für Iran. Philologie*, II, 586. Es ist bemerkenswert, daß auch Ḥādidschī Bektasch vom Imām Mūsā'l-Kāzīm seine Abstammung herleitet. Vgl. 'Ālī, *kūnh ul-ahbār*, V. Bd., S. 52—58. Er hieß darnach eigentlich Sejjid Muḥammad b. Muḥammad b. Ibrāhīm Nišchapūrī. Todesjahr nach 'Alī Rif'at, *Lughāt-i ta'rīḫīje*, III, 75 ist 738 (= 1337); dies ist aber, wie schon 'Alī Rif'at, *Mirāt ul-meqāsīd*, S. 180 zu lesen ist, nur لغطى تاريخ Wortes بكتاشيه.

<sup>2)</sup> Sie war eine Tochter des Großkomnenen Kalo-Joannes (IV.); vgl. J. PH. FALLME-RAYER, *Geschichte des Kaiserthums von Trapezunt*, München 1827, S. 259 ff.

<sup>3)</sup> Scheich Ṣadr ed-dīn (qonewī, »von Qonia« zubenannt), genauer Abu 'l-ma'ālī Mehmed b. Ishāq, war der Schüler und Schwiegersohn des großen Freigeistes Muḥijī ed-dīn, genannt Ibn 'Arabī (st. 1240) und starb 671 (1272/73) zu Qonia, wo sein Grab noch heute, ganz in der Nähe des Bahnhofs, gezeigt wird (vgl. Ewlijā III, 27). Im ersten Stockwerk der Turbe befindet sich eine kleine Bucherei, bei deren Durchsicht ich im Oktober 1918 übrigens keine bemerkenswerten Handschriften vorfand.

<sup>4)</sup> Vgl. über ihn *Ḥadīqat ul-dschewāmi'* I, 153, 10. Z., Ewlijā, II, 50.

<sup>5)</sup> Vgl. dazu des Herausgebers 'Ālī B. ej Vorwort S. v

<sup>6)</sup> In der arabischen Geschichtsliteratur ist dieser denkwürdige Zug Dschunejds

•Sobald der Morgen graute, verließ Scheich Dschunejd Qonia, ging von dannen und begab sich in die Landschaft Warsaq. Scheich 'Abd al-latif sandte dem Qaramān-oghlu Ibrāhīm-bej Nachricht, er schrieb ihm einen Brief des Inhalts: •Das Ziel dieses Scheichs Dschunejd ist nicht Süßgesinnung (*šūfiliq*), er hat das heilige Recht verletzt und verlangt nach Herrschaft!•, also sagte er. Unter diesen Umständen gab Qaramān-oghlu auch dem Herrn von Warsaq <sup>1)</sup> Meldung mit dem Wortlaut: •Ergreift den Scheich Dschunejd!• Nachdem er aus Warsaq <sup>2)</sup> einige Leute an sich gebracht hatte, ging er auf und davon. In der Gegend von Aleppo begab er sich nach dem Dschebel Arsūs <sup>3)</sup>, im Arsusgebirge befand sich ein verfallenes Ungläubigenschloß <sup>4)</sup>. Dies begehrte er von Bilāl-oghlu <sup>5)</sup>, setzte es wieder instand und machte sich eine Wohnung daraus. Dort verweilte er nun einige Tage. Da versammelten sich nun bei ihm einige Leute des Sohns des Richters von Simāw aus Rümeli und anderswoher einiges Gelichter. In Aleppo befanden sich Jünger (*mūrīd*) des Mewlānā Ahmed Bekrī sowie des 'Abd el-kerīm Ḥalife Scheich Zejn ed-dīn <sup>6)</sup> (st. 870); die

nach Nordsyrien, soweit ich sehe, nicht erwähnt. Als Quelle kommt, da das Ereignis sicherlich nach Maqrīzī's Tod (1442) fällt, vor allem dessen Schüler Abu'l-Mahāsīn in Betracht, der bekanntlich eine äußerst fruchtbare Chronistentätigkeit entfaltete. Die *nudschūm as-zāhira fi mulūk Miṣr al-Qāhira*, die nur teilweise gedruckt vorliegen (*Annalea*, Forts. v. W. POPPER) erwähnen den Vorfall ebensowenig wie *al-mankal al-šāfi wa'l-mustaw fi ba'd al-Wāfi* (nach frdl. Mitteilung von Prof. R. GEYER-Wien, der die dortige Hs. FLUGEL 1173, Bl. 263 bis 273 (*Dschaqmaq*) einzusehen die Gute hatte. Die am ersten aufschlußreiche Fortsetzung von Maqrīzī's *as-sulūk lima'rifat diwāl al-mulūk*, nämlich die *ḥawādīf ad-duhūr fi mudīji 'l-aijām wa'sch-schuhūr*, ist in der Berliner Abschrift 9462 leider unvollständig, in der Londoner (Brit. Mus. Add. 23, 294) mir unzugänglich. Ibn Ijās erwähnt Dschunejd nicht, a sch-Schihna, den haleb. Ortschronisten (starb 1485, Werke nur hsl.) habe ich nicht eingesehen.

<sup>1)</sup> Unter Warsaq ist hier natürlich nicht der Tatarenstamm dieses Namens, sondern sind die gleichnamigen Turkmenen im bergigen Kilikien zu verstehen; vgl. Jos. v. HAMMER, II, 262, über die dortigen Fürsten ebenda II, 294. Vgl. *Dschihānnumā*, 611, 10. Z.

<sup>2)</sup> Vgl. G. T. Minadoi bei P. BIZARO. *Hist. Rer. Pers.* S. 530: Hujus novitatis author exstitit Sexchiunus, vel ut clarius ejus nomen exprimamus, Sicc Gunetus; hic sapientis et sancti nomen sibi sumpsit et subditis sibi gentibus, natura inconstantibus et superstitionis persuadere conatus, primos illos Mahemetis successores contra jus et aequitatem, Principatus dignitatem usurpasse, eaque Alyum defraudasse, qui justitiae et modestiae laude clarus haeres legitimus extiterat, hunc solum in precibus invocari volebat, eique honorem debitum restituere, et priores tres tamquam damnatos et improbos eo spoliare cupiebat.

<sup>3)</sup> Gemeint ist der Dschebel Arsūs, ein Gebirgsstock am Golf von Iskenderūn.

<sup>4)</sup> Ungläubigenschloß, gemeint ist natürlich eine verfallene Kreuzfahrerburg, vermutlich das bekannte Sarepta, das der Atābeg 'Imād ed-dīn Zengī, der Vernichter des Fürstentums Edessa, im Jahre 1129 schleifen ließ. Heute As-saret.

<sup>5)</sup> Wer mit Bilāl-oghlu (Ibn Bilāl) gemeint ist, blieb mir unbekannt.

<sup>6)</sup> Vgl. über ihn *Ḥadīqat ül-dschewāmī* I, 153, 10. Z., Ewlijā, II, 52, 7 v. u.

schickten zum Sultan von Ägypten Dschaqmaq (st. 1453) die Botschaft: »In deinem Land ist der *daddschāl*<sup>1)</sup> erstanden!« Der Sultan von Ägypten gab dem Statthalter von Aleppo die Weisung: »Auf, mit der Truppe von Haleb nimm ihn gefangen!«. Der Statthalter von Haleb war aber gerade krank und drang nun in den *ulu hādšib*<sup>2)</sup> von Aleppo; und so zogen sie aus wider den Scheich Dschunejd. Sie toteten etwa 70 Leute des Scheich Dschunejd, worunter sich 25 Leute des Sohns des Richters von Simāw befanden. Er selbst ergriff die Flucht, begab sich nach Dschānīq<sup>3)</sup>. »Wer mich haben will, soll mich in Dschānīq suchen!«, sagte er.«

Wenige Jahre nach diesen Vorgängen, wohl 860 (1456), fiel Dschunejd im Kampf gegen Ḥalil, den Herrn von Schemacha. Sein Sohn Ḥaidar<sup>4)</sup>, wohl nach 'Alī's Beinamen (Ṭabarī, *Annales* I, 3466, 14) so geheißen, trat sein fragwürdiges Erbe an. Hatte der Vater schon zahlreiche Anhänger gewonnen, so vermochte der Sohn ein ansehnliches Heer zusammenzustellen, das er durch eine einheitliche Kopfbedeckung, jenes berühmte *»tādsch-i Ḥaidar«*, aus scharlachrotem

1) Über den Begriff des *daddschāl*, des islamischen Antichrist, vgl. EI., I, S. 924. Der Ausdruck schließt übrigens nicht immer eschatologische Beziehungen in sich; er ist ganz gewöhnliche Bezeichnung für Fälscher, Lugner und Betrüger. Auch ḥadīṭ-Erfinder pflegt man als *daddschāl* zu bezeichnen. Vgl. I. GOLDZIEHER, *Muhammed. Studien*, II, S. 133, 174.

2) *ulu hādšib*, eigentlich der große Kämmerer; *hādšib* war im Khalifat von Bagdad, Syrien, Ägypten und Spanien die gewöhnliche Bezeichnung für Wesir, ersten Minister. Hier ist *hādšib* wohl der »Vertreter des Statthalters«, vgl. M. SOBERNHEIM in EI., II, 219.

3) am Schwarzen Meer, vgl. oben S. 9.

4) Ḥaidar ist ein ausgesprochen persisch-schī'itischer Name geworden. Damit hängt vielleicht der Löwe als Wappentier des persischen Reiches zusammen, wie ja *haidarī* seit den Šefewiden geradezu als »königlich persisch« verwendet wird. Vgl. dazu M. SANUTO, *diarii*, IV, 309, 11 v. u. Aufgefallen ist mir an den, in JOHN P. BROWN's tüchtigem, viel Stoff bietendem Buch über »*The Dervishes*« (London 1868) enthaltenen Derwischbildern, die unverkennbar auf morgenländische Vorlagen zurückgehen, die häufige, fast zusammenhanglose Beigabe von Löwen. Vgl. z. B. S. 57, 83, 148. Damit konnte sehr wohl der 'alidische Zug ausgedrückt sein. Derselbe amerikanische Verfasser erwähnt auch *haidarī* als ärmelloses Gewand (vest without sleeves) bei den Bektaschi's (S. 147), womit man die »*haidarīje*« genannte Mutze der Mewlewī's zu Qonia vergleiche. — Diese Benennung, der irgendein zauberhaftes Motiv zugrunde liegen dürfte, hatte ihre Seitenstücke, so etwa, wenn die Bektaschi's (nach P. BROWN, *The Dervishes*, London, 1867, S. 147, 148) die Ohringe *hasanī* und *husajnī*, oder (S. 149, 151) den Hüftenstrick *qamberijje* (nach Qambar, dem Lieblingsklaven 'Alī's) benennen. (So scheint mir auch das *byssyr selmān* in der von H. RITTER mitgeteilten 'atābe aus Amāra (*Der Islam*, X. Bd., S. 128, oben) erklärt werden zu müssen. Die Rolle, die *Selmān fārisī* spielt, ist bekannt. *Slimānī* (Name des Zaubersteins Onyx, natürlich nach Salomon so geheißen), wie ich zuerst dachte, ist schon des Reimes wegen nicht möglich.)

Wolltuch kenntlich machte, das später zu dem Spottnamen der schiitischen Perser bei den Türken (*qizil basch*<sup>1)</sup>) wurde. Auch er galt als

<sup>1)</sup> Über den Ursprung der »bonnets rouges« des Morgenlandes laufen noch die sonderbarsten Anschauungen und Zweifel selbst in Fachkreisen um, so daß eine kurze Darlegung des Sachverhaltes vielleicht nicht ganz ohne Wert ist. An dem Vorhandensein einer scharlachroten Kopfbedeckung für die Anhänger Haiders kann unter gar keinen Umständen gezweifelt werden. Dafür sprechen allein die zahllosen europäischen Reisebeschreibungen, die teilweise gänzlich voneinander unabhängig, stets das Gleiche berichten; auch die morgenländischen Quellen sprechen davon. Als besonders lehrreich setze ich eine Stelle aus LÖWENKLAU'S »*Türkischen Historiens*« (cap. 188) hierher: »... gebeut diese neue Religion der Sophular vnter andern / man solle das Haupt nit aus eim Pracht vnd Hoffarth mit solchen einin bünden zieren / sondern nur schlechte Hauben aus Wollen / so nit köstlich / die Köpff damit zu bedecken und zurichten lassen. Vnd demnach eine solche wollene Haube / die bei den Persern jetzt wider die Gewöhnheit andrer Muslime / im Brauch 12 Falten hat vnd das arabische Wort enasser (*ignā 'aschar*) soviel bedeutet als 12 / so haben sie auch einen andern Namen bekommen enasserler / d. i. die zwölf farbigen. Weil sie auch solche Hauben nur roth gefärbt tragen / so hat man sie auch Kizilbaschler genannt« (S. 347). Vgl. dazu im cap. 81 (S. 241): »... man solle das Haupt nit aus Pracht vnd Hoffarth mit Bündlen aus Leinwand unwickeln / wie die Türken pflegen / sondern zum Beweis der Demut und Eingezogenheit die Häupter nur mit Hauben aus wollen bedecken. (Vgl. dazu noch ADAM WENNER, *Ein gantz new Reysebuch* . . ., Nürnberg, 1622, S. 84.) Ich verweise dazu auf ganz ähnliche Darstellungen bei G. T. MINADOUS in P. BIZARO'S Sammlung S. 331; ADAM OLEARIUS, *Vermehrte Moscovitische vnd Persianische Reisebeschreibung*, 1656, V. Buch, 10. Hptst., S. 581; O. DAPPER, *Beschreibung des Königreichs Persien*, verdeutscht durch J. CHR. BEER, Nürnberg, 1681, S. 73. — In den Quellen wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die Kopfbedeckung, offenbar nach den kriegerischen Mißerfolgen Haidars, außer Gebrauch kam und später erst wieder verwendet wurde. Sie wird in orientalischen Berichten stets *tadsch-i Haidar* »Haidar-Krone« genannt (vgl. E. D. ROS, *The early years of Shah Ismā'il*, Straßburger Doktorschrift, 1896, abgedruckt im JRAS. 1896, S. 253). Ohne unmittelbaren Zusammenhang behaupten zu wollen, verweise ich auf die sonderbare Tatsache, daß die hohen Mutzen der Mewlewis »*Haideriye-i scherife*« genannt werden; vgl. F. SARRE, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896, S. 32. Am auffallendsten ist jedoch die Ähnlichkeit mit der zwölfzwickeligen *sikke* der Bektaschis; vgl. G. JACOB, *Bektaschijje*, S. 40. Der

