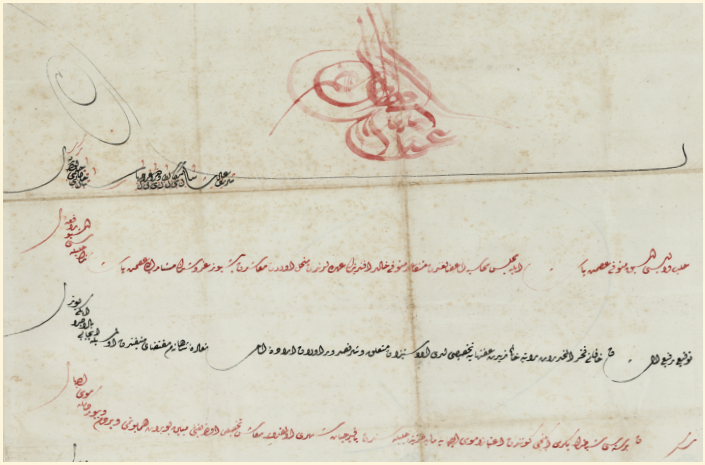
8 Bamberger Orientstudien

Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien

Festschrift für Michael Ursinus

Johannes Zimmermann, Christoph Herzog und Raoul Motika (Hg.)



University of Bamberg Press

8 Bamberger Orientstudien

Bamberger Orientstudien

hg. von Lale Behzadi, Patrick Franke, Geoffrey Haig, Christoph Herzog, Birgitt Hoffmann, Lorenz Korn und Susanne Talabardon

Band 8

University of Bamberg Press
2016

Osmanische Welten: Quellen und Fallstudien

Festschrift für Michael Ursinus

hg. von Johannes Zimmermann, Christoph Herzog und Raoul Motika

University of Bamberg Press
2016

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über http://dnb.d-nb.de/ abrufbar.

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrucke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Anna Hitthaler

© University of Bamberg Press Bamberg, 2016
http://www.uni-bamberg.de/ubp/

ISSN: 2193-3723
ISBN: 978-3-86309-413-3 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-414-0 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-465059



Prof. Dr. Michael Ursinus

Inhaltsverzeichnis

Zu diesem Band xi

Abkürzungsverzeichnis xxv

Hüseyin Ağuiçenoğlu
Die Konversion türkischsprachiger Personen in Deutschland zum Christentum. Eine nicht-denominationale Gruppe: *İsa Mesih İmanlıları* 1

Jean-Louis Bacqué-Grammont
Histoire et géographie imaginaires chez le voyageur Evliyā Çelebi: Les Portes de Fer, le Bras Thrace et son estuaire à Istanbul 33

Rainer Brunner
Lātinīya lā-dīnīya Muḥammad Rašīd Riḍā über Arabisch und Türkisch im Zeitalter des Nationalismus 73

Elif Elmas
Ḳaragöz in Ketten Teodor Ḳaṣṣābs Kampf gegen die osmanische Pressezensur während der Spät-Tanẓīmāt 115

Werner Ende
Medina und seine Bibliotheken in spätosmanischer Zeit: Eine Skizze 129

Susanne Enderwitz
Rituelle Reinigung oder hygienische Maßnahme? Ein Maßnahmenkatalog gegen die Hundeplage aus der Heidelberger Handschriftensammlung. 151

Rossitsa Gradeva
Sofia's *Rotunda* and Its Neighbourhood in Ottoman Times 177

Tobias Heinzelmann
Taʿlīḳ-Drucke in Būlāḳ und Istanbul: Zum kalligraphischen Anspruch von Typendruck und Lithographie 209

Christoph Herzog
Mevlānzāde Rıfʿat und die jüdische Weltverschwörung 243

Colin Heywood
The Evolution of the Courier Order (*ulaḳ ḥükmi*) in Ottoman Chancery Practice (Fifteenth to Eighteenth Centuries) 269

Colin Imber
Who, or Where, or Which, or What is Yūnus Emre? A Note on a National Poet.....313

Raif Georges Khoury
Anmerkungen zum aktuellen Forschungsstand und zur Quellenlage der Muḥammadbiographie und der frühislamischen Geschichtsbücher.....335

Klaus Kreiser
Die Reise der *Karadeniz* im Jahr 1926: Schwimmender Basar im Hamburger Hafen oder Botin der Neuen Türkei? 371

Robert Langer
Die Inschrift ‚wider das Kuhopfer' des Manekji Limji Hataria am zarathustrischen Schrein von Bānū-Pārs von 1856 401

Hans Georg Majer
Tīmār-Gesuche (*ʿarż, ʿarżuḥāl*) aus dem *sancaḳ* Maraş vom Jahre 1742 und anderes: Zu 70 Originalen aus dem Besitz von Jakob Philipp Fallmerayer 413

Nenad Moačanin
Reading between the Lines, Interpreting Ottoman Cadastral Surveys Anew: Some Remarks on the Discriminatory Rates and the So–Called 'Fines' 447

Viorel Panaite
Defending the Status of *müste'min* Ottoman State Bureaucrats' Correspondence about French Merchants and "Coffee from Malta" in Aleppo 477

Claudia Römer & Nicolas Vatin
Faux, usage de faux, faux témoignage, accusation mensongère et usurpation d'identité à la fin du règne de Soliman le Magnifique 509

Henning Sievert
Die Zivilisierung des Vaterlandes: Der Beamte Receb aus Rhodos kommentiert die Zustände in der tripolitanischen Provinz. 563

Martin Strohmeier
The Surrender of Medina (1918/19) Revisited 613

Erdal Toprakyaran
Das Osmanische Bibliotheks- und Bildungswesen im Lichte von Stiftungsurkunden aus dem 18. und 19. Jahrhundert: Das Beispiel der Re'īszādeler 631

Benjamin Weineck
„Er ist ein notorischer Übeltäter" Lokalhistorische Perspektiven auf einen Kızılbaş-Vorfall aus dem frühen 18. Jahrhundert 665

Johannes Zimmermann
Die drei Belagerer Wiens: Hans Sebald Beham, Hans Guldenmund und die zwei *pençe*s (Maḳbūl) İbrāhīm Paşas 701

Zu diesem Band

Der vorliegende Band ist Michael Ursinus zu seinem 65. Geburtstag gewidmet und verdankt sein Zustandekommen der schnellen und begeisterten Resonanz der hier vertretenen Kolleginnen und Kollegen, die sich bereitfanden, für die vorliegende Festschrift einen Beitrag zu leisten. Ihnen gebührt an erster Stelle Dank und Anerkennung. Auch Frau Eva Henrich (Heidelberg), die wichtige Aufgaben im Bereich des Lektorats und der redaktionellen Bearbeitung der Beiträge übernahm, sei an dieser Stelle herzlich für ihren unermüdlichen Einsatz gedankt, ebenso wie der University of Bamberg Press, die den Band in ihre Reihe „Bamberger Orientstudien" aufnahm.

Den Herausgebern – allesamt ehemalige Assistenten des Jubilars – war es zuvorderst ein Anliegen, mit diesem Band diejenigen Anstöße und Forschungsfelder abzubilden, zu dokumentieren und weiterzuverfolgen, die durch Michael Ursinus in den 35 Jahren seines bisherigen wissenschaftlichen Wirkens direkt und indirekt eröffnet, angestoßen, befördert und erschlossen wurden – ein Unterfangen, das angesichts der immensen Breite seiner Interessen nicht ganz leicht zu realisieren war. Drei Dinge allerdings sind es, die die vielgestaltigen und geographisch, historisch wie thematisch oftmals weit auseinanderliegenden Ansätze und Interessen des Jubilars miteinander verbinden und sich als rote Fäden durch seine bis dato knapp 80 wissenschaftlichen Einzelbeiträge ziehen:

Da ist zum einen und zuvorderst das klare Bekenntnis zu einer Osmanistik, die – als Teil der Islamwissenschaft – ihren Ausgang von der osmanischen (handschriftlichen) Originalquelle und ihrer sprachlichen und materiellen Verfasstheit her nimmt. Deren methodische, linguistische und sprachliche Durchdringung ist es, die Michael Ursinus zuvorderst als grundsätzlichen Ausgangspunkt jedweder osmanistischen Forschung verstanden und in den Mittelpunkt seines akademischen Wirkens gestellt hat. Dabei war es ihm stets zentrales Anliegen, dass sich die quellensprachlichen Kompetenzen ‚des Osmanisten' nicht in der Beherrschung des Türkischen und des Osmanischen in seinen diversen historischen Erscheinungsformen erschöpften, sondern auf der profunden Beherrschung jener ‚traditionellen' Trias islamischer Kultur- und Bildungssprachen durch den Forschenden fußten, die einen zentralen Teil der Vielstimmigkeit und Mehrsprachigkeit auch der osmanischen Gesellschaft ausmachten. Ohne Berührungsängste mit benachbarten Disziplinen bemühte er sich daher aktiv um einen regen und auf die Quelle und ihr historiographisches Potenzial ausgerichteten Dialog sowie auf eine Zusammenarbeit mit den unmittelbar benachbarten Disziplinen innerhalb der Islamwissenschaft, namentlich der Arabistik und Iranistik, wie sie in seiner Amtszeit am *Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients* Gang und Gäbe war. Doch auch die sogenannten ‚Minderheitensprachen' und insbesondere die Balkansprachen standen im Fokus des Jubilars. Selbst auch Südslawist betonte er nicht nur die Bedeutung der in diesen Sprachen hinterlassenen Quellen, sondern auch die Wichtigkeit einer ernsthaften Rezeption der osmanistischen Forschung in den postosmanischen Balkanstaaten. Diese rückte er (auch in seiner Funktion als Präsident des CIEPO) immer wieder ins Bewusstsein auch der westeuropäischen und angloamerikanischen Osmanistik. Seine intensiven Bemühungen um die Erschließung und Nutzbarmachung von Quellenbeständen außerhalb des heutigen türkischen Staatsgebietes (so etwa der umfangreichen Urkundenbestände des Johannes-Klosters auf Patmos oder der Franziskanerklöster in Bosnien) sowie seine intensive Kooperation mit französischen, kroatischen und bosnischen Universitäten und Forschungseinrichtungen legen hiervon beredtes Zeugnis ab.