Ausdruck »*enasser*« konnte sich natürlich auch auf die »Zwölfer-Schiiten« (أثنأ عشرية) an sich beziehen, obwohl die zwölf Falten der Mütze dazu zweifellos in Beziehung stehen. Diese sollte ursprünglich offenbar einen Gegensatz zum weißen, meist aus feinem Leinwandstoff gefertigten Kopfbund der Türken, überhaupt der Sunniten darstellen; die Gemeinde des Haidar glich ursprünglich eben völlig einem Derwischorden, und die gemeinsame Kopftracht sollte die einzelnen Glieder zusammenfassen. Die Vorschriften, die Ismā'il erließ und die wohl auch schon sein Vater zur Geltung gebracht hatte, erinnern sehr stark an gewisse Ordensvorschriften bei Derwischen. Bei zunehmender Anhängerschaft der Şefewiden kam natürlich auch die eigenartige Kopftracht, die nur bei einer kleinen Gemeinde Sinn und Bedeutung haben konnte, in Wegfall. Später wurde denn auch, wie sich einwandfrei schon in der europäischen Literatur verfolgen läßt, der Ausdruck »Kizilbasch« zum Spott- und Schimpfnamen für die schiitischen Perser; er ist ja ebenso, wie die türkische Mehrzahlform »*enasserler*« bei LÖWENKLAU beweist, türkischen Ursprungs. Mit Kizilbaschi, auch Kizilbascha, Kizilpascha, bezeichnete man später den

großer Scheich und Heiliger. Aber sein Ansehen, das er auch nach außen hin durch Erlangung der Herrschermacht festigen wollte, ging bald mit ihm in der unheilvollen Schlacht bei Tābzerān im Juli 1488 im Kampf gegen den Herrn von Schīrwān verloren.

Dafür hinterließ er in seinem jüngeren Sohn Ismā'īl einen Nachfolger, dessen erstaunlicher Tatkraft es gelang, das von seinen Ahnen erträumte Reich zur Wirklichkeit werden zu lassen. Sechs Jahre seiner Jugend verbrachte er in stiller Zurückgezogenheit in Gilān bei dessen Fürsten Ḥasan Khān. Und als er 1499 aus seiner Verborgenheit heraustrat, hatte er kaum mehr als 300 Anhänger um sich. Er entfaltet eine unermüdliche Werbetätigkeit, entsandte *dā'īs* in alle Gegenden, und gar bald gelang es ihm, den kleinen Stamm gewaltig zu mehren. Aus einer kleinasiatischen Landschaft vor allem strömten ihm Leute in Massen zu: aus Tekke-eli und Ḥamīd-eli (im Südwesten Anatoliens am Golf von Adalia). Eine höchst merkwürdige und seltsam vernachlässigte und unbeachtete Erscheinung. Dort hatte ein Scheich Ṣadr ed-dīn eine starke Gemeinde geschaffen, von Timur Gnade für sie erlangt<sup>1)</sup> und sie vor Versklavung bewahrt. Seit jenen

<sup>1)</sup> Schāh von Persien. Vgl. A. v. LE COQ im »*Orientalischen Archiv*«, III. Jahrg., 1913, S. 64 sowie F. BABINGER, ebenda S. 144—145; über den Ausdruck »*Kasul*« im Ungarischen für »Persien, persisch« vgl. F. BABINGER im *Magyar Nyelvőr* XLII. Jahrg., 1913, S. 251 bis 253: »*A perszít jelenő kazul szórol*« (= über das (ungar.) Wort »*kazul*« = Persien). In diesem Zusammenhang verweise ich auf die noch nicht genügend geklarte Bezeichnung »*zarkula*«, die schon bei byzant. Schriftstellern begegnet und deren Verwendung im osmanischen Heer J. v. HAMMER, *Gesch. des osm. Reiches* I, 179, 596 auf Murād I. (1372) zurückführt; der ganze Bericht klingt jedoch mehr unwahrscheinlich und verdient eine Nachprüfung. Schon das persische Wort sollte zur Vorsicht mahnen. Über die »*Haidar-Krone*« vgl. noch D. KANTEMIR, *Geschichte des osman. Reiches*, deutsche Ausgabe, S. 200. Als besonders wichtig für die Geschichte der »*Haidar-Krone*« möchte ich die überaus seltene Schrift des Arztes GIOVANNI ROTA, »*Vita, costumi e statura di sofi*« bezeichnen, die o. J. (1. Hälfte des 16. Jahrhunderts) zu Venedig erschien. Einen Abdruck sah ich 1912 auf der Biblioteca Nazionale Marciana (Palazzo della Zecca) zu Venedig, wo ich mir den Titel vermerkte. Vgl. desselben Verfassers hsl. Arbeit oben S. 79, Anm. Daß die osmanischen Truppen damals eine weiße Kopfbedeckung trugen, geht unzweifelhaft aus einer von J. v. HAMMER I, 421 (unten) auf Grund übereinstimmender türkischer Berichte gemachten Mitteilung hervor. Unbegreiflich ist nach dem Gesagten die Äußerung J. v. KARABACEK's in seiner gewiß höchst wertvollen und von mühsamem Fleiß zeugenden Studie über »*Abendländische Künstler zu Konstantinopel*«, *Denkschriften der Kais. Akad. der Wiss. zu Wien*, 62. Bd., S. 87, 4. Anm. Die angezogene Stelle beweist doch im besten Fall nur, daß eine *tādsch* geheißene Kopfbedeckung schon früher bezeugt ist, keineswegs aber die eigenartige, zwölfzwicklige Rotkappe der Şefewiden. Vgl. M. SANUTO, *diarii*, IV, 482 oben (*bareta rossa!*); V, 196 l. Z (*barete longe rosse*).

<sup>1)</sup> Das ist gewiß kein Zufall, ebensowenig wie wenn etwa derselbe Timur auf Bitten Ḥodscha Naṣr ed-dīn's dessen Wohnort Aq Schehir verschonte; vgl. Ewlijā, III, 16 ff (*Der Islam*, V, 219).

Tagen waren die Bewohner jenes Landstriches »persischen Schejchen mit besonderer Vorliebe zugetan« (J. v. HAMMER, *GdOR* II, 344, nach des Richters von Aleppo Dschannābī<sup>1)</sup> [st. 999/1590] *Ta'riḫ*). Von hier aus zogen Scharen (daher Tekkelul) nach Lāhidschān zu Ismā'il. Welche Belohnung harrte ihrer dort? Mit welchen Verheißungen vermochte Ismā'il solchen Zulauf zu bewirken? THEODOR SPANDUGINO<sup>2)</sup> ist einer

<sup>1)</sup> Vgl. darüber die Handschrift A. F. 12 (469) der Wiener Hofbibliothek, Bl. 68 r bis 70 im *Ta'riḫ* des Dschannābī mit höchst belangvollen Angaben über die Frühgeschichte der *sūfi* von Erdebil. Unter Schejch Ṣadr ed-dīn kann selbstverständlich nicht der oben erwähnte (st. 1273) gemeint sein, sondern vielleicht eher Ṣadr ed-dīn von Erdebil. Ich vermute indessen, daß hier irgendeine Vermengung vorliegt, worauf nach folgende Stelle in P. BIZARO's »*Rerum Persarum Historiae*«, Frankf. 1601. S. 266 bringt: qui (= Dschunejd »Guines«) tantam et praeclaram sibi in toto Oriente doctrinae sanctitatisque opinionem concitavit, ut Tamerlanus ipsum innosceret, eique petenti ad triginta captivorum millia dono dederit, quos ille in sua secta probe institutos, filio Sicadero (Schejch Haideri) tradidit. (Vgl. A. MÜLLER, *Islam* II, 347.) Aus zeitlichen Gründen kann natürlich Dschunejd mit Tīmūrīnk nicht zusammengetroffen sein, indessen steht soviel fest, daß die Lehre der *sūfi* von Erdebil seit langem eine starke Anhängerschaft in Tekke und Ḥamīd besaß. Eine Untersuchung hierüber wäre uberaus lohnend und ergäbe die wichtigsten Aufschlüsse über die Sekten Kleinasiens. PEDRO TEIXEIRA hat in seinen »*Relaciones d'el origen, descendencia y successión de los reyes de Persia, y de Harmuz*« usw. (*En Amberes*, MDCCX), S. 368 gar diese »gracia concedida de Teymurlangh a Xequé Safy« erwähnt, was aus zeitlichen Gründen schon unmöglich ist. Wie mir Herr Dr. KARL AUSSERER an der Wiener Hofbibliothek auf mein Bitten mitteilt, hat JOS. v. HAMMER willkürlich jenen Schejch Ṣadr ed-dīn »aus Qonia« stammend bezeichnet, obwohl in seiner Quelle, dem genannten Berichte des Dschannābī S. 133 (fol. 68 v) und S. 134 (fol. 68 r) mit keinem Wort davon die Rede ist. L. L'ANGLÈS in J. CHARDIN, *Voyages*, X. Bd., S. 188 (Paris 1811): 2000 *Qurtshi* d. i. Kurden (vgl. *qūrdschī* = Leibwache des Schāhs!).

<sup>2)</sup> Wichtig und auffallend mit dem Wortlaut des (späteren) Berichtes von THEODOR SPANDUGINO übereinstimmend ist die Schrift des artium doctor GIOVANNI ROTA, die erstmals 1508 (zu Venedig?) u. d. T. »*La vita del Sophi: Re de Persia et de Media et de molti altri regni et paesi*« (4<sup>o</sup>) erschien und um 1515 als »*La vita: costumi: et statua de Sofi: Re de Persia et de Media et de molti altri Regni et paesi*« usw. in 8<sup>o</sup> nachgedruckt wurde. 1515 kam (zu Augsburg?) eine Verdeutschung »*Das Leben vnd gewonheyt vnd gestalt des Sophy kunigs der Persien*« usw. in 4<sup>o</sup> (davon zwei Abdrücke auf der Bayr. Staatsbibliothek zu München, Standort: 4<sup>o</sup> Hist. As. 428). Unter den deutschen Flugschriften, die das Aufkommen und die Macht der Ṣefewiden behandeln, sei hier hervorgehoben »*Von dem neüwen prophetē in Persia Sophy genēt. Vñ von seiner geburt Auch von seinē Kriegē vñ mechtigem gewalt*« (Bayr. Staatsbibliothek: 4<sup>o</sup> Hist. As. 838 und 4<sup>o</sup> Sc. Mil. 6); weitere führt J. v. HAMMER, *Gesch. des osman. Reiches* X, S. 67, Nr. 137, 138, 143, 144, 145, 148 ff. auf. Außer den oben erwähnten (S. 79) »*Relaciones*« des PEDRO TEIXEIRA sei hier noch auf J. P. TERCIER's »*Mémoire sur l'origine de la dynastie des Sophi en Perse, du nom de Kizil basch, ou Tête rouge, que les Turcs donnent aux Persans, et de l'inimitié, qui règne entre les deux Nations*« auf S. 754—779 der *Mémoires de Littérature, tirés des registres de l'Académie Royale des inscriptions et belles lettres*, 24. Bd., Paris 1756, sowie auf SILV. DE SACY's »*Notices et extraits d'un manuscrit syriaque, écrit à la Chine et de deux mss. persans contenant les vies des Sofis*«, Paris 1841 verwiesen.

<sup>3)</sup> Ich setze die höchst interessanten Mitteilungen SPANDUGINOS hierher (S. 98b in

der wenigen, die über Lehre und Leben Ismā'il's Nachrichten geben, aus denen ein ungefähres Bild sich herstellen läßt. In Ismā'il's und der Seinen Augen galt Geld und Rangordnung nichts, und alles kam nur auf die Hingabe an den neuen Glauben an. »Senza stipendio alcuno«, ohne jeglichen Sold leistete man ihm Heeresdienst. Ismā'il vertrat die Forderung einfachsten gemeinsamen Lebens und freigebigster Almosenausteilung <sup>1)</sup>. Das sunnitische Verbot, Wein zu trinken und Schweinefleisch zu essen, verwarf er, weil 'Alī, sein Abgott, es unmöglich gebilligt haben könne; er selbst ging hierin mit seinem Beispiel voran, indem er Schweinefleisch aß <sup>2)</sup>. Es scheint mir höchst wahrscheinlich, daß Ismā'il außer altpersischen Anschauungen eine Reihe von christlichen Gebräuchen, selbstverständlich in veränderter

der Sammlung des SANSOVINO, Venezia 1568): »e quanto al mangiar della carne di porco, diceva Ali ch'anchor ch'il Profeta ordinasse che non se ne dovesse mangiare come pernitiosa, che però e lecito mangiarne a chi ella non fa male. Perchè le cose che entrano per la bocca non dannano l'anima, ma quelle che escono. Per questo i Soffiani mangiono carne di porco, stanno in continue vigilie et orationi et sono huomini più caritativi. Sach Ismael primo Rè de Persi per quanto ho potuto intendere mangiò sempre carne di porco et quando venne in rotta con l'Imperador de Turchi nel tempo di Baiasit et Condichiar (= chodā-vendkjār) Selim faceva allevar qualche porco grosso et gli metteva il nome dello Imperador Turco et chiamavalo il Condichiar Baiasit.« — Vgl. ferner S. 99 a: »debbono viver in povertà et in astinentia del cibo et con continue vigilie et orationi, anchor che tal cosa per loro male si osservi. — Zur Erhärtung des Gesagten seien noch zwei Stellen aus der Schrift des GIOVANNI ROTA (nach der deutschen Übersetzung, vgl. S. 86, 2. Anm.) angeführt: (Schah Ismail) »Trinckt wein / aber verporgner weyss / vñ isst schweyne fleisch«. Ferner: »Man sagt das der gesprochen Sophi seye vast ein gutter freundt der Christen / vnd des glaubens / vnd das er fuert mit jme den Patriarchen von Armenia / mit vill münchen vnd priestern / Vnd zwayntzig tausent redlicher man Armeni / welche er die vmb jn helt / vnd wo er sich belegert / so macht er zerreyssen die muschec / vñ die kirchen der Christen lest er steen / Drinckt wein / ensiger weyss zum mall / wie wir / isst schweyne fleysch . . .«, ferner Bl. 9 a: »anpeten das Creutz / als do thut der Sophi / Vnnd was er gewindt / das ist der gantzen gemayn / Er geet on ein Baret auff dem haubt / vnd ein man von wenig wortten vnd dem aller grosten ansehen.« — MARINO SANUTO, *diarii*, IV, 355: »sua [d. i. Ismā'il's] secta, ch'è una certa religione catholicha a lhor modo . . .«! Man begreift nach all dem Gesagten nun sehr leicht die »Christenfreundlichkeit« der Anhänger Bedr ed-din's wie überhaupt den christlichen Einschlag in diesen Lehren.

<sup>1)</sup> Vgl. O. DAPPER, *Beschreibung des Königreichs Persien*. Nurnberg, 1681, S. 114: . . . tun das Gelübd der Armut / und empfangen taglich ihre Almosen am königlichen Hofe / Sie leben in Gemeinschaft unter einem Haubt Basci-Sufi genannt.

<sup>2)</sup> Da in der jetzigen schi'itischen Lehre an dem Verbot, Schweinefleisch zu essen, streng festgehalten wird, ergibt sich schon daraus die bereits angedeutete Tatsache, daß die Lehre der *šūfī's* von Erdebīl in vieler Hinsicht Bestimmungen enthielt, die heute nicht mehr in der schi'itischen Glaubenslehre Geltung haben. Schweinefleischgenuß wird ubrigens (freilich ohne Lehrbegründung) auch bei nordafrikanischen, nichtschi'itischen Muslimen festgestellt. Vgl. ZDMG. XL, 40; vgl. dazu AUG. MOULIÉRAS, *Le Maroc inconnu* II, 492. - Paris 1899 (Irdl. Hinweis I. GOLDZIEHER's).

und seinen Zwecken angepaßter Form, übernahm<sup>1)</sup>. Er stand den Christen offenbar wohlwollend gegenüber; «non adorasse la religione christiana», sagt Jani Laskaris ausdrücklich von ihm, und schon seinem mütterlichen Urgroßvater redete man Christenfreundlichkeit nach<sup>2)</sup>. Der gutmutige, lächelnde, dicke Ismä'il gewann so im Nu die Herzen von Tausenden. «Unter 10 000 Menschen war er, so schreibt TH. SPANDUGINO, auch in Verkleidung noch als König erkennbar<sup>3)</sup>. Das Volk betete ihn geradezu an und verehrte in ihm einen Gottgesandten<sup>4)</sup>, eine milde, gerechte und volkstümliche Politik sicherte ihm die dauernde Gunst seiner Untertanen. Seine Lehre griff immer weiter um sich und faßte vor allem in Kleinasien Boden. Besonders in Tekke und Hamid vermehrte sich Ismä'il's Gemeinde zu bedrohlicher Stärke. Dort war es auch, wo Ende April 1510<sup>5)</sup> plötzlich ein gewöhnlicher, aus Bazardschiq bei Elmadtschiq (unweit Adalia) gebürtiger Türke, der Sohn eines gewissen Hasan Halife, erstand. Er hatte jahrelang in der Weltabgeschiedenheit eines von ihm geleiteten Klosters gelebt, das ihm sogar Sultan Bājazid hatte errichten lassen. Derselbe Großherr half ihm mit einem jährlichen ausgiebigen Ehrensold über die Nöte des Lebens hinweg, der Ruf seines heiligen Lebenswandels drang in alle Lande und lockte, vor allem aus der Umgebung, Tausende frommen Landvolkes nach der *zāwija* des Wundermannes. Reiche Gaben strömten ihm zu. Mit der Zeit begann er aus seiner Zurückgezogenheit herauszutreten und flammende Reden zu führen. Das Ende der osmanischen Herrschaft sei nahe, redete er den Leuten vor, sprach von dem ihm durch Gottes Fügung dereinst verlichenen Schwert und einer Herrschaft der Frommen, der Reinen

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. die sonderbare Taufsitte bei O. DAPPER, *Beschreibung des Königreichs Persien*, deutsch von J. CHR. BEER, Nürnberg 1681, S. 121. Man wußte später nicht mehr, was diese Besprengung mit Wasser («Ab Pascians», «Abrizans») bedeute und ob sie etwa christlichen Ursprungs sei. Zu *ābrīzān* vgl. VULLERS I, 8 b.

<sup>2)</sup> Vgl. *Cod. lat. Monac.* 18 770, Fol. 192 der Münchener Staatsbibliothek wo U'zur Hasan geschildert wird «crucem in humero dextro deferens, christianorum amicissimus». — Vgl. M. SANUTO, *diarii*, IV, 500, ganz unten (wichtig!).

<sup>3)</sup> Vgl. SPANDUGINO a. a. O. S. 137 b: fra dieci mila anchora che egli fosse travestito si conoscerebbe per rè. Vgl. dazu S. 98 b: era adorata dalla sua gente per Profeta. Bezeichnend ist die Schilderung des zu Reliquien zerrissenen Gebetsteppichs, auf dem Ismä'il gestanden hatte.

<sup>4)</sup> Die Behauptung H. LOWENKLAU's (*Hist. Musulm. Turc.* Sp. 652, 37 ff.), daß die Münzen Ismä'il's auf der Vorderseite die Aufschrift *lā ilāha illā'illāh Muḥammad rasūl u'llāh*, auf der Kehrseite die Worte *Ismā'il ḫalīfat allāh* («Ismail vicarius Dei») tragen, laßt sich an den bekannten Stücken, wie sie etwa der *Catalogue of Coins of the Shahs of Persia in the British Museum*, London 1887, von REGINALD STUART POOLE, bringt, nicht erweisen. Vgl. M. SANUTO, *diarii*, VI, 303 und 304.

<sup>5)</sup> nach Sa'ad ed-dīn, II, 162 am 'Āschūrā (I) 926.



und der wahren Gläubigen; für alle bestehe die Notwendigkeit unbedingter Unterwerfung unter den Gedanken dieses segensvollen, gottgefälligen Werkes.

So gelang es Baba Schāh-quli, wie sein Name lautete <sup>1)</sup>, das Landvolk zu betören und die Landschaft in hellen Aufruhr zu versetzen <sup>2)</sup>. Gar bald wütete ein furchterlicher Bauernkrieg im Südwesten Kleinasiens, schwere Kämpfe entbrannten, in denen der Großwesir, der Häuling 'Alī Pascha im Juli 1511 auf dem sog. Tschibuk-Felde bei Sarimsaqliq das Leben ließ. Auch das neue, unter dem Albaner Jūnus-Bej zusammengezogene Heer vermochte der Aufständischen nicht Herr zu werden, und erst nach wochenlangem, erbittertem Streit gelang es, Schāh-quli mit den Seinen nach Persien abzudrängen, wo sie von ihren Glaubensbrüdern freudig empfangen wurden. Singend und brennend durchzog diese Schar Anatolien, und der ihr vorangehende Ruf der Grausamkeit und Unmenschlichkeit schlug auch den stärkeren Gegner in wilde Flucht. Hier zeigte sich, wie unklug Bājazīd <sup>3)</sup> ge-

<sup>1)</sup> Das Vorstehende nach H. LÖWENKLAU'S *Historiae musulmanae Turcorum* ..., Spalte 661 ff., der hier wohl aus Muḥjī ed-dīn schöpft. Die Hauptstelle lautet: »Cepit enim aliquando sectatores et discipulos suos adloqui, subdolisque verbis ostendere, iam destinatum felicitati stirpis Osmaniae tempus efluxisse, nec amplius eam in illo rerum humanarum fastigio permansuram. Imminere mutationem maximam, qua totius orbis imperium ad se perventurum esset. Gladium sibi divinitus datum iri, quo populos universos sub subjecturus esset imperio.« Was nun den Namen und die Herkunft betrifft, so gründen sich obige Angaben auf die LÖWENKLAU vorgelegene osmanische Quelle. Nach andern Angaben war sein Vater ein gewisser Qara-bijiq (Schwarz(er Schnurr)bart); vgl. J. v. HAMMER, *GdOR.* II, 355), Schāh-quli durfte späterer Beiname sein, aus dem die Turken Schejtān-quli (Teufelsknecht) machten. »Schāh« ist hier m. E. als »Könige« kat exöchen, d. h. als 'Alī zu fassen. Namen wie gerade 'Alī-quli, Imām-quli waren damals sehr häufig. Vgl. O. DAPPER a. a. O. 110 a, wo solche Namen erwähnt werden. Höchstwahrscheinlich stand Sch. mit Ismā'īl seit langem in Verbindung, wenn auch vielleicht die Nachricht, daß er dessen Lehrer gewesen sei (vgl. D. KANTEMIR, *Gesch. des osman. Reiches*, deutsche Ausgabe S. 196 ff.; darnach [JEAN-FRANÇOIS] DE LACROIX, *Abrégé chronologique de l'histoire ottomane*, I, 324 ff. (Paris 1768) nicht den Tatsachen entspricht. Die von KANTEMIR erzählte, von DE LACROIX nachgeschwätzte Geschichte über Sch. ist natürlich eine türkische Entstellung, die Mitteilung von der Anwendung des *ta'liq* an Stelle des *nesḥī* bei den Persern aber vielleicht doch der Nachprüfung wert. — In andern Quellen (vgl. P. BIZARO a. a. O. S. 267 u. ö.) wird er »Techeles« genannt, worin natürlich *ada'dschāle* zu suchen ist. Über die Beziehung Sch. zu Ismā'īl vgl. man SPANDUGINO a. a. O. S. 102 a: il Sofi (= Ismā'īl) mandò venti mila de suoi con un capitano chiamato Scitanculi .. contra Baiasit. — Vgl. dazu E. D. ROSS im *JRAS*, 1896, S. 328, wo es natürlich Tekke-eli und Rūm-eli heißt.

<sup>2)</sup> Schāh-quli erkannte den »Sohn Erdebils« als eine Gottheit an (vgl. *Selīm-nāme* des Kurdendichters Schūkrī, Wiener Hs. 1007, Bl. 64 a [FLÜGEL II, 229]) und bezeichnete sich selbst als den »Khalifen der Zeit und den Mahdi des Zeitalters« (vgl. *Selīm-nāme* des Keschi, Wiener Hs. 988, Bl. 76 b [FLÜGEL II, 211]). Vgl. *Der Islam* VI, 408.

<sup>3)</sup> In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß im Jahre 1492 (897) ein *qalender*

handelt hatte, als er im Jahre 1502, statt ihnen den von Ismā'il verlangten freien Durchzug nach Persien zu gewähren, die „Fanatiker“ von Tekke und İlanıd zu Paaren treiben ließ und sie, vorab ihre Schejche, als Siedler in die europäischen Provinzen, vor allem aber in die eben eroberten Städte Modoni und Koroni auf Morea bringen ließ<sup>1)</sup>. Mit um so zäherer Festigkeit hingen sie an der neuen Lehre, um so reger mag der Zulauf gewesen sein.