Zum zweiten ist da das konsequente Verständnis osmanischer (Kultur)geschichte als polyphoner Prozess, deren Einzelstimmen es vermittels der Autopsie der Quelle(n) freizulegen und zueinander in Beziehung zu setzen gilt, selbst wenn diese nur noch als fernes Echo erkennbar sein sollten. Diese Vielstimmigkeit jedoch erschöpfte sich für Michael Ursinus nie in der bloßen Feststellung sprachlicher Vielfalt innerhalb der Dokumentation und der Literatur(en) der diversen religiösen, ethnischen und sozialen Formationen, die gemeinsam jene ‚osmanische Gesellschaft' bildeten, deren Erforschung ‚als Ganzes' er niemals aus dem Blick verlor. Vielmehr muss diese Polyphonie als ein methodisches Konzept im Rahmen jener osmanischen ‚Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen' verstanden werden, auf die der Jubilar bereits in seinen frühen Publikationen immer wieder hingewiesen hat. Es waren und sind nicht zuletzt die ‚Bruchstellen' und ‚Widersprüche' im Narrativ der Quellen, die Michael Ursinus in seinem wissenschaftlichen Schaffen immer wieder betonte und zum Ausgangspunkt seiner Erwägungen machte. Denn vor allem von diesen ‚Widersprüchen' her unternahm er es, ein von kritischer Distanz, jedoch auch von unverkennbarer Sympathie für die von ihm untersuchten Gegenstände geprägtes differenziertes Bild einer ‚osmanischen Geschichte' vom Einzelfall her zu entwickeln, das sich ebenso jenseits ideologisierter und simplizistischer Geschichtsbilder der Nationalgeschichtsschreibungen verortete und diese herausforderte, wie es sich der Unterordnung unter vergröbernde und tendenziöse metahistorische Deutungsmuster entzog. Die Polyphonie der osmanischen Dokumentation(en) ernst zu nehmen, bedeutet in diesem Sinne auch stets, den Einzelfall und dessen gewissenhafte und detaillierte historiographische Autopsie in den Mittelpunkt des Interesses zu rücken und von diesem und seiner speziellen historischen Konfiguration her etablierte Geschichtsbilder und wertende Geschichtsdeutungen herauszufordern und zu ‚korrigieren'.

Und schließlich ist da – drittens – das Potenzial jener ‚peripheren Perspektive(n)', die Michael Ursinus sowohl in seinen wissenschaftlichen Publikationen und Vorträgen, als auch in der akademischen Lehre stets propagierte und ins Bewusstsein zu rücken suchte. Denn so wie sich von der ‚Widersprüchlichkeit der Einzelstimme' her oftmals neue Per-

spektiven ergeben, so ermöglicht auch die Betonung des ‚Randständigen' in einem umfassenden Sinne neue Perspektiven sowohl auf das Ganze, als auch auf diejenigen seiner Teile, die gemeinhin als eigentlich maßgeblich verstanden werden und hierdurch oftmals den Blick auf die Komplexität der historischen Konfiguration verstellen. ‚Peripherie' erscheint dabei als weit mehr denn ein räumliches oder geographisches Konzept. Und so widmete sich der Jubilar folgerichtig in seinen Publikationen zuvorderst auch den Erscheinungsformen jener osmanischen ‚Peripherien' in ihren unterschiedlichen Ausprägungen: Zum einen im Rahmen seiner breit angelegten Interessen im Bereich der osmanischen Provinzialgeschichte, deren geographischer Fokus sich nicht nur auf die rumelischen Gebiete des Osmanischen Reiches erstreckt, sondern die auch in die arabischsprachigen Provinzen (Jemen, Irak) ausgreifen und deren Dialog mit dem kulturellen, politischen, sozialen und geographischen Zentrum untersuchen oder aber die ‚Grenze' selbst in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses rücken. Zum anderen in chronologischer Hinsicht, indem es nicht zuletzt die späten Transformationsphasen des Reiches sind, denen er besondere kultur- und geistesgeschichtliche Aufmerksamkeit zuteilwerden lässt, etwa in Form seiner Untersuchungen zur Byzanzrezeption in der spätosmanischen Historiographie, zur Pressegeschichte gerade auch in den Provinzen oder zum Umgang der osmanischen Zentralverwaltung mit dem Vampirglauben in den (slawischen) Balkangebieten; Peripherie aber auch im ethnischen und religiösen Sinne, indem er den Blick auch auf die nicht-muslimischen und heterodox(-islamischen) Gemeinschaften (orthodoxe und katholische Christen, Juden, Aleviten) unter osmanischer Herrschaft, ihre Strukturen, ihre soziopolitische Partizipation und ihre Quellen lenkt; und schließlich Peripherie im sozialen Sinne, wenn er Personen und Gruppen in den Mittelpunkt des Interesses rückt, die oftmals in mehrfacher Hinsicht als ‚randständig' innerhalb der osmanischen Gesellschaft zu bezeichnen sein dürften: Frauen als Beschwerdeführerinnen, osmanische Kriegsgefangene, Prostituierte und (innerosmanische) Flüchtlinge am Ende des Reiches.

Ganz im Sinne des Gesagten war und ist Michael Ursinus daher auch stets an der Zusammenführung unterschiedlichster Perspektiven gele-

gen, die er im Rahmen zahlreicher organisatorischer Initiativen auf verschiedenen Ebenen umsetzte: So dürften manchem die über viele Jahre regelmäßig stattfindenden Wochenendseminare auf dem Schauinsland oder im odenwäldischen Oberflockenbach noch in Erinnerung geblieben sein, zu denen Magistranden und Doktoranden aus Freiburg, Strasbourg und Heidelberg zusammenkamen, um in vielfacher Hinsicht ‚grenzüberschreitend' ihre Forschungsergebnisse und –ansätze vorzustellen und zu diskutieren. Der Jubilar verstand sich dabei stets auch zuvorderst als ‚Anstoßgeber', der – mit viel Augenmaß für das nachhaltig Mach- und Realisierbare – so manch groß angelegte Initiative in gleichberechtigter Zusammenarbeit mit seinen Mitarbeitern entwickelte, unterstützte und zu realisieren verstand und Räume eröffnete, in denen Nachwuchswissenschaftlerinnen und –wissenschaftler ihre eigenen Interessen in größtmöglicher intellektueller Freiheit umsetzen konnten. Auch als Mitherausgeber der *Welt des Islams* und als Redaktionsmitglied des *Archivum Ottomanicum* wirkte er in diesem Sinne, bevor er in den letzten Jahren maßgeblich zur internationalen Vernetzung des Faches als Präsident des *Comité International des Etudes Pré-Ottomanes et Ottomanes* (CIEPO) beitrug und dessen Aktivitäten in intensiver Zusammenarbeit mit der internationalen Kollegenschaft auf eine neue Grundlage stellte.

Die vom Jubilar mitverantwortete Gründung des *Centre for Research on Dalmatino-Bosnian Borderlands in Ottoman Times* (CLEUNE) am Franziskanermuseum Gorica in Livno (Bosnien-Herzegovina) im Jahre 2012 schließlich führt die ‚roten Fänden' seines bisherigen Schaffens institutionell zusammen: Denn das kleine, in direkter Nachbarschaft zu den umfangreichen Archivbeständen des Franziskanerklosters angesiedelte Forschungsinstitut versteht sich nicht nur als eine Anlauf- und Arbeitsstelle für die grundwissenschaftliche Erschließung der in Livno und an anderen Standorten der dalamatino-bosnischen ‚Peripherie' lagernden Urkunden- und Objektbestände. Vielmehr führt es – ausgehend von den dort versammelten Quellen – zahlreiche disziplinäre wie transdisziplinäre Ansätze und Perspektiven an einem Ort zusammen und trägt der Vielstimmigkeit der regionalen Geschichte auch insofern Rechnung, als lokale (Amateur)historiker intensiv in die Arbeiten etwa zur historischen

Demographie der Region und zur Identifikation historischer Toponyme und Flurnamen eingebunden sind.

So versteht es sich angesichts der sich auch im Titel dieses Bandes wiederspiegelnden Breite des wissenschaftlichen Werkes des Jubilars beinahe von selbst, dass die 23 Beiträge dieses Bandes nicht alle der von ihm verfolgten Interessen in gleichem Maße abzubilden in der Lage sind. Vielmehr war es den Herausgebern vor dem Hintergrund der obigen Ausführungen ein Anliegen, eben jene drei ‚roten Fäden' im bisherigen wissenschaftlichen Gesamtwerk des Jubilars aufzugreifen und weiterzuverfolgen, indem seine spezifischeren Forschungsinteressen schlaglichtartig und in Auswahl als Ausgangspunkte für die Studien dieses Bandes dienen. So eint die thematisch, geographisch, sprachlich, methodisch und perspektivisch heterogenen ‚Fallstudien' dieses Bandes vor allem eines: ihre Konzentration auf die konkrete (osmanische) Quelle als Ausgangspunkt des wissenschaftlichen Arbeits- und Erkenntnisprozesses. Sie alle folgen somit im besten Sinne der vom Jubilar nicht nur im Rahmen seiner akademischen Lehrtätigkeit oftmals mit Nachdruck ausgesprochenen Einladung, „doch (noch) einmal genau(er) hinzusehen" und vermittels der Mikrountersuchung so manch etabliertes Deutungsmuster, wenn nicht zu revidieren, so doch zumindest zu erschüttern oder ins Wanken zu bringen.

So findet sich unter den Studien dieses Bandes, die im Folgenden kurz zusammenfassend und systematisierend in ihren jeweiligen Bezügen zum Jubilar dargestellt werden sollen, eine große Gruppe von Beiträgen, die sich der grundwissenschaftlichen Erschließung einzelner Corpora und Quellengruppen zuwenden und dabei die Bemühungen des Jubilars und seines Umfeldes um osmanistische Grundlagenforschung im besten Sinne aufgreifen:

Colin J. HEYWOOD etwa widmet sich in seinem Beitrag „The Evolution of the Courier Order (*ulaḳ ḥükmi*) in Ottoman Chancery Practice" auf Grundlage von sieben *ulaḳ ḥükmi*s aus dem Zeitraum 1482–1790 unter Anknüpfung an frühere Arbeiten der diplomatischen und paläographischen Entwicklung dieses Urkundentyps über einen Zeitraum von vierhundert Jahren.