So entstand aus einem Derwischbund das schiitische Perserreich. Freilich führte Ismā'il, vor allem aber sein Sohn und Nachfolger Tahmāsp, noch jahrelange schwere Kriege wider die verhaßten Osmanen im Westen, und auch von den im Osten seßhaften Üzbegen ward er hart bedrängt<sup>2)</sup>. Allein nichts, auch nicht die grausamen, von Selim befohlenen Metzelen unter den Schiiten, vermochten das Werk der *şū'i* von Erdebil in Trümmer zu schlagen.

Wenn es noch eines Beweises dafür bedurft hätte, daß Bedr ed-dīn und die Seinen in engem Zusammenhang mit der neuen, allerdings erst zwei Menschenalter nach ihm erstarkten Lehre, wie sie Ismā'il und schon seine Vorfahren verfochten und durchsetzten, gestanden hat, so dürfte der Auszug aus 'Äschiqpaschazāde's Geschichtswerk, vor allem aber der Fall des Schāh-quli, ihn erbracht haben. Die Anhänger des Sohnes des Richters von Simāw gehörten mit zu den ersten, die mit Einsetzung ihres Lebens die Ansprüche Dschunejds auf den Thron vertraten, in Schāh-quli glaubt man bis in die Einzelheiten Bedr ed-dīn wieder zu erkennen. Und wenn er mehr Glück bei seinem Auftreten hatte als jener, so verdankte er dies außer seiner größeren Anhängerschaft vielleicht der größeren Schlaueit, mit der er zu Werke ging. Hatte er doch jahrelang den Großherrn über sein Treiben und seine Absichten zu täuschen vermocht, so sehr, daß er ihm eine *zāwija* baute

einen Mordversuch auf Bājazid unternahm, den die Leibwachen des Großherrn zu dessen Heil abwehrten. Vgl. Jos. v. HAMMER, *GdOR.* II, 303.

<sup>1)</sup> Vgl. SPANDUGINO a. a. O. S. 103 a: Baiasit . . . clesse tutti i letterati e dotti del paese che si trovavano nella Natolia, sospetti della setta Soffiana, e gli confinò nell'estreme parti della Morea et dell'Albania; vgl. dazu PAOLO GIOVIO, *De Fatti illustri di Selim Imperator de Turchi* bei F. SANSOVINO a. a. O. S. 398 ff. Auch die türkischen Geschichtsschreiber erwähnen diese für den Schiitismus in Südosteuropa höchst belangvolle Zwangsverweisung (vgl. später S. 92), so Şolaqzāde, *ta'rih*, S. 317. Vgl. J. v. HAMMER, *GdOR.* II, 345 (nach Sa'd ed-dīn). Vgl. unten S. 92, 2. Anm.

<sup>2)</sup> Daß sich der Haß vor allem gegen die Sunniten kehrte, bekundet deutlich folgende Stelle aus O. DAPPER, der natürlich aus einem Reisebericht schöpft. S. 114: Dann die Turken hassen die Persianer aus diesen Ursachen dermaßen, daß es Gott / nach ihres Mufti Vorgeben / ein angenehmerer Dienst ist / einen Persianer tot zu schlagen / als 70 Christen / aus Liebe zur Mahometanischen Religion. Dergleichen hassen die Persianer ihren Gegenpart / die Türken vielmehr / und halten sie vor viel ungläubiger als die Christen.

und Jahresgaben sandte; ja der Sohn Bājazid's, Qorqud, kam in eigener Person, um den heiligen Scheich mit seinem Besuch zu beehren (LEUNCLAVIUS, *Historiae musulm. Turcarum* S. 661).

Und tritt nicht die Lehre Bedr ed-dīn's in allen Zügen, die uns von ihr bekannt, in den Forderungen auf, die Ismā'il und wohl schon seine Ahnen stellten und später so verheißungsvoll in die Tat umsetzten? Armut, gemeinsames, einfaches Leben, Verträglichkeit gegen Christen, alles das hatte lange vor Schah Ismā'il schon Bedr ed-dīn gepredigt, und es ist gewiß kein Zufall, wenn wir den gleichen Anschauungen später bei Ismā'il's Gemeinde begegnen.

### DIE KLEINASIATISCHEN SEKTENBILDUNGEN.

Überblicken wir nunmehr die geschilderten Verhältnisse in ihrem Zusammenhang, so ergibt sich zunächst die bemerkenswerte Tatsache, daß zu Beginn des 16. Jahrhunderts ein überraschend großer Bestandteil der kleinasiatischen Bevölkerung sich zu einer Glaubensform bekannte, die im schroffen Gegensatz zur herrschenden Staatsreligion stand und die ich im folgenden schlechtweg als schī'itisch, besser vielleicht 'alidisch bezeichnen will<sup>1)</sup>. Ein venedigischer Bericht vom 8. April 1514 (vgl. N. JORGA, II, 327, Anm.) veranschlagt die Zahl der schī'itischen Anatolier auf »quatro quinti de tuta la Natolia«, auf vier Fünftel gar, z Kleinasiens. Das mag übertrieben sein, an der unheimlichen Ausbreitung dieser Glaubensform in den asiatischen Teilen des türkischen Besitzes ist aber nicht zu zweifeln. »Cujus regio, ejus religio,« der mittelalterliche Grundsatz kirchlicher Bodenverfassung, hat im Morgenland seit alters gegolten und im Gegensatz zum Westen niemals seine Anwendung verloren. Zur Zeit, da Kleinasien sich in eine Unzahl

<sup>1)</sup> Ob damit der in Kleinasien (Qonia) ungemein häufig anzutreffende Löwe an islamischen Bauten (vgl. den allen Besuchern des Bektaschiklosters Sejjidi Ghazi wohl-bekanntes Marmorlöwe am Torbau des Tekke (Abb. bei K. WULZINGER, *Drei Bektaschiklöster Phrygiens*, Berlin 1913, S. 561) etwa in Zusammenhang zu bringen ist, bleibe zur Fragestellung empfohlen. Der Löwe als Wappentier in der Seldschukenzeit und als Bestandteil des Namens (»Arslan«) gehört auch hierher. Über den Ursprung des kleinasiatischen Löwen ließe sich wohl ein Buch schreiben; sein eigentlicher Ursprung ist bis heute unerklärt, und es handelt sich bei den islamischen Beispielen wohl um die religiöse Anpassung an ein uraltes Motiv. Es sei schließlich noch auf das persische *schīr*, d. i. Löwe, in Namen hingewiesen, z. B. Mir 'Alī Schīr Newā'i, aus Herāt, des größten ostturkischen Dichters Namen; ebenso hieß auch der Stammvater der kleinasiatischen Teilfürsten Germian-oghlu, vgl. EI, II. Bd., S. 139. Einen Arslan 'Alī erwähnt F. SCHRADER, *Konstantinopel*, Tübingen 1917, S. 86. 'Alī wird bekanntlich als »Löwe Gottes« usw. (شیر خدا، آسد الله) bezeichnet. — Vgl. zu *haiderī* (oben S. 83, 4. Anm.) etwa *humājūn*, d. i. »kaiserliche«, das, nach Kemālpaschazāde, auf den Glücksvogel *Humā* (Königsgeier) zurückgehen soll. J. v. HAMMER, *Fundgruben des Orients*, III, 47 (Seldschukenfalke?).

mehr oder minder großer Herrschaften gliederte, deren Bestand erst in der Mitte des 15. Jahrhunderts wesentlich vermindert ward, war er dort gewiß in voller Geltung. Leider sind wir zwar über die Bekenntnisform der einzelnen Teilfürsten noch sehr im unklaren. Immerhin kann aber mit höchster Wahrscheinlichkeit behauptet werden, daß, wie bereits angedeutet wurde (S. 15), die Aidin-oghlu sich zum Schi'itentum bekannten; und es ist mehr als bloße Mutmaßung, wenn von den Qaraman-oghlu dasselbe angenommen wird. War doch ihr Gründer jener Nür[ed-din]şüfl, dessen Herkunft zwar geheimnisvolles Dunkel deckt, dessen Beziehungen zum 'alidischen Şüfitum aber eigentlich schon sein Name erkennen läßt. Im Zusammenhang mit diesem Umstand gewinnt auch die Tatsache eine eigentümliche Beleuchtung, daß mit ihm jener Baba Iljäs im Bunde stand, dessen seltsames Unwesen ich als Ausfluß schi'itisch-politischer Strömungen betrachten möchte, die damals schon, wenn auch nur vereinzelt, an die Oberfläche traten, bei der vermutlich noch kleinen sie stützenden Gemeinde indessen über die Bedeutung örtlicher Unruhen nicht hinausgelangten. Ein Hauptherd der 'alidischen Umtriebe war, wie außer Frage steht, das Gebiet südwestlich von Qaraman, jene Landschaften, die damals noch den Tekke-oghlu und Hamid-oghlu gehorchten. Von hier aus, so hörten wir, holte sich Ismä'il Verstärkung seiner Anhängerschaft, hier war seit langem der schi'itischen Lehre ein fester Boden geschaffen. Zwar wanderten diese »Fanatiker«, wie sie die osmanischen Berichte nennen, zu Tausenden nach Gilan aus, um Ismä'il's Scharen zu mehren, zwar wütete der Großherr mit erbarmungsloser Härte gegen sie, indem er sie in großen Scharen zusammen mit ihren Schejchen nach den europäischen Gauen des Reiches verpflanzte<sup>1)</sup>; den Kern wird auch die rücksichtsloseste Maßnahme nicht auszurotten vermocht haben. Und in der Tat, noch in der Regierungszeit Sülejmans des Prächtigen ging gerade aus jenen Landschaften — die Quellen sagen: aus Qara-

<sup>1)</sup> Über die Zwangsverschickung vgl. G. ROTA's Bericht: ». . . trib er (= künig Baisit) auss von Natalia alle die jehen / die do offentlich waren vō seiner (Schah Ismail's) sect vnd Religion / die waren bey zehen tausend / vnd beazychnet (!) die vnter das angesicht / auff das sie von yederman wurde erkant / verschickt sie in Romania / auff das sie nit möchten on grosse beschwert sich versameln / vñ taylt auss in mancherley orter / weyt enen vom andern / das was in die aussersten grennitzt Grecia / Albania / Bossina / vnd Seruia /. Vnd mir ist gesagt worden von eim Turcken einer würdigen person / das er deren gesehen hab in Modan (d. i. Modoni auf Morea). — Vgl. dazu M. SANUTO, *diarii*, IV, 309 (i. J. 1502): Et questo (= *Bājazid II.*), perchè vede è nel suo paese molti di questa secta, dei qual non cessa de far passar continuamente de la Natolia su la Grecia, e manda quelli in le parte di Modon (= *Modoni*, *Methoni*), Coron (= *Koroni*), Nepanto (= *Lepanto*) e Albania. È una compassion veder li strazzi hanno questi tali, con lor moglie e fioli; non è mai zorno, che non passi de la Natolia su la Grecia 100 e (= o?) 200 fameie.

mān — eine eigentümliche, von Qalender-oghlu, einem Nachfahren des Hād̄dschī Bektasch (vgl. Petschewi, *ta'riḫ* I, 120, Stambul 1283 [hier der Stammbaum I]; LEUNCLAVIUS, *Histor. musulm. Turcorum*, Sp. 762 ff.; J. v. HAMMER III, 67 ff.), geleitete Bewegung aus, deren schī'tisches Gepräge trotz der wohl wirtschaftlichen Veranlassung außer Frage steht. Die Zahl der Mitläufer dieses Derwischs wird von den osmanischen Berichterstattern übereinstimmend auf mehrere Tausend angegeben; »*tšhiplaq*, »*tšhirlaq*, »*uschaq*, »*ḫorlaq*« werden sie verächtlich von ihnen genannt. Wir begegnen also wiederum jenen *torlaqlar*, die schon 100 Jahre vorher zu Bedr ed-dīn's Zeiten in ganz ähnlicher Weise von sich reden machten. So stand es im Westen Anatoliens. Über den östlichen Teil, wo im unmittelbaren Anschluß an das schī'tische Perserreich der 'alidischen Wühlerei fast nichts im Wege stand, nahm die Verbreitung der Schī'a und ihres volksfreundlichen und kastenfeindlichen Zugs mit Riesenschritten zu. Mehmed Kjätib Za'im erzählt in seinem 982/1574 verfaßten »*Dschāmi' ul-tewārīḫ*« schon von Schāh Ismā'il, daß sich ihm bei der Gründung seiner Herrschaft gewisse Turkmenenstämme anschlossen; die Üstädschlü, Tekkelü, Schümlü (syr. Zuzug?), Resāwa, Du'l-qadr und die Qādschāren (aus denen dann das heutige Perserhaus hervorging) werden dabei namentlich aufgeführt. (Vgl. JRAS, 1896, 328, 2. Anm.) Auch im Aufruhr des Qalender-oghlu<sup>1)</sup> spielen, wie Ferdī<sup>2)</sup> in seinem »*ta'riḫ-i sulṫān Sülejman*« berichtet (vgl. J. v. HAMMER, *GdOR* III, 68), gewisse Türkenstämme (Bozuqlu, Tschitschekli, Aqdsche-qojunlu, Mas'udlu) eine freilich zweifelhafte Rolle. Soviel darf als sicher gelten, daß weite Gebiete der östlichen Reichsgaue sich nicht zur sunnitischen Glaubensform bekannten.