Auch der von Claudia Römer und Nicolas Vatin gemeinschaftlich verfasste Beitrag „Faux, usage de faux, faux témoignage, accusation mensongère et usurpation d'identité à la fin du règne de Soliman le Magnifique" versteht sich als Beitrag zur grundwissenschaftlichen Erschließung nicht-edierter Archivmaterialien, namentlich eines bisher nicht-edierten *mühimme defter*s für das Jahr 1563/64 aus den Beständen der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien und geht der Frage nach dem Umgang mit Falschaussagen und –angaben vor *şerīʿat*s-Gerichtshöfen nach. Zusammen mit Hans Georg Majers Artikel „*Tīmār*-Gesuche (*ʿarż, ʿarżuḥāl*) aus dem *sancaḳ* Maraş vom Jahre 1742 und anderes: Zu 70 Originalen aus dem Besitz von Jakob Philipp Fallmerayer" verweisen beide Beiträge jedoch auch auf die Bemühungen des Jubilars, ‚lokale Realitäten' und die mit ihnen verbundenen ‚Widersprüche' hinter dem Formular der Quellen sichtbar und nutzbar zu machen.

In dieselbe Richtung weist auch Benjamin Weinecks Beitrag zum Fall eines *Kızılbaş*, der im Jahre 1726 vor dem *şerīʿat*s-Gerichtshof in Rum Kale verhandelt wurde. In seiner als *close-reading* eines einzelnen *iʿlām*s angelegten Studie mit dem Titel „‚Er ist ein notorischer Übeltäter': Lokalhistorische Perspektiven auf einen Kızılbaş-Vorfall aus dem frühen 18. Jahrhundert" spürt der Autor eben denjenigen ‚Widersprüchen' nach, die sich aus dem Spannungsverhältnis von Quellennarrativ und Formular ergeben und versucht diese für eine revisionistische Lesung des heute unter Aleviten verbreiteten ‚Verfolgungsparadigmas' ebenso nutzbar zu machen, wie für einen ersten Versuch der Erschließung derjenigen Zeiträume, in denen ‚Alevis *avant la lettre*' kaum mehr in der osmanischen Dokumentation in Erscheinung treten und daher nur schwerlich historiographisch fassbar gemacht werden können.

Auch Erdal Toprakyaran ist es in seiner Studie „Das Osmanische Bibliotheks- und Bildungswesen im Lichte von Stiftungsurkunden aus dem 18. und 19. Jahrhundert" an diesen ‚Einzelfallrealitäten' gelegen. Anhand des Beispiels der Stiftung(en) der Familie der Reʾīszādeler zeichnet er auf Grundlage von acht *vaḳıfnāme*s aus dem 18. Jahrhundert zum einen die Entwicklung der Familienstiftung nach und rekonstruiert zu anderen die Lebens- und Arbeitsrealitäten der Stiftungsangestellten.

Johannes Zimmermann konzentriert sich in seinem Beitrag „Die drei Belagerer Wiens: Hans Sebald Beham, Hans Guldenmund und die zwei *pençe*s (Maḳbūl) İbrāhīm Paşas“ ebenfalls auf grundwissenschaftliche Fragen. Anhand eines von İbrāhīm Paşa ausgestellten Dokuments aus den Beständen des *Archivio di Stato di Venezia* verdeutlicht der Autor unter Heranziehung weiterer Schreiben İbrāhīms sowie eines Holzschnitts Hans Sebald Behams aus der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, inwiefern europäische ‚bildhafte' Reproduktionen osmanischer Dokumente bei deren Entzifferung und Ausdeutung behilflich sein können und verweist auf den Umstand, dass es, anders als bisher dargestellt, mehr als nur eine *pençe* İbrāhīm Paşas gibt.

Nicht weniger auf die diplomatischen, paläographischen und materiellen Dimensionen der Quelle ausgerichtet, jedoch zeitlich und thematisch anders gelagert sind die Beiträge von Tobias Heinzelmann und Robert Langer. Tobias Heinzelmann geht es in seiner Studie „*Taʿlīḳ*-Drucke in Būlāḳ und Istanbul“ um die Frage der Abhängigkeit und Beeinflussung des frühen osmanischen Typendrucks durch handschriftliche und lithographische Vorbilder. Der Autor schlägt somit den Bogen hin zu den das 19. Jahrhundert betreffenden Interessen des Jubilars. Robert Langer wiederum weitet den geographischen und methodischen Rahmen der grundwissenschaftlichen und editorischen Beiträge dieses Bandes, indem er an die auch von Michael Ursinus in mehrerlei Hinsicht geteilten iranistischen und epigraphischen Interessen anknüpft und mit seinem Beitrag „Die Inschrift ‚wider das Kuhopfer' des Manekji Limji Hataria am zarathustrischen Schrein von Bānū-Pārs von 1856“ einen für die moderne zarathustrische Religionsgeschichte zentralen Inschriftentext erstmalig einer kritischen Edition unterzieht und der wissenschaftlichen Öffentlichkeit zugänglich macht.

Auch Susanne Enderwitz greift mit ihrem Beitrag „Rituelle Reinigung oder hygienische Maßnahme? Ein Maßnahmenkatalog gegen die Hundeplage aus der Heidelberger Handschriftensammlung“ gleich mehrere Interessen des Jubilars auf: Zum einen ediert sie die in den Beständen der Heidelberger Universitätsbibliothek erhaltene und wohl 1912 angefertigte Kopie der *Risāla fī itlāf al-kilāb* aus der Feder Muḥammad as-Sāğaqlīs (Saçaḳlızāde), zum anderen geht sie der Frage nach, aus welchem Grund diese bereits im 18. Jahrhundert verfasste

Streitschrift im Istanbul des frühen 20. Jahrhunderts erneut kopiert und in Umlauf gebracht wurde und schlägt so – unter Einbeziehung des weiteren islamischen geistesgeschichtlichen Rahmens – den Bogen hin zu den auch vom Jubilar verschiedentlich thematisierten Modernisierungs- und Transformationsdiskursen der spätosmanischen Zeit.

Elif ELMAS wiederum nimmt eine oftmals vernachlässigte Dimension grundwissenschaftlicher Quellenarbeit in den Blick: In ihrem Beitrag „Ḳaragöz in Ketten", der sich mit dem spätosmanischen Journalisten, Publizisten und Satiriker Teodor Ḳaṣṣāb und den von ihm herausgegebenen Satirezeitschriften beschäftigt, rückt sie die Erschließung bildlicher Quellen sowie deren dialogisches Verhältnis zu europäischen Vorbildern in den Mittelpunkt des Interesses. So greift die Autorin nicht nur die pressegeschichtlichen Forschungsfelder des Jubilars auf, sondern verfolgt auch dessen besonderes Interesse an ‚Grenzgänger'-Figuren wie dem Satiriker Ḳaṣṣāb und ihrer Vermittlerrolle zwischen den verschiedenen Gemeinschaften innerhalb der (spät)osmanischen Gesellschaft einerseits, und zwischen den Gesellschaften Westeuropas und des Osmanischen Reiches andererseits.

Weniger grundwissenschaftlich und editorisch orientiert, jedoch nichtsdestoweniger auf eine Auswertung klar abgegrenzter Quellencorpora ausgerichtet und von ihnen ihren Ausgang nehmend, sind diejenigen Beiträge des Bandes, die thematisch in verschiedener Art an die breiten Forschungsinteressen des Jubilars anknüpfen oder diese in benachbarte Bereiche transponieren und fortsetzen:

So spürt Colin IMBER in seiner Studie „Who, or Where, or Which, or What is Yūnus Emre? A Note on a National Poet" der historischen Identität des anatolischen Dichters Yūnus Emre nach und stellt mit seiner dekonstruktivistischen Lesart des Lebens und Werks des Poeten Fragen nach dessen Funktion für die Herausbildung einer türkischen Nationalidentität, -literatur und -historiographie.

Mit den Beiträgen von Henning SIEVERT und Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT eröffnet sich das breite Feld der auch von Michael Ursinus zu seinen zentralen Interessen gezählten ‚osmanischen Reiseliteratur'. Damit sind weniger die zahlreichen Berichte europäischer Reisender im Osmanischen Reich angesprochen als Wortmeldungen und Berichte

osmanischer Reisender in osmanischen Landen, zuvorderst aus denjenigen Gebieten des Reiches, die aus der Sicht Istanbuls und seiner Eliten häufig zur politischen wie kulturellen Peripherie zählten.

Nicht zuletzt Henning SIEVERTS Artikel „Die Zivilisierung des Vaterlandes: Der Beamte Receb aus Rhodos kommentiert die Zustände in der tripolitanischen Provinz", der der Frage nach der Existenz eines ‚osmanischen Orientalismus' bzw. ‚geborgten Kolonialismus' anhand der landeskundlichen Schrift *Ṭarābulus-i ġarb aḥvāli: Yeñi Dünyā* aus der Feder des Provinzbeamten Rodoslu Ebū 'l-Muẓaffer Receb aus dem Jahre 1911 nachspürt und diese mit parallel gelagerten osmanischen Publikationen der Zeit in Beziehung setzt, greift dieses Interesse des Jubilars auf.

Jean-Louis BACQUÉ-GRAMMONT wiederum legt mit seinem Beitrag „Histoire et géographie imaginaires chez le voyageur Evliyā Çelebi" eine kritische Edition und Übersetzung von Passagen aus Evliyā Çelebis *Seyāḥatnāme* (inkl. Index) vor und stellt, jedoch für eine frühere Epoche, die grundsätzliche Frage nach der Darstellung des ‚Fremden im Eigenen' durch osmanische Reisende und nach ihren generellen Perzeptionsmodi.

Die wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Interessen des Jubilars bilden die Beiträge von Nenad MOAČANIN und Viorel PANAITE ab, die sich diesen jeweils auf methodisch unterschiedliche Weise und mit verschiedenem geographischen Fokus näheren. Während Viorel PANAITE sich in seinem Artikel „Defending the Status of *müste'min*: Ottoman State Bureaucrats' Correspondence about French Merchants and 'Coffee from Malta' in Aleppo" auf Grundlage mehrerer Briefschaften aus den Beständen der *Bibliothèque Nationale de France* in Paris darum bemüht, (islam)rechtliche Rahmenbedingungen und wirtschaftliche Interessen osmanischer staatlicher Würdenträger anhand von Einzelbeispielen nachzuzeichnen und deren Spannungsfelder auszuloten, unternimmt Nenad MOAČANIN in seiner Studie „Reading between the Lines, Interpreting Ottoman Cadastral Surveys Anew: Some Remarks on the Discriminatory Rates and the So–Called 'Fines'" den Versuch, vermittels statistischer Verfahren Licht in die konkreten Mechanismen osmanischer Steuerverwaltung und –praxis zu bringen und vermeintliche Widersprüche der ländlichen Besteuerungspraxis zu erklären und auszu-

leuchten. Dabei schlägt er zudem den Bogen zu den breiten Interessen des Jubilars an den wirtschaftlichen, politischen und sozialen Verhältnissen der osmanischen Balkanprovinzen sowie der Auswertung der vom Autor als Basis seiner Studie genutzten *ṭapu taḥrīr defterleri*, denen Michael Ursinus in den letzten Jahren verstärkt Aufmerksamkeit gewidmet hat.

Auch Rossitsa GRADEVA greift diese ‚balkanische Dimension' auf: Mit ihrer Studie „Sofia's *Rotunda* and Its Neighbourhood in Ottoman Times" legt die Autorin nicht nur eine detaillierte historische Aufarbeitung der oftmals ebenso lücken- wie wechselhaften Geschichte dieses zentralen Sofiaer Sakralbaus vor, sondern schlägt auch den Bogen zu Michael Ursinus' umfangreichen und ausgedehnten Archivstudien in den Archiven der Balkanstaaten.

Einen nicht weniger ‚persönlichen' Zugang zu den Forschungsinteressen des Jubilars wählt Klaus KREISER mit seiner Studie „Die Reise der *Karadeniz* im Jahr 1926", die der Geschichte des türkischen Messeschiffs *Karadeniz* gewidmet ist und vermittels ihrer Quellengrundlage nicht nur an die Interessen Michael Ursinus' im Bereich der (spätosmanischen) Memoirenliteratur und Autobiographie anknüpft, sondern auch dessen Hinwendung zu Fragen der maritimen Geschichte dokumentiert und verfolgt.

Auch Christoph HERZOG knüpft mit seiner Studie „Mevlānzāde Rıf'at und die jüdische Weltverschwörung" an die spätosmanischen, geistesgeschichtlichen Interessen des Jubilars an und stellt gleichzeitig die Frage nach den gesellschaftlichen Diskursen des letzten ‚Krisenjahrzehnts' des Reiches und seiner Gesellschaft, die Michael Ursinus in seinen Forschungen zur spätosmanischen Historographie ebenfalls unter anderen Vorzeichen in den Blick genommen hat. Anhand einer detaillierten Unterschuchung zweier von Mevlānzāde Rıf'at verfassten Pamphlete über die ‚jüdische Weltverschwörung' geht der Autor der Frage nach Zusammensetzung, Funktion und Reichweite von Verschwörungstheorien im späten Osmanischen Reich nach.

Ebenso wie HERZOG nimmt auch Werner ENDE mit seinem Beitrag „Medina und seine Bibliotheken in spätosmanischer Zeit: Eine Skizze" Bezug auf die historisch rezenteren Forschungsinteressen des Jubilars sowie dessen Interesse für Fragen der Bibliotheks- und Archiv-

geschichte, indem er in seinem auch bibliographisch angelegten Beitrag dem Schicksal osmanischer Bibliotheksstiftungen in Medina nach Ende der osmanischen Kontrolle über die Heiligen Stätten nachspürt. Somit öffnet sich der Raum auch hin zu den bereits angesprochenen Interessen Michael Ursinus' im Bereich der arabischsprachigen Provinzen des Reiches, die er selbst vor allem in pressegeschichtlicher Hinsicht verfolgte.

Martin STROHMEIERS Beitrag „The Surrender of Medina (1918/19) Revisited", der eine Neulesung der historischen Rolle des mit der Verteidigung von Medina beauftragten osmanischen Generals Faḫrī Paşa (Fahrettin Türkkan, 1868–1948) unternimmt, öffnet ebenfalls den Blick sowohl hin zum arabischsprachigen Raum, als auch zu rezenteren historischen Perioden.

Auch Rainer BRUNNERS Studie „*Lātinīya lā-dīnīya*: Muḥammad Rašīd Riḍā über Arabisch und Türkisch im Zeitalter des Nationalismus" reiht sich hier ein. Auf Grundlage zahlreicher Artikel und Schriften Muḥammad Rašīd Riḍās zur Sprachpolitik schlägt der Autor den Bogen zu den weiteren Kontexten auch osmanischer Debatten über Sprachreform und Nationalismus im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert und macht darüber hinaus auch die interdisziplinären und allgemein kulturwissenschaftlichen Anknüpfungspunkte der Forschungsinteressen des Jubilars deutlich.

Mit Raif-Georges KHOURYS Studie „Anmerkungen zum aktuellen Forschungsstand und zur Quellenlage der Muḥammadbiographie und der frühislamischen Geschichtsbücher" verlassen die in diesem Band versammelten Beiträge den engeren Kreis osmanistischer Interessen und weiten die Perspektive hin zu jenen allgemein islamwissenschaftlichen Themen, die Michael Ursinus, bei aller Konzentration auf osmanistische Belange niemals aus den Augen verlor, und an denen er stets interessierten Anteil nahm.

Hüseyin AĞUIÇENOĞLU schließlich verlängert die vom Jubilar formulierten Interessen bis in die Jetztzeit. Mit seiner Studie „Die Konversion türkischsprachiger Personen in Deutschland zum Christentum: Eine nicht-denominationale Gruppe: *İsa Mesih İmanlıları*", die sich vermittels qualitativer Verfahren den Konversionsbiographien und -narrativen türkeistämmiger Konvertiten zum Christentum in

Deutschland zuwendet, richtet der Autor seinen Blick auf eben jene ‚Einzelfälle' von ‚Grenzgängern', die Michael Ursinus in seinen eigenen Arbeiten zur osmanischen Epoche oft prominent thematisiert und zum Gegenstand seines Forschungsinteresses gemacht hat.

Aufgrund der thematischen wie methodischen Heterogenität der in diesem Band versammelten 23 ‚Fallstudien' wurde darauf verzichtet, die einzelnen Artikel zu thematischen ‚Kapiteln' zusammenzufassen. Vielmehr folgt die Anordnung der einzelnen Beiträge im Hauptteil des Bandes einer alphabetischen Reihenfolge nach Namen der Autorinnen und Autoren.

Die Umschrift der einzelnen Beiträge wurde, wo immer möglich und sinnvoll, in Anlehnung an das Umschriftsystem der *İslam Ansiklopedisi* (bzw. bei arabischen Termini und Zitaten an das der *Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*) harmonisiert und standardisiert. Auch Datumsangaben, Zitierweisen und Literaturverzeichnisse wurden Gegenstand einer beitragsübergreifenden Standardisierung und redaktionellen Überarbeitung. Dennoch wurde versucht, den Eigenheiten der einzelnen Beiträge Rechnung zu tragen.

Heidelberg, im März 2016

Die Herausgeber

Abkürzungsverzeichnis

AHR	*The American Historical Review*. Oxford. 1 (1895/96)–.
AÜDTCFD	*Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Cografya Fakültesi Dergisi*. Ankara. 1 (1942/43)–.
BOSt	Bamberger Orientstudien
BTS	Beiruter Texte und Studien
ÇTTAD	*Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*. Izmir. 1 (1991/93)–.
EI²	*The Encyclopædia of Islam. New Edition*. 12 vols & Index. Leiden: E.J. Brill, 1960–2009.
EIr	*Encyclopædia Iranica*. Ehsan Yarshater et al. (eds.). 15 vols. New York: Encyclopædia Iranica Foundation, 1992–.
EI^THREE	*The Encyclopædia of Islam Three*. Leiden: E.J. Brill, 2008–.
EQ	Encyclopædia of the Qur'ān. Jane Dammen McAuliffe (ed.). 5 vols. & Index. Leiden: E.J. Brill, 2001–2006.
İA	*İslâm Ansiklopedisi: İslâm Âlemi Tarih, Coğrafya, Etnoğrafya ve Biyografya Lûgatı*. 13 vols. & Index. Istanbul: Maarif Matbaası, 1940–1994.
IJEMS	*International Journal of Middle East Studies*. Cambridge et al., 1 (1970)–
ILS	*Islamic Law and Society*. Leiden. 1 (1994)–.
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*. New Haven et al. 1 (1843)–.
MPER	*Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek*. 1 (1932)–.
OA	*Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*. Istanbul. 1 (1980)–.
ODNB	*Oxford Dictionary of National Biography*.
OLZ	*Orientalistische Literaturzeitung*. Berlin. 1 (1898)–.
OTAM	*OTAM: Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*. Ankara. 1 (1990)–.
TDVİA	*Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41 vols. Istanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988–
WZKM	*Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands*. Wien. 1 (1887)–.
ZDMG	*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Wiesbaden. 1 (1847)–.

Die Konversion türkischsprachiger Personen in Deutschland zum Christentum. Eine nicht-denominationale Gruppe: *İsa Mesih İmanlıları*

Hüseyin Ağuiçenoğlu

Einführung

Ein Wechsel der Religion bleibt selten eine auf eine einzelne Person beschränkte Entscheidung. Wie weit sich die Konversion auf andere auswirkt, hängt zwar stark vom gesellschaftlichen Kontext ab; in den allermeisten Fällen müssen die sozialen und verwandtschaftlichen Beziehungen nach dem Übertritt jedoch auf irgendeine Weise neu ausgehandelt und geordnet werden. Nicht selten bedeutet Konversion gar die Zerstörung bzw. Preisgabe des herkömmlichen Beziehungs- und Interaktionsgeflechts. Der soziale und individuelle Umgang mit der Konversion und den Konvertiten erweist sich in Ländern wie der Türkei, in

denen der gesellschaftliche Ausdifferenzierungsprozess nicht weit fortgeschritten und die ‚konfessionelle Neutralität' des Staates nicht eindeutig definiert ist, als noch komplizierter als anderswo. Der immense Widerstand gegen einen Austritt aus dem Islam in großen Teilen der türkischen Gesellschaft und Politik, wie er etwa zurzeit im Rahmen der EU-Beitrittsgespräche unter der Rubrik „Religionsfreiheit" thematisiert wird, ist dabei nur ein Teil des Problems. Obwohl es sich beim Religionswechsel in der Türkei um ein statistisch unbedeutendes Phänomen von lediglich akademischem Interesse handelt[1], zeugt die starke Dominanz tendenziöser nationalistischer und religiöser Publikationen zu diesem Thema von einer ausgeprägten Abwehrhaltung gegen jegliche Religionsfreiheit nach EU-Standard. Dabei geht es in erster Linie um die Verteidigung des republikanischen Paradigmas von der Untrennbarkeit der ‚religiösen' und ‚nationalen' Identitäten im türkischen Nationalstaat. Daher wird ein Austritt aus dem Islam selbst von einem großen Teil der laizistischen Republikaner als Verzicht auf eine wichtige ‚nationale Komponente' interpretiert und vehement abgelehnt. Nicht zuletzt aufgrund dieser nach wie vor bestehenden funktionellen Verschränkung von Religion und Nationalität verwundert es nicht, dass trotz des proklamierten laizistischen Selbstverständnisses der Religionswechsel in der Türkei zu den letzten Tabuthemen gehört, Missionstätigkeit nach wie vor gefährlich ist und die Konvertiten mit enormen Schwierigkeiten konfrontiert sind.[2]

Unter den zahlreichen anti-liberalen und europakritischen Publikationen stechen die offiziellen und halboffiziellen Berichte, Gutachten und Stellungnahmen diverser Institutionen, etwa des Generalstabschefs und verschiedener Berufsverbände, besonders hervor. Die Sorge um die „systematisch vorangetriebene Christianisierung der türkischen Gesell-

1 Die Zahl der gesamten Konvertiten in der Türkei bewegt sich je nach Quelle zwischen 4.000 und 10.000, cf. Minority Rights Group International (MRG) (ed.), *Rapor: Bir Eşitlik Arayışı: Türkiye'de Azınlıklar*, Istanbul: Uluslararası Azınlık Hakları Grubu, 2007, 15ff.