Solch gewaltige Fortschritte müssen als das Ergebnis einer langen und planmäßigen Werbetätigkeit betrachtet werden; sie können unmöglich über Nacht zustandekommen. Als ihre Förderer sind denn jene šūfi'schen Männer zu betrachten, deren Auftreten bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts geschichtlich feststeht. Die Heimat der meisten war vermutlich Aserbeidschan, vor allem Tebriz und Erdebil, wo schon in alter Zeit *šūfi-hāne's*<sup>3)</sup> gestanden haben dürften. Zuerst kamen sie einzeln, siedelten sich an und wußten sich gar bald

<sup>1)</sup> Über einen zweiten, aus Angora stammenden Aufrührer gleichen Namens, der genau 80 Jahre nach diesem Qalender-oghlu, nämlich im Frühjahr 1607, Anatolien unsicher machte, vgl. J. v. HAMMER, *GdOR*. IV, S. 490 ff.

<sup>2)</sup> Nach J. v. KARABACEK ist Ferdī ein Deckname für Sülejman's des Prächtigen Sohn Muḫtafā. Vgl. *Zur orient. Altertumskunde*, VII. Heft, SBAk. Wien, 1917.

<sup>3)</sup> Vgl. darüber O. DAPPER a. a. O. S. 117, wo von den *šūfi-hāne's* in Erdebil, Tebriz und Iḫfāhān (sicher spätere Gründung im Zusammenhang mit den »Abdallen« (أبدال) die Rede ist.

eine gläubige Gemeinde zu sichern, die sich ihnen und ihren Lehren mit Haut und Haaren verschrieb. Allerorten entstanden jene *zāwīje* geheißenen Klausen, in denen sie ein eingezogenes Leben führten, im weiten Umkreis ihres stillen Wirkens den Schein der Heiligkeit verbreitend. Eine andere Art verabscheute das selbsthafte Dasein, jene *Qalender*<sup>1)</sup>, die von Ort zu Ort wanderten und von dem gutmütigen

<sup>1)</sup> Der Name *qalender* (*qarandari* bei Ibn Battuta I, 61) ist, soviel ich wenigstens sehe, nicht befriedigend erklärt. Es ist nicht angängig, ihn von jenem Scheich Qarendal abzuleiten (vgl. S. DE SACY, *Chrestomathie arabe* I, 263 ff., Paris 1826; ebenda I, 282, 12; 1801 *Nacht*, hrsg. von MACNAGHTEN, Kalkutta 1839, I, S. 66; E. J. W. GIBB, *Hist. of Ott. P.* I, S. 357, Anm; MOURADZEA D'OHANON IV, 629; vgl. dazu [J. F.] DE LACROIX, *Abégé historique* I, S. 320: «il (le Santon Kalender) avoit la tête nue!») Ob der Name irgendwie mit dem Tonwerkzeug zusammenhängt, das Gg. HÖST, *Nachrichten von Marókos und Fes*, Kopenhagen 1781, S. 258 erwähnt (vgl. dazu J. HUMBERT, *Guide de la conversation arabe*, Paris u. Genf 1838, S. 98) und das gewöhnlich *qarindas* oder *qalandjris* genannt wird, ist jedenfalls nicht sicher. Vgl. R. DOZY, *Suppl. II*, 340. Die Annahme, daß das Wort türkischer Herkunft sei, dürfte schwerlich einer genaueren Untersuchung standhalten. Schon indische *sūfi* des 13. Jahrhunderts führten es als Bestandteil ihres Namens, und an eine Entlehnung aus dem Türkischen wird hier nicht gedacht werden können. Vielleicht ist das Wort, ebenso wie das noch lange nicht sicher gedeutete *derwische* indischen Ursprungs, wie denn die indische Herkunft des Derwischtums und die indische Beeinflussung der von ihm vertretenen Anschauungen kaum fraglich sein dürfte. Man hat sehr wohl die Tatsache beachtet und gewürdigt, daß die buddhistische Werbarkeit sich weit in das Reich der Mitte hinein erstreckte und dort Boden faßte, ohne (trotz A. v. KRUMER und I. GOLDZMERA) vielleicht genügend zu bedenken, daß diese gewaltige geistige Welle, die sich an der chinesischen Mauer nicht brach, schwerlich im Hindukusch an ihrer Ausbreitung nach Westen ein unüberwindliches Hindernis gefunden hat. Von der beschaulichen Form, wie sie sich in der Zurückgezogenheit hinter Klostermauern kundgibt, bis zur frommwütigen Entartung, wie sie sich in dem von so vielen europäischen Reisenden geschilderten Gebaren der Bettelmönche äußert, zeigt denn doch zu auffallende Ähnlichkeit mit gleichartigen Erscheinungen der buddhistischen Glaubenswelt, als daß hier mit reinen Zufälligkeiten gerechnet werden dürfte. Um nur auf einen vielleicht nicht hinreichend beachteten Punkt die Aufmerksamkeit zu lenken, sei an die Rolle erinnert, die die Anwendung berausender Mittel, vor allem des Hanfes, im Derwischwesen spielt und die schon im frühindischen Monchtum bezeugt zu sein scheint. Vgl. die Schilderungen des GEORGIEWITSCH (um 1540): *Exigentes elemosynam tam a Christianis quam a Turcis Alahici (= Allāh ihsūn) petentes, quod significat, propter Deum. Hi devorata herba Maslach (heute noch in Ägypten Bezeichnung für den Hanfstrank) vocata, in rabiem aguntur, adeo ut per pectus totum in transversum vulnus ducant, itidem per brachium vel nullo dolore dissimulato et fungum arborum incensum capiti, pectori, manui superpositum non remouent, donec in cineres resolvatur.* Vgl. dazu die ganz ähnlichen Schilderungen des G. A. MENAVINO über die *herba spolverizata chiamata Asseravi (= esūr, die türkische Bezeichnung für diese Opiumart)*. Bei den *Hanfessern*, den schītischen Assassinen spielte das nämliche Berausungsmittel bekanntlich eine gewaltige Rolle. Vgl. über den Opiumgenuss bei den Türken im 16. Jahrh. J. WIER, *De praestigiis Daemonum*. Basel 1556. 2. Aufl. — Über die *qalender* vgl. man noch JOHN P. BROWN, *The Derwishes*. London 1868, S. 241, wo behauptet wird, daß *qalender* *steil Gold* bedeute (in welcher Sprache? [= türk.

Landvolk unbedenklich um »'Ali's willen«<sup>1)</sup> Almosen erbettelten. GEORG JACOB hat in seiner Abhandlung über die »Bektaschijje« vom »schī'tischen Element« (S. 38 ff.) in diesem Orden gesprochen und damit zum erstenmal eine leider vereinzelt gebliebene Untersuchung für eine besonders in Kleinasien heimische Mönchsart geliefert<sup>2)</sup>. Es steht außer allem Zweifel, daß eine ebenso eindringliche Begründung der andern, in Anatolien angesiedelten Derwischsekten das gleiche Ergebnis brächte. Eine nur oberflächliche Prüfung der Ḥalwetije, der Naqschbendije, der Mewlewije sowie der Qādirije zum Beispiel, wie ich sie im Zusammenhang mit der vorliegenden Arbeit unternehmen habe, hat in überraschender Fülle 'alidische Grundzüge in diesen Verbänden erkennen lassen. Über die schī'tische Werbetätigkeit in Kleinasien lassen sich schwer genauere Anhaltspunkte finden.

Aber nichts spricht vielleicht so sehr für die musterhafte Gliederung und den Zusammenschluß, zugleich freilich auch für die unheimliche Verbreitung, wie die unbestreitbaren Tatsachen, daß damals geheime Fäden Tausende von Kilometern spielend überbrückten. Ismā'il stand mit seinen Glaubensgenossen am Golf von Adalia in ständiger, sicherer Fühlungnahme, als er im weiten Osten am Kaspischen Meer weilte, sein Großvater Dschunejd erhielt, wie wir vernahmen, am Dschebel Arsūs Verstärkung durch Anhänger Bedr ed-dīn's, die, wenn man sie auch nicht in Rumelien suchen will, jedenfalls weit jenseits des Taurus saßen. Diese Umstände sprechen mehr als vieles andere für ein völlig zuverlässiges Verbandswesen. Sie dürfen aber nicht zu dem Trug-

qual, d. i. 'lauter'?). Eine sehr beachtenswerte Schilderung eines Qalender-Klosters zu Baghdād (wohl des gleichen, dem schon KARSTEN NIEBUHR, *Reisebeschreibung* II, 297, einen Besuch abstattete) liefert GEORGE THOMAS KEPPEL, 6. Earl von Albemarle (1799—1891) in seinem »*Personal narrative of travels in Babylonia, Media, Assyria and Scythia*« (London 1827), I, 157: darnach soll das im Westteil von Bagdād gelegene Kloster von Hārūn ar-Raschīd begründet worden sein, was offenbar falsch ist. Der englische Reisende beschreibt die Insassen als Landstreicher, die als Bettler das ganze Morgenland durchzögen und ein zugellooses, ausschweifendes Leben führten. In ihrem Scheich, der auf einem Tigerfell sitzend (man vgl. den *post-nischīn*, den Fellsitzer (*postekī*) der Mewlewīs und Bektaschīs!) mit allerlei Gefaßen, Straußeneiern, Waffen und andern Geschenken umgeben war, fand der Engländer einen schlaun Betrüger, seine Derwische trugen Onyxsteine als Segenzauber (dies erinnert wiederum an die *teslīm* genannten Zaubersteine der Bektaschīs und den Gurtelstein (*pelenk*) der Mewlewīs!). Felsbildwerke oberhalb der Schirīn-Quelle am Tāq-i Būstān heißen im Volksmunde die »drei Qalender«.

<sup>1)</sup> Vgl. G. A. MENAVINO, der erzählt, daß die Derwische »Sciaimer Daneschine« um Almosen betteln. Nicht leicht erkennbar, aber zweifellos lautet der Ausdruck »*Šāh-i-mārdān 'ischqīne*«, d. h. 'Ali zuliebe. *schāh-i mārdān*, König der Männer, ist eine der Bezeichnungen für 'Ali, vgl. VULLERS II, 393.

<sup>2)</sup> Hier sei daran erinnert, daß auch Ḥāddschī Bektasch sich 'alidischer Herkunft rühmte; vgl. *Turk. Bibl.* XVII. Bd., S. 4; Ḥmed Rif'at, *mirāt ūl-meqāsīd*, S. 181.

schluß verführen, daß etwa unter den verschiedenen *şūfī*-Verzweigungen (Orden), die sich über ganz Kleinasien verbreiteten, vollige Einhelligkeit in allen Glaubensfragen bestand. In ihnen sind gewiß, je nach der Lehre der Ordensgründer, in denen sie ihren Meister und Führer verehrten, abweichende Auffassungen hervorgetreten. Diese bedingen dann an sich eine Verschiedenheit der Bräuche und Übungen, in denen sich die äußere Betätigung des dem *taşawwuf* geweihten Lebens ausspricht. Bei aller Abweichung der in den einzelnen *Şūfī*-brüderschaften beobachteten Regeln vereinigt jedoch alle ein gemeinschaftliches Band, das sich, verneinend ausgedrückt, in einer Ablehnung der sunnitischen Richtung des Islam kundtat. Diese *idschmā'*-feindlichen Bestrebungen richteten sich in Kleinasien naturgemäß in erster Linie gegen die Träger und Stützen der Sunna-Gemeinde, gegen das Haus 'Osmān. In ihnen mußten sie ihre geschworenen Erbfeinde erblicken. So überwogen gar bald im kleinasiatischen *Şūfī*tum politische Gesichtspunkte die religiösen. Das alte Schauspiel, das sich im arabischen Süden am klarsten mit der Geschichte des Omajjadenhauses belegen läßt, wo es in der Mitte des 8. Jahrh. den Nachfahren des 'Abbās leichten Spiels gelang, den durch schī'itische Hetze und Wühlarbeit wohl vorbereiteten Sturz des Herrschergeschlechtes zu vollführen — es drohte im osmanischen Reiche einen verhängnisvoll ähnlichen Ausgang zu nehmen. Zwar war es Selīm I<sup>1)</sup> gelungen, mit Anwendung des Vollmaßes jener Grausamkeit, der er seinen Beinamen *javus* verdankt, nach fürchterlichem Blutbad unter den Schī'iten seines Reiches dem drohenden Verderben Schranken zu setzen <sup>2)</sup>. Es

<sup>1)</sup> Derselbe Selīm — übrigens der einzige bedeutende Dichter des Hauses 'Osmān — schrieb seine Verse nicht etwa türkisch, sondern persisch; ein Beweis, wie sehr man im Banne Persiens stand. Der bekannte Spruch: *Her kim oğur şürisī / Gider dīnīñ jarisī* galt sicher damals schon. Vgl. ZDMG. 60, 97.

<sup>2)</sup> Ich behalte die Darstellung der Schī'a im osmanischen Reich einer besonderen Studie vor und bemerke hier nur, daß die schī'itische Neigung der kleinasiatischen Bevölkerung auch andern Beobachtern aufgefallen ist. So erwähnt einmal der berühmte A. GH. VAN BUSBECK ausdrücklich in seinen *«Vier Türkischen Sendschreiben»*: *«populi illi asiatici religionem imperiumque Othomanorum gravate (ungern) ferunt»* und ein venedigischer Botschaftsbericht besagt gleichfalls ausdrücklich, BUSBECK's Äußerung mittelbar bestätigend und erklärend: *«la maggior parte dei Turchi è inclinata al Sofi, perchè vedono e intendono come son ben trattati li suoi sudditi da lui»* (d. i. «der größere Teil der [anatolischen] Turken neigt dem König von Persien zu, weil sie sehen und merken, wie gut seine Untertanen von ihm behandelt werden»). Vgl. EUGENIO ALBERI, *Relazioni degli ambasciatori Veneti al Senato*, III. Reihe, I. Bd.: *Relazioni degli Stati Ottomanni*, S. 86 ff., Firenze 1855. — Vgl. dazu M. SANUTO, *diarii*, IV, 313, ferner IV, 406 (Oktober 1502): *De li progressi del qual (= Ismā'it) dice, come i caramani (= Qaramān-oghlu) e tutti quelli de Sexsuar (= Schehsuwār) se hanno fati de la sua setta. A presso, comme a la volta de Charasseri (= [Afiūn-] Qara Kūšār) l'è intrato nel paese del turco tre zornate; et che quel*



für alle Zeiten zu bannen, war erst seinem Nachfolger beschieden, den mit wechselndem Kriegsglück geführten Kampf wider den persischen König mit einem Sieg für die osmanischen Waffen zum Abschluß brachte. Damit war auch in Kleinasien für alle Zukunft eine aussichtsreiche Förderung der schiitischen Sache zur Unmöglichkeit geworden. Das Land war überdies aus dem Besitz jener Teilfürsten in die Hände einer noch viel größeren Zahl von Herren übergegangen, jener Lehens-träger, die die Treue zum osmanischen Hause durch augenfällige Beweise bekundet hatten. Damit zerfiel naturgemäß der Zusammenhalt, der in ganzen schiitischen Gemeinden am nachhaltigsten gesichert gewesen war. Ewlijā Tschelebī, der in der Mitte des 17. Jahrhunderts Kleinasien nach allen Richtungen bereiste, gibt mit seinen Schilderungen ein recht getreues Bild der damaligen Zustände. Gewissenhaft verzeichnet er bei den verschiedenen, auf der Wanderung berührten Orten, daß die Einwohnerschaft aus »qizilbaschar«, »schäh-sewenler«<sup>1)</sup> bestehe. Ihre Zusammenstellung ergäbe eine ungefähre Vorstellung der religiösen Verhältnisse im Anatolien seiner Zeit. Das Volk bekehrte sich, soweit es vom rechten Pfad abgewichen war, wohl bald zur Sunna. Nur versprengte Reste derer, die mit einer dem Schiitentum von jeher eigenen Zähigkeit sich an ihren alten Glauben klammerten, vermochten sich zu halten. Die Gebirge, wo sie dem allgemeinen Verkehr und damit der Verfolgung am ehesten entzogen waren, bildeten ihre hauptsächlichsten Zufluchtsstätten. Dort konnten sie ungestört ihren alten Bräuchen leben.

IGNAZ GOLDZIHNER hat mit gewohnter Schärfe und einzigartiger Klarheit im 60. Bande der ZDMG. (S. 213 ff.) »Das Prinzip der taqijja im Islam« behandelt, d. h. erörtert, wie sich die islamischen Glaubensgelehrten zur Frage stellen, ob es unter dem Drucke der das Leben und die Sicherheit bedrohenden Gewalt der herrschenden Staatsmacht gestattet ist, sein eigenes, dieser widerstrebendes Bekenntnis zeitweilig zu unterdrücken und sich äußerlich zu den Formeln zu bekennen, gegen die man im Innern verdammenden Einspruch erhebt<sup>2)</sup>: Es

paese li dà obediencia. Ferner V, 466: che nel payse di questo signor (= des Sultans), molti seguitano la secta dil dicto Sofis.

1) Die Schähsewenler verdienen eine genauere Untersuchung, wobei zu bestimmen wäre, ob der Name wirklich im Sinne J. v. HAMMER's VII, 335 und nicht etwa als 'Alī-Verehrer ('Alī = schäh, vgl. oben S. 89, r. Anm.; vgl. 'Alī-ilāhī!) zu fassen ist. Vgl. *Ord och Bild*, Kopenhagen 1913, S. 297—307.

2) Über die üble Beeinflussung, die durch diese Verheimlichung (*ketmān*) im schiitischen Islam in einer widerlichen Heuchelei sich äußert, handelt auch schon J. A. GRAF v. GOBINEAU in seinen »Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale«. Paris 1865 (auch 1900), S. 15—21; vgl. M. HARTMANN, DLZ. 1906, Sp. 298.

versteht sich von selbst, daß der Zwang, ein Geheimnis aus seinem wahren Glauben zu machen und ihn in einer feindlichen Umgebung in Wort und Tat zum Scheine zu verleugnen und unter Umständen die Zugehörigkeit zu der herrschenden Irrlehre vorzutäuschen, nur bei den Anhängern einer unterdrückten Glaubenspartei voll zur Geltung kommen kann. I. GOLDZWEIG hat an einer Fülle von Beispielen, die vor allem der schiitischen Literatur entnommen sind, veranschaulicht, wie der Versuch, dieses Vorgehen zu rechtfertigen, in den Schriften des schiitischen Glaubensgesetzes besondere Abschnitte hervorgerufen hat, die in sunnitischen Büchern vergeblich gesucht würden, und gezeigt, daß nach der schiitischen Lehrmeinung die Verdienstlichkeit des inneren Kampfes, den der durch das *taqijja*-Verhalten hervorgerufene falsche Schein dem Gemüte des ehrlichen Gläubigen verursacht, dem *dschihād* gleichgeachtet wird (a. a. O. S. 221). Diese *taqijja* ist in Persien, vor allem in sunnitischer Umwelt, zu einer sittlichen Seuche ausgeartet und hat den allgemeinen Geist des Islams in verhängnisvoller Weise beeinflußt. Um so mehr kommt diese Sucht, das eigentliche Bekenntnis zu verheimlichen, *ketmān* zu üben, im osmanischen Reiche oder gar in christlichen Ländern zur Entfaltung. Darf man nun von vornherein mit der Tatsache rechnen, daß heute noch in Kleinasien Überreste einer ehemals schiitischen Bevölkerung sich in die Gegenwart gerettet haben, so wird man auf der Suche nach ihnen in erster Linie seine Aufmerksamkeit jenen seltsamen Gebilden zuwenden, die unter dem Namen der Qizilbaschen, der Zeibeken und schließlich der Tachtadschis seit langem die Teilnahme der europäischen Reisenden auf sich gezogen und zu den seltsamsten Vermutungen Anlaß gaben. Eine eingehendere Untersuchung hierüber kann nicht im Rahmen dieser Arbeit liegen und es kann darauf um so leichter verzichtet werden, als schon GEORG JACOB sie als die der Bektaschijje verwandten Erscheinungen mitberücksichtigt hat; der schiitische Grundzug wäre freilich noch besser hervorzuheben und zu untersuchen. Was zunächst die Qizilbaschen, die Rotköpfe, belangt, so ist über ihre Zugehörigkeit zum Schiitentum wohl kein ernsthafter Zweifel möglich. Die sind ohne Frage Reste jener Anhänger Ismā'il's, denen sogar noch der Name ihrer eigenartigen Kopfbedeckung geblieben ist. F. GRÉNARD hat im JA., X, 3 (Paris 1904), S. 511 ff., ausführlich über »*Une secte religieuse d'Asie Mineure, les Kyzylbachs*» gehandelt. Alles bis in Einzelheiten entspricht noch jenen Sitten und Bräuchen, die Ismā'il's Anhänger beobachteten, das gleiche darf von den 'Ali-ilāhī's<sup>1)</sup> behauptet

<sup>1)</sup> Vgl. V. MINORSKIJ'S *Matériaux pour servir à l'étude des croyances de la secte persane, dite les Ahl-i-Haq ou 'Ali-ilāhī*. I. partie: introduction, textes et traduction. Moscou 1911 (33. Veröffentlichung des Lazareffschen Inst. für orient. Sprachen).

werden (vgl. EI, I, 307), die freilich weniger in Kleinasien auftreten, in ihrer Gliederung dafür aber um so mehr Ähnlichkeit mit verwandten Sektengebilden aufweisen; schon der Name »Ali-Vergötterer« besagt alles. Die an sich befremdliche Tatsache, daß auch in Europa, in Bulgarien und Albanien Qizilbaschen leben, erklärt in hinreichender Weise die oben erwähnte Verschickung der Schiiten aus Tekke und Hamid unter Bājazid II. In ihnen wie in sonstigen, in Albanien <sup>1)</sup>, Bosnien usw. zu treffenden Sekten und Orden haben wir ohne Zweifel Reste jener zwangsweise angesiedelten Schiiten Kleinasiens zu suchen. Was schließlich die Tāchtadschis <sup>2)</sup> betrifft, so stützen sie in besonders

<sup>1)</sup> In Albanien sind die schiitischen Bektaschis besonders zahlreich. Der ältere Bruder des Sāmī Bej Frāscherī (1850—1904), Na'im H. Frāscherī (1846—1900), hat 1898 ein gewaltiges, 10 000 *bait* umfassendes Trauergedicht auf den Tod Husejns »Kerbelāja« zu Bukarest veröffentlicht, mit dem angeblichen Zweck, die Bektaschis für ein vaterländisches Hochziel zu begeistern; schon der Name des Gedichtes spricht für sich. Hiermit erklärt sich übrigens das Rätsel in G. JACOB'S *Bektaschijje*, S. 11, Nr. 15. Es ist auffallend, daß das Werk, das gleichzeitig mit dem Heldengedicht »Iskender Bej« (ebenfalls etwa 10 000 *bait* umfassend) von dem nämlichen Verfasser erschien, 1909 nirgends in Deutschland aufzutreiben war. Für die Geschichte des Bektaschismus kommt dies Buch natürlich nicht in Frage, dagegen seine alban. Schrift (32 Ss., Bukarest, 1896) *Filore e Bektasignet*. — Über die bulg. Qizilbaschen vgl. Nachsatz S. 106.

<sup>2)</sup> Vgl. J. H. MORDTMANN, »Die heutige Türkei« in »Vier Vorträge über Vorderasien und die heutige Türkei«, Berlin 1917, S. 100. Die Tachtadschis geben sich als rechtgläubige Muslimes aus, sind aber bei diesen als arge Ketzler verschrien. Vgl. zu den Schilderungen v. LUSCHAN'S die Darstellung, die O. DAPPER nach PEDRO TELERA in seiner »Beschreibung des Königreichs Persiens«, Nürnberg 1681, S. 115 über die »ehl el Tabquid / Leute der Wahrheit / Gewißheit« (gemeint ist *ahl al-tawhīd*, »Bekenner der Gotteseinheit«, wie sich auch die Nušajrii nennen; vgl. I. GOLDZIEHER, *Vorlesungen* S. 257) gibt: »sie lieben und ehren sich untereinander gar hoch / und bedecken sich die Weiber / wie die andern Mahometanerinnen thun / nicht vor den Männern / die ihrer Sect zugethan sind / sondern gehen untereinander sehr vertraulich und liebevoll um / und gehorchen ihren Häubtern / die sie auf Persisch *pir* / das ist Alter nennen / nicht allein mit großer Ehrerbietung / sondern teilen ihnen auch von ihren Gütern / wann sie es von nöthen haben / williglich mit«.