2 Für genauere Informationen cf. MRG, *Rapor* sowie Hüseyin Ağuiçenoğlu, „Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der heutigen Türkei", in: Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.), *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20), Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, 560–74.

schaft“ treibt auch die offizielle ‚laizistische‘ Politik um. Dabei unterscheiden sich die Berichte der Behörden in ihrer Ausführlichkeit und Wirkung deutlich von der übrigen Literatur zum Thema. In einem unter dem Titel „Missionarische Aktivitäten in der Welt und in der Türkei“ veröffentlichten Bericht des Militärs werden beispielsweise kurz- und mittelfristige Ziele der Missionare, ihre Strategien und Arbeitsweisen ebenso analysiert wie ihre Zielgruppen. Zwei Gruppierungen werden besonders häufig erwähnt: Die Kurden und die Aleviten.[3] Es ist kein Zufall, dass es sich dabei gerade um die beiden Gruppen handelt, die sich in den letzten Jahren am stärksten für ihre partikularen Interessen einsetzen und damit das seit Jahrzehnten erstrebte Ideal einer in jeder Hinsicht (ethnisch, religiös usw.) homogenen türkischen Gesellschaft am nachdrücklichsten in Frage stellen. Konversion wird dementsprechend als ein Vorgang dargestellt, der vor allem unter den ‚unintegrierten‘ und somit ‚illoyalen‘ Elementen der türkischen Gesellschaft stattfindet. Sie begegnet uns in diesem von nationalistischer Rhetorik getrübten Kontext als Manipulation und Verführung „oppositioneller Gruppierungen“ und „defizitärer Personen“ durch die Missionare.[4]

Die strukturell verankerte und größtenteils offiziell organisierte und inszenierte Konversions-Phobie erschwert nicht nur jeglichen Religionswechsel in der Türkei, sondern auch eine objektive Auseinandersetzung mit seinen Folgen und Auswirkungen. Eine empirische Studie zum Thema Konversion und gesicherte statistische Angaben über die türkischen Konvertiten fehlen noch. Dies gilt auch für die türkische Gemeinschaft in Deutschland, obwohl diese unter anderen rechtlichen und politischen Bedingungen lebt. Der vorliegende Beitrag widmet sich vor diesem Hintergrund den Konversionserzählungen einiger Mitglieder einer türkischsprachigen nicht-denominationalen[5] Gemeinde in

3 „Genelkurmay Misyonerlik Raporu Hazırladı“, in: *http://www.haber10.com/haber/3910* (23.03.2015); „Avrupa Birliği ve Hıristiyanlık Propagandası“, in: *http://www.yenimesaj.com.tr/?haber,2013614* (17.03.2015).

4 „Sağcı da Solcu da Misyonerlik Alarmı Veriyor“, in: *http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=5&ArsivAnaID=38724* (11.03.2015).

5 Es handelt sich um eine Gruppierung, die sich keiner bestimmten Konfession oder Konfessionsfamilie zurechnet. Ihre Mitglieder definieren sich allgemein als Jesus-Gläubige: *İsa Mesih İmanlıları*. Dabei arbeitet der *Orientdienst*, der diese Gruppe initiiert hat, als freies Missionswerk auf der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz.

Deutschland, die in Form von Hausgemeinden organisiert und vernetzt ist und sich seit 1974 regelmäßig bundesweit mindestens zweimal jährlich (zu Weihnachten und Ostern) in einer kleinen Stadt im Rhein-Main-Gebiet in einer katholischen Tagungsstätte trifft.[6]

Die Gruppe İsa Mesih İmanlıları („Jesus-Gläubige")

Auf der langen Suche nach Kontakten mit zum Christentum konvertierten türkischsprachigen Personen fiel mir Anfang Dezember 2013 eine Einladung mit der Überschrift *Doğuş Bayramı Toplantısına Çağrı* („Einladung zur Geburtsfeier") in die Hände. Als Absender war ein Mutlu Kaynak mit Postfachadresse in Dortmund vermerkt. Eine kurze Internetrecherche unter diesem Namen führte mich auf diverse Seiten, die die türkische Bibel und andere religiöse Literatur im Internet vermarkten. Von meinen früheren Recherchen waren mir einige dieser Adressen bereits bekannt. Für eine Kontaktaufnahme mit einer aktiven türkisch-christlichen Gruppe eigneten sie sich jedoch nicht. Auf der Einladung waren aber auch Kontaktdaten (Festnetznummer, Mobilnetznummer, Fax und E-Mail) der Veranstalter angegeben, die ich dann letztendlich genutzt habe.

Meine erste Kontaktaufnahme fand am 24. Dezember 2013 statt. Ich besuchte die Gruppe in einer zum Bistum Mainz gehörenden katholischen Freizeit- und Bildungsstätte am Rand einer kleinen Ortschaft im Rhein-Main Gebiet. Ich durfte die gesamte Weihnachtsveranstaltung (*Doğuş Bayramı*) bis zum 26. Dezember 2013 beobachten. Zum zweiten Mal traf ich die Gruppe bei ihrem Osterfest (*Diriliş Bayramı*) zwischen dem 29. und dem 31. März 2014. Auch dieses Programm konnte ich bis zum Schluss mitverfolgen. An jedem dieser Treffen nahmen zwischen 70 und 100 Personen teil. Sie dauerten jeweils am ersten Tag von 14 bis 20 Uhr, am zweiten von 9 bis 19 Uhr und am dritten von 9 bis 14 Uhr.

6 Diese Studie führte ich unter der Leitung von Prof. Dr. Stefan Reichmuth am *Centrum für Religionswissenschaftliche Studien* an der Ruhr-Universität Bochum im Rahmen des interdisziplinären Projekts „Dynamiken der Religionsgeschichte" durch.

Im Zwei-Stunden-Takt gab es eine Predigt, jedes Mal von einer anderen Person. Zwischen den Vorträgen wurde gebetet, und man sang religiöse Lieder in Begleitung der *saz* und der *darbuka*.

Das gesamte Programm wurde auf Tonkassetten aufgenommen. Dafür hatte man in einer Ecke eine Anlage aufgebaut. Zu Beginn der Veranstaltung wurde angekündigt, dass die Aufnahmen gegen geringes Entgelt erworben werden könnten.

Nach Angaben von Ahmet Baş[7], einem der Gemeindeleiter, die sich *çoban* („Hirte") nennen und dessen Name auf der Einladung stand, fand das erste Treffen der Gruppe schon vierzig Jahre zuvor, an Weihnachten 1974, am selben Ort statt. Außer mit ihm konnte ich auch mit Martin Moser, einem Schweizer Mitte 70, der zusammen mit seiner Frau von Anfang an dabei war, ein Interview führen. Er spricht fließend Türkisch und gehörte zu den Initiatoren der Gruppe. Vor ihrer Gründung hatte er drei Jahre in der Türkei und zwei Jahre im Iran gelebt. Von beiden erhielt ich zahlreiche Informationen über die Entstehung und Organisation der Gruppierung, die ich im Folgenden in Kurzform wiedergebe.

1.1 Der Orientdienst *als Organisator*[8]

Die Gruppe *İsa Mesih İmanlıları* verdankt ihre Entstehung in der heutigen Form der Missionsarbeit des *Orientdienstes*, der 1963 als lose Arbeitsgemeinschaft von Pfarrer Willi Höpfner mit dem Ziel gegründet wurde, „orientalische Arbeitnehmer und Studenten mit dem Evangelium bekannt zu machen und christliche Gemeinden für diese Aufgabe zu schulen." Höpfner hatte viele Jahre in Ägypten gelebt und studiert. Er übernahm nach seiner Rückkehr nach dem Zweiten Weltkrieg die Heimatleitung der *Evangelischen Mission in Oberägypten* (EMO), (heute: *Evangeliumsgemeinschaft Mittlerer Osten*) und konzentrierte sich zunächst überwiegend auf arabischsprachige Personen (in erster Linie Studenten)

7 Zum Schutz der Persönlichkeitsrechte wurden die Namen aller Befragten anonymisiert. Für die orientalisch-türkischen Namen wurden immer orientalische Pseudonyme gewählt. Ebenso wurde mit den westlichen und christlichen Namen verfahren.

8 Die folgenden Ausführungen basieren im Wesentlichen auf den schriftlichen und mündlichen Informationen, die ich von Ahmet Baş und Martin Moser erhielt.

in Deutschland. Als die Zahl der muslimischen Ausländer durch die Arbeitsmigration aus der Türkei stark zunahm, erhielt er 1963 vom *Deutschen Missionsrat* den Auftrag, „Bemühungen zum Erreichen der Muslime in Deutschland zu koordinieren, entsprechende Literatur in den Sprachen der muslimischen Ausländer zu beschaffen und den evangelischen Gemeinden Informationen über den Islam zugänglich zu machen und sie zur missionarischen Arbeit unter Muslimen in Deutschland zu motivieren." Der auf diese Weise entstandene *Orientdienst* arbeitete als Koordinierungsstelle und Arbeitsgemeinschaft von Missionsgesellschaften und Kirchen finanziell unabhängig unter dem Dach der EMO. Er wurde im Jahre 1975 zu einem eingetragenen Verein, der bis heute Mitglied der *Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen* ist und seinen Sitz in Wiesbaden hat. Der *Orientdienst* beschäftigt zurzeit über 20 Mitarbeiter, darunter viele aus dem Orient (meist Konvertiten). Mit Hilfe der ersten Angestellten orientalischer Herkunft, die bereits seit 1969 dabei ist, wurden etwa ein erstes türkisches Traktat verfasst, ein Korrespondenz-Bibelkurs übersetzt und adaptiert und mit der Herstellung von Abreißkalendern begonnen – einer Tätigkeit, die bis heute fortgeführt wird. 1972 kam ein weiterer Mitarbeiter hinzu, der mit einer Deutschen verheiratet war. Er schrieb über 30 Lieder für das türkische Liederheft. Mitte der 1970er-Jahre wurden weitere türkischstämmige Mitarbeiter eingestellt. Die personelle Aufstockung und die Erweiterung des Tätigkeitsfeldes (darunter türkische Sendungen mit türkischer Musik im Evangeliumsrundfunk), führten schließlich zu einer organisatorischen und rechtlichen Neuausrichtung des *Orientdienstes*.