Die Tachtadschis werden übrigens auch »tschepni« oder »schejni« genannt. Tschepni kommen auch in der Landschaft Trapezunt vor, wo sie schon zu Ende des 14. Jahrhunderts genannt werden. Vgl. J. H. MORDTMANN a. a. O. S. 101, Anm. Ob und wie diese Τζαπνίζι am Schwarzen Meer mit denen im westlichen Kleinasien zusammenhängen, müßte eine Untersuchung erweisen. Bekanntlich führen die Tachtadschis bei den sunnitischen Türken den Spottnamen *tschiragh söndürenler*, Lichtauslöcher. Diese Bezeichnung teilen sie indessen, was nicht allgemeiner bekannt zu sein scheint, mit ähnlichen, ebenfalls schiitischen Sektengebilden. So werden die 'Ali ilāhi in Lüristān, von denen SIR ROBERT KER PORTER in seinem »Geographical memoir of Persia«, S. 141, Anm., miternächtliche Schwelgereien und die Bezeichnung »*scharagh kuschan*« (vgl. das persische *tschirāgh kuschtān* (چراغ کشتن) »Licht auslöschen!«) meldet, auch so geheißen. SIR HENRY RAWLINSON, der sie ebenfalls besuchte und denselben Namen angibt, betrachtet sie als Überreste älterer jüdischer Siedler, von denen tatsächlich Benjamin von Tudela (12. Jahrhundert) Kunde

auffallender Weise meine Vermutung, daß es sich um Überbleibsel von Anhängern Isma'el's, um 'Albken, handelt. Oder ist es ein Zufall, daß gerade sie sich in besonders auffallender Zahl in jenen alten Stammsitzen, im heutigen Sandschaq Adaha und um Qaramän, meist oben in weltentlegenen Bergen erhalten haben? P. v. LUSCHAN hat über diesen eigenartigen Bevölkerungsbestandteil eine Untersuchung angestellt, die das 13. Hauptstück seiner *Reisen in Lykien, Milyas und Kibyratis* (Wien 1889, daraus im 19. Bd. des *Arch. für Anthrop.*, Braunschweig 1891, S. 31 ff.) bildet, und ist zu dem sonderbaren Ergebnis gekommen, daß es sich um Urbevölkerungsrückstände handelt. Seine Beweise, die sich in der Hauptsache auf anthropologische Feststellungen (Schädelmessungen usw.) gründen, scheinen für unsere Zwecke wenig stichhaltig. Um so wichtiger sind seine Mitteilungen

gibt. Vgl. *Notizen* usw., 36, 110. Zu Adana-kot, einem Dorf im Dajla-Lid, traf CELESTIN v. JAMES RICH ebenfalls Lichtauslöschere, denen er auch in Fuz-churnah (Waldes Meer) begegnete. Vgl. *Narrative* II, 284—287 bzw. I, 25—37. — Selbst im Hindukuschgebiet lassen sich Lichtauslöschere nachweisen: Leutnant ALEXANDER BIRSES traf in den südlichen Pässen von Bim-l-dschihän (Hindukusch) Anhänger eines glaubenswütigen Mulla an, der eine 'Alb hieß benannte Schar um sich zu sammeln im Begriff stand (vgl. *Les et de la Bokhara*, London 1834, I, 178 (es handelt sich um Hazära's, über die man Abu 'I-fid' 'Alhäm'i's *Pin-t Akbari* Ausgabe von FR. GLAWIN, London, 1809, II, 193. Ausgabe von H. BRODMANN, Kalkutta, 1870, S. 454; ferner SIR M. A. STERNA, *Ancient Geograph. of Kashmir*, Calcutta 1891, S. 130, vergleiche). — J. BRANT kennt ebenfalls die Lichtauslöschere auf dem Wege nach Qizil aghatsch in Kurdistan und meinte die Dutschak-Kurden, die im Norden des Muräd im armenischen Gebirge hausen, zählten zu der *Qizilisch* genannten Sekte. Vgl. seine *Notes* im *Journal of Royal Geogr. Society*, X, 3, S. 354. — Die Sunniten bezeichneten und bezeichnen eben alle sich nicht zu ihrer Glaubensmeinung bekennenden Sekten, vorab die schi'itischen Übertreiber (*ghulā*) als Lichtauslöschere, wofür ich übrigens mehrmals aus türkischem Munde den Ausdruck *tschiragh p'uff* (حیراغ پف, wobei *p(u)* das Verlöschen des Lichts lautnachahmend darstellen soll) gehört habe. Eine ähnliche Erscheinung wie die Tachtadschis sind die Zeibeks, die vor allem um Brussa und Smyrna herum angetroffen werden, eine kriegerische und unbotmäßige Bergsippe, die durch ihre absonderliche Tracht — unverhältnismäßig hohe Fest- und kurze Kniehosen, die den größten Teil der Beine unbedeckt lassen — sich von der Umwelt unterscheiden. Vgl. J. H. MORDIMANN a. a. O. S. 101. Eine Untersuchung über sie fehlt.

In diesem Zusammenhang muß jener seltsamen *Linobambakon* gedacht werden, denen man auf der Insel Zypern, hauptsächlich um Paphos, begegnet und die eine sonderbare islamisch-christliche Mischerscheinung darstellen. Vgl. R. L. N. MICHÉLL, *A Muslim Christian Sect in Cyprus in The Nineteenth Century*, London 1908, S. 751 ff. (vgl. G. JACON, *Bektaschijje*, 1909, S. 30); neuerdings H. CHARLES LURACH, *The Fringe of the East*, London 1913. Es wäre nicht undenkbar, daß es sich um Flüchtlinge aus Tekke und Hamid handelt, die dann später sich ihrer christlichen Umgebung in ihren Sitten etwas anpaßten. Liegt doch Zypern in nächster Nähe von Kilikien.

Vgl. dazu noch des Reverend G. E. WHITE Aufsatz *The Alevi Turks of Asia Minor* in *Contemporary Review*, 104. Bd., London 1913, S. 690—698.

über die Gebräuche der Tachtadschis, aus denen schon GEORG JACOB ihre Zugehörigkeit zu den Bektaschis glaubte erschließen zu sollen. Das tertium comparationis ist indessen auch hier der 'alidische Grundzug. Ich selbst habe sowohl in Qonia wie in Qaramān (Frühjahr 1918) aus dem Munde verständiger Türken für die Tachtadschis die Bezeichnung 'alewī gehört und J. H. MORDTMANN, der ihnen übrigens wiederholt bei Smyrna, also Bedr ed-dīn's einstigem Wirkungskreis, begegnete, hat vom Polizeichef zu Aidin einmal dieselben Angaben erhalten<sup>1)</sup>.

Zuletzt möchte ich noch an jene, in der europäischen Literatur m. W. völlig unbeachtet (gebliebenen *ahiler* (أخيلير) in der Gegend von Angora erinnern, mit denen sich Ahmed Tewfiq in einem Aufsatz in der *Revue historique, publiée par l'Institut d'Historie Ottomane*, IV. Jahrg., Stambul 1913, auf S. 1200—1204 befaßte<sup>2)</sup>. Auch sie gehören wohl zu den eben erwähnten Gebilden, und die Frage verdient ernstliche Erwägung, ob hier nicht etwa ein Rest jener *ahī*'s sich erhalten hat, von denen Ibn Baṭṭūṭa eine so merkwürdige Darstellung hinterlassen hat; würde sich diese Annahme bestätigen, so fielen ein helles Licht auf das Gepräge dieser *ahijjat al-fūjān* und die mit ihr zusammenhängenden *futuwceṭnāme*'s. Um zum Schluß zu kommen: alle diese Gebilde bekennen sich äußerlich zum sunnitischen Islam, ein Umstand, der nach dem über die *taqijja* Gesagten schwerlich bedenklich stimmen kann. Auch ist es nach den Erfahrungen der allgemeinen Religionsgeschichte eine häufig beobachtete Erscheinung, daß sich solche Sektenverkümmierungen für Glaubensvermengungen empfänglich erweisen (I. GOLDZIEHER, *Vorlesungen* S. 257), womit sich die Einverleibung gewisser christlicher Elemente vor allem in einer christlichen Umwelt zwanglos erklärt.

Das Derwischtum verkümmerte in Kleinasien immer mehr und sank zuletzt zu einer politisch völlig belanglosen Einrichtung herab, die fern dem Treiben der Welt in der Abgeschlossenheit der Klöster sich auswirkte und für das Staatswesen ungefährlich bleiben mußte. Der Fall des Schejch Mehmed Nijāzī (el-Miṣrī)<sup>3)</sup> ist wohl das

<sup>1)</sup> Vgl. *Vier Vorträge über Vorderasien*, Berlin, 1917, S. 100.

<sup>2)</sup> Vgl. dazu Sa'd ed-dīn, *tāšch ul-tewārīḥ*, I. Bd., S. 68, 13. Z. v. o.; V. BRATUTTI, *Chronica*, Vienna, 1649, §. 79; Ewlija, ed. J. v. HAMMER (1850), II, 229.

<sup>3)</sup> Nijāzī ist der Stifter eines nach ihm benannten Derwischordens (vgl. IGN. MOURADGEA D'OHSSON, *Tableau de l'Empire Ottoman*, IV. Bd., S. 626). Er wurde wegen seiner Predigten, die ihm einen bedrohlichen Anhang verschafften, für politisch gefährlich erachtet und endete im doppelt zweideutigen Ruf eines Unruhestifters und Heiligen. Er war der Sohn eines Naqschbendi und wurde in den Lehren dieses Ordens erzogen, wurde später Qādīrī, dann Chalwetī, lebte 20 Jahre in der Verbannung und starb im Redsheb 1105 (beg. 26. Febr. 1694), vgl. Rāschid, *ta'rīḥ* I, S. 86, 193. Er galt den gleichzeitigen

letzte Glied in der Kette jener Erscheinungen, die dem Bestand des osmanischen Reiches verderblich zu werden drohten. Die *skelîmât-î dschehrijes*, die sich dieser Şöfischejch in seinen stark besuchten Predigten gestattet und die ihm lange und wiederholte Verbannung eintrugen, klingen wie eine Erinnerung aus alten Tagen, wo das Şöfîtum in Kleinasien politisch wirksam zu werden begann, erscheinen wie ein schüchternen Versuch, die alten Lehren wieder in breite Volksschichten hineinzutragen und die mittlerweile festgefügte Einheit des Reiches anzutasten. Von Nijâzi, dem Geheimnisvollen, stammt denn auch jener Vers auf Bedr ed-dîn, worin er den alten Schejch von Simâw in eine Linie mit dem Freigeist Muħjî ed-dîn (ZDMG, LII, 516 ff.) stellt, dessen stillfriedliche Grabstätte am Fuß des Dschebel Qâsiûn in Şâlihîje heute noch das Ziel frommer Pilger und starrgläubiger Muslime bildet<sup>1)</sup> — einsprechendes Beispiel für die Verknöcherung und Geistlosigkeit des Islam in Syrien —, jenes *maflâ*, mit dem ich meine Darlegungen schließen möchte:

محيى اندين و بدرالدين ايتديلر احيى دين  
 قربا نيزى قميص انباريدر واردات.

## ANHANG.

### DIE SILSILE DES SCHEJCHS BEDR ED-DÏN.

Mehmed Tâhir gibt in der Lebensbeschreibung des Schejchs Bedr ed-dîn in seinem leider noch unvollständigen Werk über die »Osmanischen Schriftsteller« (*osmânli mu'ellifleri*, Stambul 1333) auf S. 39/40 die *silsile* Bedr ed-dîn's, leider ohne seine Quelle zu nennen. Bei der Sorgfalt und Genauigkeit indessen, die fast alle, meist lebensgeschichtlichen Arbeiten dieses weit über den Durchschnitt der osmanischen Wissenschaftler hinausragenden, mir persönlich wohlbekanntesten und oft mit Nutzen befragten Schriftstellers auszeichnen, darf unbedenklich die Glaubwürdigkeit seiner Vorlage angenommen werden<sup>2)</sup>. europäischen Schriftstellern, wie D. KANTEMIR, als heimlicher Christ (vgl. DE LACROIX, in der Verdeutschung von J. G. W. SCHULZ III, 405), wovon natürlich keine Rede sein kann. Vgl. dazu oben S. 66.

<sup>1)</sup> Vgl. A. v. KREMER, *Mittelsyrien und Damaskus*, Wien, 1853 und *Topographie von: Damaskus* II, S. 25, Wien 1855. — Ein alter Araberschejch, dessen Sunnatreue über jeden Zweifel erhaben war, stand mit mir am Grabe Muħjî ed-dîn's und pries in überschwinglichen Worten seine — des *zindîq!* — Frömmigkeit. *skibrû al-ahmar* (roter Schwefel, etwa »unser Stein der Weisheit) nannte er ihn.

<sup>2)</sup> Vgl. MARTIN HARTMANN, *Unpolitische Briefe aus der Türkei*, Leipzig 1909, S. 178 oben; ferner ebenda 94 ff., 158. 173 ff., 177 ff., 217, 218, 244.

Mehmed Tāhir Efendi, der übrigens jahrelang in Salonik als Leiter des dortigen Militärgymnasiums wirkte, also in nächster Nähe von Seres lebte, hat, wie er selbst erklärt, an Ort und Stelle im Derrischkloster über Bedr ed-din Erkundigungen eingezo-gen. Dort sah er das *menāqib-nāme* Bedr ed-din's (vgl. S. 77), dort dürfte er auch die »Kette« (*apostolical succession*«, D. B. MACDONALD) der Lehrverfahren des Scheichs ermittelt haben.

Ich gebe zunächst Mehmed Tāhir's Reihe der Ordenshäupter:

Scheich Bedr ed-din, Husejn von Achlāṭ, Abu 'l-faṭḥ as-sa'īdī, Abū Madjan maghribī, Abu 'l-barakāt, Abu 'l-faḍl baghdādī, Aḥmed Ghazālī, Abū Bekr nessādsch, Abu 'l-Qāsīm, Abū 'Alī kjātībī, 'Alī Da'ūdbārī (!), Dschunejd baghdādī.)

Wenn ich in der Lage bin, nachstehend eine eingehende Erklärung der *silsile* zu liefern, so danke ich dies vor allem der tätigen Mithilfe RICHARD HARTMANN's in Leipzig, der mir auf diesem Gebiet mit seinen einschlägigen Kenntnissen die schätzbarsten Dienste geleistet hat.

Es ergibt sich darnach folgende berichtigte und erläuterte Reihe:

1. Dschunejd aus Baghdād, der berühmte Mystiker, starb 297/909; vgl. EI, I. Bd., S. 1110; al-Hudschwīrī, *Kaschf al-maḥduschüb*, hrsg. R. A. NICHOLSON, London 1911, S. 128 ff.
2. Abū 'Alī Aḥmed b. Muḥammad ar-Ruḍbārī, starb 322/934; vgl. al-Quschairī, *al-risāla fī 'ilm al-taṣawwuf*, Ausgabe Kairo, S. 30; Scha'rānī, *Ṭabaqāt kubrā*, Ausgabe Kairo 1305, I. Bd., S. 91; Aḥmed Ḥilmī, *Ḥadīqat ūl-ewlijā*, 3. Heft: *Suhrawerdīje*, S. 4; Istanbul 1318, S. 4; Ibn al-Aṭīr, *chronicon*, ed. C. J. TORNBURG, VIII, S. 222; Ibn Ḥallikān, *Biogr. Dictionary*, ed. by BN. MAC GUCKIN DE SLANE, I. Bd., S. 86, No. 4 (Paris 1843); al-Hudschwīrī, a. a. O. S. 157.

<sup>1)</sup> Da, wie aus der oben S. 78 wiedergegebenen Mitteilung Mehmed Tāhir Bej's hervorgeht, das *tekke* zu Seres, das heute noch die Erinnerung und Überlieferung an Scheich Bedr ed-din hoch- und wachhält, dem Orden der Qādirī angehört, so darf man vielleicht daraus auch einen Zusammenhang der Lehre B.s mit der des 'Abd al-Qādir aus Gīlān (starb 561/1166) erschließen. Ich verweise daher zunächst auf die *silsile* der Qādirīje in 'Aṭāji's Nachtrag (*zejd*) zu Taschköprüzāde's *schāqā'iq an-ni'mānīja*, S. 65 unten, wo als *pīr* Dschunejd von Baghdād, später (S. 66 oben) auch Muḥjī ed-dīn und Ṣadr ed-dīn von Qonia erscheinen. Die dort S. 61—66 gegebenen, bisher nicht weiter beachteten *selāsīl* der Naqschbendīje, Ḥalwetīje, Zejnīje, Mewlewīje, Bejrāmīje, Qādirīje und Rifa'īje sind wegen der osmanischen *silsile*-Konstruktion gerade in diesem Zusammenhang von Bedeutung. Vgl. dazu Ign. Mouradjea d'Ohsson, *Tableau* V. Band S. 619 sowie Ḥādḍschī Ḥalīfa, *Dschihānnamā* S. 360. Über die Qādirīje, die einst im osmanischen Reiche eine sehr bedeutende Rolle spielte, fehlt leider jegliche neuere und gründliche Untersuchung.

3. Abū 'Alī b. al-kātib, starb nach 340/951; vgl. al-Quschairī, a. a. O. S. 32; Scha'rānī, a. a. O. I, 96; A. Hilmī, a. a. O. S. 7; al-Hudschwiri, a. a. O. S. 158 ff.
4. (fehlt in der silsile bei Mehmed Tāhir und ist zu ergänzen): Abū 'Osmān al-maghribī, starb 373/983; vgl. al-Quschairī, a. a. O. S. 35; Scha'rānī, a. a. O. S. 104; al-Hudschwiri, S. 169 ff.
5. Abu 'l-Qāsim 'Alī al-Gurgānī, starb 450/1058 oder 469/1076 (in der silsile des Ghazālī bei Mustafā az-Zabīdī, Ithāf, Ausgabe Kairo VII, 247 (vgl. R. HARTMANN, *Al-Quschairī's Darstellung des Šūfītums*, Berlin 1914 (*Türk. Bibl.* 18. Bd.), Tafel am Schluß; A. Hilmī, a. a. O. S. 12; Dschāmī, *Nafahāt al-unf*, hrsg. von W. NASSAU LEES, Kalkutta 1859, S. 347 ff.
6. Abū Bekr nessādsch (Weber) starb 487/1094; vgl. A. Hilmī, a. a. O. S. 14 ff.
7. Aḥmed Ghazālī, starb 517/1123; vgl. A. Hilmī, a. a. O. S. 16 ff.; Dschāmī, a. a. O. S. 426 ff.
8. Abu 'l-faḍl Ibrāhīm aus Baghdād.
9. Abu 'l-barakāt aus Baghdād.
10. Abū Sa'īd aus Andalusien.
11. Abū Madjan Schu'aib b. al-Ḥusejn aus Andalusien, starb 594/1197; berühmter Mystiker, vgl. EI, I, 104; BARGÈS, *Vie du célèbre marabout Cidi Abou Médien*, Paris 1884.
12. Abu 'l-fatḥ as-sa'īdī.
13. Ḥusejn aus Achlāt, vgl. oben S. 23, 4. Anm.

Wie Aḥmed Rif'at's *»Mir'at ul-maqāsid*, S. 31, zeigt, läuft Bedr ed-dīn's silsile mit der des Abu 'l-Ḥasan Schādīlī (st. 656/1258), dem Gründer der bekannten, nach ihm benannten Schādīlija-Sekte, bis Abū Madjan zusammen<sup>1)</sup>; dabei ist freilich zu bemerken, daß anderwärts ganz andre Reihen für die Schādīlija gegeben werden (vgl. z. B. Ḥodscha Aḥmed Hilmī, *Ḥadiqat ul-ewlijā*, 7. Heft; ferner O. DEPONT und X. COPPOLANI, *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger 1897, sowie L. RINN, *Marabouts et Khouans*, Paris 1887). Gleich lautet auch, wenigstens nach A. Hilmī, a. a. O., 3. Heft, bis herauf auf Aḥmed Ghazālī die silsile der Suhrawerdije; aber wie wenig man hierauf Wert legen darf, beweist, daß das, was bei A. Hilmī als silsile der Suhrawerdije erscheint, in al-Badrī al-Qaschschāschi's (st. 1660) Buch *»Al-simḥ al-madschid al-dschāmī li salāsil«* (Ḥaidarābād 1327) auf S. 76 ff. als silsile der Ḥalwetije zu lesen ist.

<sup>1)</sup> Auch die silsile der Sa'adije ist von Dschunejd bis Abū Madjan gleichlautend. Vgl. Ahmed Rif'at a. a. O. S. 30.



## SCHEJCH BEDR ED-DIN ALS SCHRIFTSTELLER.

Den ersten Versuch einer Zusammenstellung der Werke Bedr ed-din's enthält CARL BROCKELMANN'S »Geschichte der arabischen Literatur«, II. Bd., S. 224. Unabhängig davon hat Mehmed Tâhir Efendi in seinen »Osmanischen Schriftstellern« auf S. 39 eine neuerliche Zusammenstellung davon gemacht und wertvolle Ergänzungen geliefert; was Taschköprüzâde gibt, ist ebenso unvollständig wie ungenau. Ich bringe im folgenden das Bekannte, ergänzt durch eigene Feststellungen, wieder.

Bedr ed-din hat, wie Mehmed Tâhir a. a. O. auf Grund seiner Forschungen im Derwischkloster zu Seres mitzuteilen in der Lage ist, 38 Schriften verfaßt, die sich alle in Seres befinden dürften<sup>1)</sup>.

Das Hauptwerk, das einzige übrigens, das über den handschriftlichen Zustand hinaus geriet, ist das »Dschâmi' al-fuṣūlain«, ein Handbuch für den praktischen Gebrauch des hanafitischen Richters, das Bedr ed-din i. J. 814/1411 vollendete und das i. J. 1300/01 (1883/84) in zwei Quartbänden (I, 262 Ss.; II, 264 Ss.) in der Staatsdruckerei zu Bülâq gedruckt wurde<sup>2)</sup>. Das Werk ist in zahlreichen Abschriften vorhanden, von denen C. BROCKELMANN a. a. O. einige aufzählt. Die von Bedr ed-din rührende Urhandschrift des Kommentars verwahrt die Bücherei der Schehzâde-Moschee zu Stambul. Auch sind mehrere andere Erläuterungen dazu geschrieben worden, die ebenfalls teilweise bei C. BROCKELMANN verzeichnet sind.

Nach den Wissenschaften gliedern sich die weiteren Werke B.'s folgendermaßen:

<sup>1)</sup> Diese Angaben werden zu guter Letzt in erwünschter Weise durch Mitteilungen Tâhir Bej's im Schreiben Exz. Halil Edhem Bej's (vgl. oben S. 78, 1. Anm.) ergänzt: Die Nachricht, daß Bedr ed din 38 Werke verfaßt habe, entnahm mein Gewährsmann der im Qâdiri-Kloster zu Seres aufbewahrten, anonymen »menâqibnâme« betitelten Handschrift, in der ausführlich vom Leben und Treiben des Schejchs Bedr ed-din die Rede gehen soll. Außer den in »osmânli mü'ellifleri« namhaft gemachten Schriften vermochte Tâhir Bej keine weiteren ausfindig zu machen, selbst der *tafsîr* (d. i. *nûr al-qulûb*), der das wichtigste Werk des Schejchs sei, ist nirgends nachzuweisen gewesen, und Tâhir Bej vermutet, man ganz mit Recht, daß die meisten erreichbaren Schriften des Schejchs ihres ketzerischen Inhalts wegen verbrannt worden sind. Die Hauptquelle für Bedr ed-din's ṣūfische Lehre enthalten die *wāridāt*, von denen ein Druck vorhanden sein soll. [Leider konnte ich bis jetzt weder dessen Erscheinungsort noch -jahr ermitteln.] Wichtig ist auch die dazugehörige Erläuterung von Ḥarîrizâde Kemâl Efendi [gemeint ist wohl Sejjid Kemâl ed-din Ḥarîri].

<sup>2)</sup> Auf der Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin unter der Standnummer *Lübrî* in *Or. impr. Arab.* 1227, 4<sup>o</sup> vorhanden.

- I. scharḥ: 1. *dschâmi' al-fuṣūlain*; 2. *dschâmi' al-fetâwî*.  
 II. fiqh: *laṣā'if al-išḥârât*, vgl. C. BROCKELMANN a. a. O.  
 III. taṣāṣir: *nûr al-gulûb*, nicht bei BROCKELMANN.  
 IV. taṣawwuf: 1. *İschirâgh al-futûḥ*. 2. *scharḥ-i daw' (صَوْن)*.  
 3. *masarrat al-gulûb*, nicht bei C. BROCKELMANN, eine Handschrift davon befindet sich in Leiden; vgl. *Catalogus codd. or. Bibl. Acad. Lugduno-Batav.*, V. Bd., hrsgg. v. M. J. DE GOEJE, Leiden 1873, S. 23. 4. *wâridât*<sup>1)</sup>, die wichtigste der ṣūfi-schen Schriften B.'s, aus der die meisten Aufschlüsse über seine Ṣūfi-Ansichten zu gewinnen sein dürften. Das Werk fand starke Beachtung und wurde häufig erklärt. Von türkischen Erläuterern seien angeführt: Scheich İhâhî<sup>2)</sup>, Scheich Jawsî<sup>2)</sup>, Nûr ed-dîn-zâde und Ḥodscha Mehmed Nûr al-'arabî (vgl. Mehmed Tâhir a. a. O. S. 39, 3. Anmerkung). Die Leidener Bibliothek besitzt übrigens auch davon eine gute Handschrift; vgl. M. J. DE GOEJE, *Catal.*, V. Bd., S. 233). 5. *'uqûd al-dschawâhir* (so [= Halsketten] und schwerlich *'unqûd* = Trauben, wie Taschköprüzâde schreibt, dürfte zu lesen sein!).

Die Titel der übrigen 29, wohl kleineren Schriften Bedr ed-dîn's waren noch nicht festzustellen.

Nachsatz: Nachträglich erst finde ich bei J. C. JIREČEK, *Das Fürstenthum Bulgarien*, Wien, 1891, S. 141 folgende, meine obigen Darlegungen blitzartig beleuchtende Angaben über die bulgarischen Qizilbaschen: Zwischen den Türken in den Umgebungen von Stara-Zagora, im Balkan bei Karnobad und in den Landschaften Deliorman und Gerlovo sind mohammedanische Sectirer zerstreut, welche man Kyzylbaşi nennt. Nach den Erzählungen der Bulgaren sind sie ein ruhiges, ackerbau-treibendes Volk, genießen Wein ohne Bewissensbisse, lassen ihre Frauen unverschleiert einhergehen, betrachten das Blutvergießen als sündhaft, halten sich für etwas Besseres als die übrigen Türken und kümmern sich überhaupt wenig um die Vorschriften des Korans. — Es ist ganz gewiß kein Zufall, daß diese Sektierer in der nämlichen Gegend (Deli-Orman, Eski-Zaghra) sich aufhalten, in der sich Bedr ed-din herumtrieb und Zulauf hatte, von der überraschenden Übereinstimmung dieser Sitten mit denen der Şefewijje und Bedr ed-dîniije ganz abgesehen. Und es ist kein Zweifel mehr, daß hier eine der merkwürdigsten Bewegungen in der ganzen sozialen und religiösen Geschichte des Islams vorliegt.

<sup>1)</sup> Über den Begriff *wâridât* vgl. R. HARTMANN in der *Türk. Bibliothek*, XVIII. Bd. S. 80 ff.; *Der Islam*, VII. Bd., S. 118.

<sup>2)</sup> Vgl. darüber oben den arabischen Text des Quṭb ad-dîn.

<sup>3)</sup> Mehrere Erläuterungen zu diesem Werk wie zum *dschâmi' al-fuṣūlain* sind auch in einzelnen Stambuler Buchsammlungen vorhanden, so nach Mehmed Tâhir, a. a. O. S. 39, vor allem wohl in der Dâmiâd İbrâhîm Paſcha-Medrese. Das Verzeichnis (*deftter*) der 1175 Werke umfassenden Bücherei dieser medrese ist mir zurzeit leider nicht zugänglich (Stambul, 1312, 4<sup>o</sup> 87 Ss.).