1.2 Religiöses und soziales Profil der Interviewpartner

Die Veranstalter machten in Bezug auf die Interviewpartner keinerlei Vorgaben. Die Wahl der Probanden fand in den Pausen statt und erfolgte nach dem Zufallsprinzip. Ich führte bis Ende November 2014 mit insgesamt 27 Personen Kurzgespräche von etwa 30 Minuten bis einer Stunde Dauer, mit zehn Personen mehrere qualitativ anspruchsvollere Interviews. Meine Gesprächspartner waren zwischen 24 und 85 Jahre alt. Bei den Kurzgesprächen ging es in erster Linie um biographische Daten und eine skizzenhafte Darstellung der Konversionsgeschichte.

Die Fragen hatte ich zuvor vorbereitet. In den problemzentrierten Interviews wurden die Gesprächsteilnehmer darüber hinaus gebeten, ausführlich ihre Motivation für den Religionswechsel zu schildern und Auskunft über den Verlauf dieses Prozesses, ihre soziale und religiöse Herkunft und ihre Beziehung zu den Familienangehörigen nach der Konversion zu geben. Die Interviews führte ich je nach Wunsch des Gesprächspartners auf Türkisch, Kurdisch oder Deutsch.

In diesem Beitrag wird Konversion in ihren drei Erscheinungsformen als vertikale Konversion (Bekehrung), als Religionswechsel oder als Kirchen- bzw. Konfessionswechsel verstanden. Alle diese drei Typen waren in der Gruppe *İsa Mesih İmanlıları* zu finden. Meine Gesprächspartner weisen eine sehr heterogene ethnische und religiöse Herkunft auf. Während die große Mehrheit aus Anatolien stammt, waren auch mehrere turksprachige Personen dabei, die nicht aus der Türkei kamen (Turkmenen, Aserbaidschaner, Türken und Roma aus Bulgarien und Makedonien usw.). Zehn Personen gaben an, aus einer anatolisch-christlichen Familientradition (armenisch, aramäisch oder assyrisch) zu stammen. Zwölf Personen waren vor ihrer Konversion sunnitisch (neun türkisch/turkmenisch, drei kurdisch), acht Personen alevitisch (fünf kurdisch, drei türkisch), vier Personen schiitisch (drei Azeri aus der Türkei, eine Person aus dem iranischen Aserbaidschan) und drei Personen religionslos (bzw. Roma).

Im Folgenden soll in Form eines Zweischrittes vorgegangen werden: Im ersten Teil wird auf die vertikale Konversion bei Personen mit einer christlichen Herkunftskultur eingegangen. Dabei wird der Fokus auf den Zusammenhang zwischen religiöser Sozialisation und bestimmten Konversionsformen gerichtet. Im zweiten Abschnitt steht der Religionswechsel von Sunniten, Schiiten und Aleviten zum Christentum im Vordergrund.

2. Vertikale Konversion

Unter der vertikalen Konversion verstehen wir hier in Anlehnung an David Plüss die bewusste Hinwendung zu einer religiösen Einstellung, bei der es nicht zu einem Austausch eines Glaubenssystems gegen ein anderes kommt, sondern zur Revitalisierung eines bereits vorhandenen religiösen Weltbildes.[9] Bei den befragten sechs Frauen und vier Männern aus dieser Gruppe handelt es sich um Personen aus christlichen anatolischen Familien, die sich immer als „Christen" verstanden haben, aber aus verschiedenen Gründen in der Türkei wie auch in Deutschland nicht bzw. nicht mehr religiös aktiv waren. Sie verbrachten, abgesehen von zwei Ausnahmen, ihre Jugend in der Türkei und kamen als Erwachsene nach Deutschland, entweder als Arbeitsmigranten und Flüchtlinge oder im Zuge der Familienzusammenführung. Fast alle haben in der Türkei einen Schulabschluss erlangt. Vier von ihnen besuchten eine Grundschule, zwei eine Mittelschule und zwei ein Gymnasium. Zwei Männer und zwei Frauen konnten sich in Deutschland beruflich weiter qualifizieren.

Auch wenn das religiöse Symbolsystem bei dieser Form der Konversion keine radikale Änderung erfährt, zeigen die Konversionsverläufe in vielen Punkten Ähnlichkeiten mit denen von Konvertiten mit nichtchristlichem Hintergrund. So gibt es beispielsweise in beiden Fällen das Schlüsselerlebnis und zentrale Entscheidungsmoment der ‚Wiedergeburt', den Zeitpunkt also, ab dem man sich als „bekennender Christ" (*imanlı*) bezeichnet. Auch die Konversionsrhetorik ist in ihren Hauptlinien ähnlich strukturiert: Ein unglückliches, da fern vom ‚wahren Glauben' gefristetes oder durch ein Unglück zerstörtes früheres Leben erfährt an seinem Tiefpunkt eine Wende durch eine intensive Gotteserfahrung. Durch die religiöse Neuorientierung findet man seinen inneren Frieden.

9 David Plüss, „Vertikale Konversion am Beispiel des Alpha-Kurses", in: Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.), *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*, (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20), Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, 150–65.

Der Prozess der Bekehrung ist multikausal und komplex. Dabei fallen individualpsychologische, kulturelle und soziale Einflussfaktoren zusammen und bewirken unterschiedliche Entwicklungsverläufe. Im Folgenden wird am Beispiel von zwei Konversionserzählungen lediglich auf die Bedeutung der religiösen Sozialisation in der Kindheit für die spätere Bekehrung eingegangen.

2.1 Zwei Konversionserzählungen im Vergleich

2.1.1 (Religiöse) Sozialisation in der Kindheit/Jugend

Meryem

Meryem ist eine 68jährige Armenierin aus Istanbul und lebt seit 1964 in Deutschland. Sie verbrachte ihre Kindheit in einem städtischen laizistischen Milieu, in der die Religion eine untergeordnete oder gar keine Rolle spielte. Zu Hause betete nur ihre Großmutter „regelmäßig", ansonsten „merkte man nur an Festtagen wie Weihnachten oder Ostern, dass wir keine Muslime waren." Im sozialen Leben unter Gleichaltrigen spürte sie ihre religiöse „Andersartigkeit" nicht, da auch ihre muslimischen Freunde „mit Religion nichts anfangen konnten. Ich glaube nicht, dass sie zu Hause mehr Informationen über den Islam bekamen als ich über das Christentum. Die Jugendlichen waren damals eben nicht religiös. Die Menschen insgesamt waren in der Türkei nicht so religiös wie heute. Ob muslimisch oder christlich – Religion war für uns damals unmodern. Sie war eine Sache für ältere Menschen." Meryem betonte, dass die Religion damals auch in der Öffentlichkeit nicht so präsent gewesen sei wie heute: „In unserem Stadtviertel gab es keine jungen Mädchen oder Frauen mit Kopftuch." Frauen orientierten sich eher an den „schönen bunten Bildern von modern gekleideten Schauspielerinnen" in Magazinen und Zeitungen. „Das waren unsere Vorbilder, nicht unsere Omas". Meryem verinnerlicht eine tief in die städtische Gesellschaft eingedrungene säkularisierte Lebensweise „automatisch". Es handelt sich also nicht um eine Folge einer bewussten und persönlichen Reflexion über Religion oder Tradition. Sie verfügte zwar über „minima-

le Grundkenntnisse" des Christentums, sah aber weder eine Notwendigkeit, in ihrer Lebensgestaltung darauf zurückzugreifen, noch, sich mit ihnen auseinander zu setzen. Obwohl dies damals auch bei ihren muslimischen Freunden der Fall war, profitierten die Jugendlichen aus christlichen Familien von der fortgeschrittenen republikanischen Säkularisierung im besonderen Maße. Sie ermöglichte ihnen, wie meine Interviewpartner immer wieder zum Ausdruck brachten, sich als „religiös Andersartige" in einer muslimisch dominierten Gesellschaft „unsichtbar" zu machen. So konnte sich beispielsweise Roger, ein 38 Jahre alter Mann aus einer armenisch-aramäischen Familie, in seiner Jugend „ohne weiteres" in der Musikszene in Hatay am Mittelmeer etablieren. Seine religiöse Zugehörigkeit fiel dort „überhaupt nicht" auf. „Selbst mein christlicher Name wurde nicht wahrgenommen. Keiner hat danach gefragt." Dass die republikanische Religionspolitik (im Prinzip) nur individuelle Rechte anerkennt und kollektiven Identitäten ablehnend gegenübersteht, förderte somit vor allem im städtischen Raum eine säkulare Sozialisation, die wiederum für das distanzierte Verhältnis der damaligen Jugendlichen zur Religion verantwortlich war.

Nergis

Zwar genoss auch Nergis, eine 47 Jahre alte Aramäerin aus Mardin (Südostanatolien), die seit 1982 in Deutschland lebt, keine „gründliche" religiöse Erziehung in der Familie. Aber da sie im Gegensatz zu Meryem in einer ländlich und aramäisch geprägten Gegend aufwuchs, wo das soziale Leben weitgehend von der (religiösen) Tradition bestimmt wurde, konnte sie eine religiöse Grundausstattung, wie sie es ausdrückt, „einfach nebenbei" (*kendiliğinden*) erwerben und bei Bedarf auch auf sie zurückgreifen. Religion steckte in allen gesellschaftlichen Strukturen und demonstrierte ihre Präsenz insbesondere in alltäglichen Verhaltensnormen und Zeremonien, die den Menschen von der Wiege bis zur Bahre begleiteten. „Man erklärte uns nicht, warum etwas religiös richtig oder falsch war, man lebte einfach vor, was man für richtig und nützlich hielt. Wir lernten also vieles eher durch Sehen als durch Erzählen." Wie im Beispiel von Meryem konnte also auch hier, wenn auch aus einem anderen Grund, keine aktive und reflektierte Auseinandersetzung mit

der Religion erfolgen. Während im städtischen Milieu von Meryem eine kritische Hinterfragung der religiös bestimmten Lebensform zumindest für sie und ihre Mitmenschen nicht auf der Tagesordnung stand, da sie bereits erfolgt war, hatte im Umfeld von Nergis eine tiefgreifende gesellschaftliche Transformation, die u.a. auch Raum für Zweifel an der als selbstverständlich angenommenen Glaubenswelt geschaffen hätte, noch gar nicht eingesetzt. Trotz der Dominanz des Religiösen blieben Nergis und ihre Generation religiöse Illiteraten, nicht zuletzt aufgrund ihres fehlenden Bezugs zum religiösen Schrifttum. In ihrer Ortschaft mit einer hohen Analphabetenrate waren nur einige ältere Männer in der Lage, aramäische Texte zu lesen. Sie selbst konnte als Kind zwar mehrere Gebete auf aramäisch auswendig, Aramäisch lesen hat sie aber nie gelernt. Ihre Religiosität basierte also auf einer normsetzenden und konkurrenzlosen Volksfrömmigkeit, die weitgehend über Verhaltenskodizes vermittelt wurde. Ihr Wegzug aus ihrem Geburtsort und die Auswanderung nach Deutschland bedeuteten somit schlichtweg das Verlassen des religiösen Einflussbereichs. Entsprechend leicht verlor die nur passiv erfahrene Religion im neuen Lebensumfeld jegliche Wirkungsmacht.

2.1.2 Zwei Verlaufsformen vertikaler Konversion

Wir haben hier somit zwei verschiedene religiöse Sozialisationen, die auf jeweils eigene Art und Weise den nachfolgenden Konversionsprozess prägten. An diesen kann man zwei Grundformen vertikaler Konversion erkennen:

Erstens: Konversion ist ein langsamer Reifungsprozess hin zu einem Glauben, der für die betroffenen Personen bis dahin von keiner oder nur geringer Bedeutung war. Der Prozess selbst wird durch verschiedene Faktoren ausgelöst, ist aber meist Teil einer umfangreichen Lösungsstrategie gegen tiefe Frustrationen und innere Unzufriedenheit. Durchlebte schwierige Lebenssituationen disponieren ebenfalls für religiöse Veränderungen bzw. machen Akteure für religiöse Antworten empfänglich. Aufgrund des Fehlens eines ‚religiösen Unterbaus' ist der Pfad zur ‚Wiedergeburt' meist von einer lang andauernden, intensiven und kriti-

schen Reflexion gekennzeichnet. Diese Form von Konversion beobachten wir bei Meryem, die mit 18 Jahren einen armenischen Mann heiratete und nach Deutschland kam. Die Ehe geriet wegen „Eifersüchteleien" und der „Gewalttätigkeit" ihres Mannes in eine Krise, noch bevor Meryem in Deutschland Fuß fassen konnte. Die absolute Isolation erlebte sie vor allem während ihrer Schwangerschaft, da sie nun auch mit dem angefangenen Deutschkurs aufhören musste. Als ihre Tochter drei Jahre alt war, ging die Familie auseinander. Meryem heiratete zwei Jahre später „auf Empfehlung" ihrer Familie einen Mann aus der Verwandtschaft, den sie nur sporadisch kannte. Aus dieser Ehe ging ein Sohn hervor. Der Mann konnte sich in Deutschland nicht anpassen, ging nur Gelegenheitsjobs nach und gab sich dem Alkohol, dem Glücksspiel und dem Nachtleben hin. Er musste mehrmals wegen einer Alkoholvergiftung in die Klinik und wurde auch in die Psychiatrie eingeliefert. Trotz allem versuchte Meryem, nicht zuletzt wegen der gescheiterten ersten Ehe und der beiden kleinen Kinder, die Familie zu retten. Die Bekanntschaft mit einer Krankenschwester in der Klinik ihres Mannes brachte die Wende in ihrem Leben. Obwohl Meryem schnell die Absichten der „aufgeschlossenen und frommen" Dame durchschaute, hielt sie auch nach dem Tod ihres Mannes den Kontakt mit ihr aufrecht. Dabei verheimlichte sie nicht ihr Desinteresse an religiösen Themen: „Tiefe religiöse Gespräche konnten wir aufgrund meiner geringen deutschen Sprachkenntnisse sowieso nicht führen. Aber mit Sprüchen wie ‚Jesus liebt dich' konnte ich ehrlich gesagt nichts anfangen. So etwas berührte mich überhaupt nicht." Als ihre Bekannte sie nach langer Zeit einmal bat, sie an einem Sonntag in die Kirche zu begleiten, nahm Meryem das Angebot eher „ihr zuliebe" an. „Es war eine Ewigkeit her, dass ich mich in eine Menschenmenge getraut hatte." Weniger von den religiösen Botschaften als vielmehr von der sozialen Seite des Gottesdienstes angetan, begleitete Meryem die Krankenschwester nun gelegentlich in die Sonntagsmesse. Kirche war für sie dabei in erster Linie ein Tor zur Außenwelt, eine Möglichkeit „für ein paar Stunden mit anderen Menschen etwas zu teilen." Dies bedeutete aber nicht, dass die Wirkungen des Kirchenbesuchs nur auf die sozialen und kommunikativen Aspekte beschränkt blieben: „Während und nach jeder Messe dachte ich selbstverständlich auch über den Sinn des Lebens, die Welt, Gott

usw. nach“. Noch wichtiger: Sie fing an, auch die eigene Wahrnehmung der Religion, die durch ihre Zeit in der Türkei stark laizistisch geprägt war, zu überdenken. Sie fand in Deutschland nicht den erwarteten Widerspruch zwischen der „Religion“ und dem „modernen Leben“: „Es war ganz anders, nicht so wie ich in der Türkei über religiöse Menschen dachte. Die Gottesdienstbesucher waren stets modern gekleidet und wirkten gebildet. Es waren also keineswegs nur ältere Frauen und Männer, die mit einem Fuß im Jenseits standen.“ Trotzdem ließ sie sich noch nicht, wie sie ausdrückt, „von der Religion führen. Meine Vernunft widersetzte sich irgendwie. In mir lief ein Kampf ab. In solchen Momenten sagte ich zu mir: Meryem, denkst du etwa, dass du klüger bist als die Lehrerin deiner Tochter, die du jedes Mal in der Kirche siehst?“ Obwohl sie mit dem Versuch, abends gelegentlich aus der deutschen Bibel zu lesen, einen weiteren Schritt tat, war sie noch längst keine „aktiv Suchende“. In diese Rolle trat sie erst viel später, als sie mit Hilfe ihrer Bekannten auf der Suche nach einer türkischen Bibel auf einen türkischsprachigen Bibelkreis in Duisburg stieß. In der türkischsprachigen Gemeinde fühlte sie sich bald sehr wohl, in erster Linie wegen der „familiären Atmosphäre“. Sie war dort nicht nur Beobachter, der Gast, als der sie sich in der deutschen Kirche gefühlt hatte, sondern fand sich unerwartet schnell „mitten“ im Gemeindeleben wieder. Dies war vor allem durch die erleichterte Kommunikation auf Türkisch möglich. Die Gemeindemitglieder stammten bis auf den Leiter aus der Türkei. Es waren auch Armenier dabei. Die Figur ‚Gemeinde als Familienersatz‘, die in den Konversionsbiographien immer wieder vorkommt, trifft hier ohne Einschränkungen zu. Die Gemeindeaktivitäten beschränkten sich nicht auf die Bibelstunden: „Wir kochten gemeinsam, sangen und organisierten Picknicke. Meine Fahrten zur Gemeinde waren für mich wie Reisen in die Heimat.“ Trotz dieser schnellen sozialen Integration zögerte sie dennoch, den „letzten Schritt“ zu tun und wich Fragen nach einer Taufe jedes Mal aus. „Es war für mich unerklärlich. Selbst ehemalige Muslime ließen sich ohne weiteres taufen, ich aber traute mir das noch nicht zu.“ Erst 19 Monate nach ihrem ersten Besuch traf sie die Entscheidung, sich in der Gemeinde auch religiös „vollständig“ anzupassen: „Während einer Wanderung im Wald nach einer gemeinsamen Bibelstunde spürte ich in mir eine tiefe Entspannung und eine unbe-

schreibliche Zufriedenheit. Es war so, als ob die ganze Last der Jahre von meinen Schultern gefallen wäre. Nun hatte Jesus endlich mein Herz erobert, und ich reichte ihm meine Hand. Die Zeit der Wiedergeburt war also gekommen. Noch dort sagte ich zu dem Gemeindeleiter, dass ich mich taufen lassen möchte."

2. Während Meryem sich in der Krisensituation aufgrund ihrer skeptisch-aufklärerischen Grundhaltung erst langsam die ‚Angebote' und ‚Lösungsstrategien' der Religion zu eigen machte und erst durch eine ‚religiöse Resozialisierung' für transzendente Aspekte sensibilisiert werden musste, orientierte sich Nergis' Handeln von Beginn ihres Leidens an einem religiösen Muster, das sie bereits seit ihrer Kindheit als Antwort auf solche Situationen kannte. Sie hatte, wenn auch im eher volkstümlichen Sinne, bereits eine ‚Transzendenzerfahrung' gemacht, die sie ihren aktuellen Leidenszustand als „Strafe Gottes" für ihr „Abweichen vom rechten Glauben" empfinden ließ. Daher kam ihre Bekehrung nicht einer „Entdeckung" gleich wie das bei Meryem der Fall war, sondern glich eher einer „Buße", einer „Umkehr". Als sie mit 15 Jahren heiratete und ihrem Mann nach Deutschland folgte, löste sie sich von der herrschenden religiös dominierten Sozialordnung. Halten wir uns hier das Drei-Phasen-Modell von van Gennep[10], das von Turner[11] später weiterentwickelt wurde, vor Augen, so durchlief sie bis zur ihrer „Umkehr" die Phasen „Separation" und „Liminalität". Eine „Angliederungsphase", eine konkrete Gestaltung der „Anti-Struktur", in der sie sich in Krisensituationen von säkularen Verhaltensformen hätte führen lassen können, erreichte sie jedoch nicht, obwohl sie, unterstützt von ihrem „sehr liberalen" Mann „ein freies Leben" führte. Damit meinte sie in erster Linie ein nicht stark traditionsbestimmtes Leben wie in ihrer Kleinstadt. „Endlich konnte ich tun, was ich wollte. Ich musste mir nicht vorher den Kopf zerbrechen, wie meine Eltern, Großeltern, andere Verwandte, Nachbarn oder sogar die ganze Gemeinschaft auf mein Verhalten oder meine Kleidung reagieren würden." Mit „freiem Leben" meinte sie aber auch eine Lebensweise „ohne Religion". „In Deutschland fiel

10 Arnold van Gennep, *Übergangsriten*, Frankfurt/M. et al.: Campus, 1986, 21.

11 Victor Turner, *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*, (Theorie und Gesellschaft; 10), Frankfurt/M. et al.: Campus, 1989, 95.

mir nie ein, zur Messe zu gehen." Obwohl sie es sehr wünschte, bekam die junge Familie in den ersten beiden Jahren keine Kinder. Durch eine intensive Behandlung wurde sie mit 18 Jahren schwanger. Im zweiten Monat der Schwangerschaft erfuhr sie, dass sie Tuberkulose hatte. Der Schock löste in ihr einen bereits bekannten Mechanismus aus: In ihrem „Schwellenzustand" (Turner) ignorierte sie die „weltliche Autorität" (den betreuenden Arzt), dem sie bis dahin großen Respekt erwiesen hatte, und wandte sich der „transzendenten Instanz" zu.[12] Sie lehnte den empfohlenen Abbruch ab und verließ sofort die Klinik: „Es war mein erstes Kind. Ich habe fast drei Jahre darauf gewartet. Auf keinen Fall wollte ich es töten lassen." Die letzte Szene in ihrer Bekehrungserzählung entspricht standardmäßig dem Typus der plötzlichen religiösen Neuorientierung, im Unterschied zur schrittweisen Bekehrung, die wir bei Meryem kennengelernt haben: Sie ließ sich von ihrem Mann in eine Kirche fahren: „Kaum war ich hineingegangen, begann ich loszuschluchzen, so stark, dass die Besucher sofort die Kirche verließen. Es war ein unbeschreiblicher Zustand. Ich war mit Gott allein. Ich betete und weinte wie verrückt. Ich bat ihn um Verzeihung für meine Untreue. Ich wusste, dass dies die Strafe dafür war. Ich versprach ihm dort, ihn nie wieder zu verlassen, egal wie es mit meinem Kind und meiner Krankheit weitergeht."

12 „Die Eigenschaften des Schwellenzustandes (der ‚Liminalität') oder von Schwellenpersonen (‚Grenzgängern') sind notwendigerweise unbestimmt, da dieser Zustand und diese Personen durch das Netz der Klassifikationen, die normalerweise Zustände und Positionen im kulturellen Raum fixieren, hindurchschlüpfen. Schwellenwesen sind weder hier noch da; sie sind weder das eine noch das andere, sondern befinden sich zwischen den vom Gesetz, der Tradition, der Konvention und dem Zeremonial fixierten Positionen", Turner, *Ritual*, 95.

3. Religionswechsel von Muslimen zum Christentum

3.1 Begegnungen mit dem Christentum

Während bei der vertikalen Konversion zum Christentum dem Neubekehrten die christlichen Lebens- und Glaubenswelten im Allgemeinen nicht gänzlich unvertraut sind, bedeuten sie für Konvertiten ohne christliche Wurzeln eine zusätzliche Hürde, die, vor allem unter ungünstigen gesellschaftlichen Bedingungen, erst einmal zu überwinden ist. Es geht hier also nicht um die Neudefinition eines bislang passiven Verhältnisses zur Herkunftsreligion, sondern um deren Ersetzung durch ein bis dahin als ‚nicht eigenes' oder ‚fremd' empfundenes religiöses System.

Nicht nur bei der ersten Kontaktaufnahme, sondern auch später bei der Konversionsentscheidung kommt den Kontextbedingungen eine zentrale Bedeutung zu. Es macht einen Unterschied, ob die Hinwendung zu einer Mehrheits- oder einer Minderheitsreligion erfolgt. Faktoren wie der Anerkennungsgrad, die allgemeine Akzeptanz oder die Unterdrückung oder Verfolgung der neuen Religion in der jeweiligen Gesellschaft spielen hier eine bedeutende Rolle. So führt die scharfe Sanktionierung eines ‚Abfalls vom Islam' in den Herkunftsländern der hier interviewten Konvertiten zu einer erheblichen Benachteiligung der christlichen Religion. Dies drückt sich direkt in Zahlen aus: Von 27 Befragten haben lediglich fünf (vier Männer und eine Frau) den Übertritt zum Christentum bereits in ihren Heimatländern vollzogen.[13] Dabei ist auffallend, dass alle diese Personen sich selbst als „aktiv Suchende" bezeichneten und ihre starke „theologische Neugier" als Hauptmotiv für die Kontaktaufnahme angaben. Sie betonten, dass sie selbstständig mit den christlichen Institutionen vor Ort in Kontakt traten und auch bereit waren, dabei bestimmte Risiken einzugehen.

13 Bei den anderen zwölf Frauen und zehn Männern dieser Gruppe fand die Konversion erst nach der Migration nach Deutschland bzw. in Deutschland statt. Von diesen sind neun Personen in Deutschland aufgewachsen. Zehn Befragte haben einen Hauptschulabschluss/Berufsschulabschluss, sieben Abitur und fünf einen Hochschulabschluss.

Bei den Bekehrungen in Deutschland lässt sich dagegen feststellen, dass die ‚Entdeckung' des christlichen Glaubens meist ‚indirekt' und in erster Linie über ‚persönliche' oder ‚soziale' Beziehungen und Bekanntschaften oder auch über karitativ tätige Institutionen und soziale Netzwerke zustande kam und die Akteure selbst dabei zumindest in der Anfangsphase eine relativ ‚passive' Rolle spielten. Die meisten aus dieser Gruppe (15 von 22 Personen) taten den ersten Schritt nicht aufgrund von individuellen religiösen Reflexionen, sondern wurden von ‚Vermittlern' und ‚Zwischeninstanzen' inspiriert oder geleitet (‚affektive Konversion'). In den Herkunftsländern sind solche Instanzen, die zum Übertritt zum Christentum ermutigen oder diese Religion ‚sichtbar' machen könnten, dagegen entweder verboten oder zumindest nicht gerne gesehen und für die Konversion daher ohne Bedeutung. Auch dies erklärt den zahlenmäßigen Unterschied zwischen den beiden Gruppen.

Dennoch war das individuelle Interesse an den religiösen Traditionen im Aufnahmeland auch bei denjenigen Befragten, die ihre Bekanntschaft mit dem Christentum eher auf den „Zufall" zurückführten, nicht ganz unbedeutend. Diese Probanden betonen in ihren Konversionserzählungen ihre „religiöse Aufgeschlossenheit", die entweder das Ergebnis prägender persönlicher (meist negativer) Erfahrungen mit der Herkunftsreligion oder aber auf eine Sozialisation zurückzuführen ist, in der Religion nur eine geringe Rolle spielte und die daher einer Bekehrung keine Hindernisse in den Weg legte.

So hatte beispielsweise die 55jährige Turkmenin Gulnar schon im Iran, wo sie ihre Kindheit und Jugend verbrachte, innerlich mit dem Islam gebrochen. Nicht nur, weil sie einer sunnitischen Minderheit angehörte und deswegen vom schiitischen Regime im Namen des Islam marginalisiert und ausgegrenzt wurde, sondern weil sie den Islam auch insgesamt aufgrund der „aktuellen Entwicklungen" nicht mehr als „attraktiv" und „bindend" ansah – obwohl ihre Familienangehörigen „gläubige und praktizierende Sunniten" geblieben waren. Die „große Unzufriedenheit mit der islamischen Republik" war einer der Hauptgründe für Gulnars Auswanderung aus dem Iran. In Deutschland sah sie anfangs noch „keine Motivation und Notwendigkeit", sich mit der hiesigen dominanten religiösen Tradition zu beschäftigen. Sie erfuhr

durch Zufall, dass die türkischen Eltern der Schulfreundin ihrer Tochter, mit denen sie in erster Linie über die gemeinsame Sprache in Kontakt getreten war, christliche Konvertiten waren. Diese Bekanntschaft führte nicht nur zu einer intensiven Auseinandersetzung mit dem christlichen Glauben, sondern viel später auch zur Konversion. „Ich wusste, dass ich mich irgendwann wieder mit dem Thema Religion beschäftigen würde. Ich war religiös erzogen, fand aber im Islam keinen Halt mehr. Ich weiß es aber wirklich nicht, ob ich dann den Schritt zum Christentum gewagt hätte, wenn ich nicht diese türkische Bekannte gehabt hätte."

Für die 35jährige gebürtige Alevitin Aysel war dagegen weniger die negative Erfahrung mit ihrem ursprünglichen Glauben als vielmehr das „nicht erwartete menschliche Gesicht der Religion" das auslösende Moment für die nähere Beschäftigung mit dem Christentum. Als die eher „säkular" und „diesseitsorientiert" erzogene junge Frau kurz nach dem Tod ihres Mannes mit ihrer kleinen Tochter nach Deutschland kam, wo viele ihrer Verwandten lebten, war sie zunächst auf fremde Hilfe angewiesen. Sie bekam anfangs finanzielle Unterstützung vom Staat, den Verwandten, aber auch von einer christlichen Hilfsorganisation. „Was mir die kirchliche Einrichtung gab, war relativ wenig. Ich muss das in aller Offenheit sagen. Sonst würde man wie üblich behaupten, ich sei von den Missionaren gekauft worden. Nein, die zeitlich begrenzte materielle Zuwendung war, verglichen mit der Sozialhilfe oder der Unterstützung durch meine Verwandten, wirklich gering." Sie reichte jedoch aus, um bei ihr einen Denkprozess auszulösen und „Religionen mit anderen Augen zu sehen". Sie betonte, dass sie sich die staatliche Hilfe und die Unterstützung durch die Verwandten einigermaßen erklären konnte. Da es aber in ihrem in der Türkei geprägten Bild von den Religionen keinerlei Platz für derartige „bedingungslose Hilfe" gab, musste sie sich das „erklären". „Es war für mich keine Selbstverständlichkeit, als Nicht-Dazugehörige von unbekannten christlichen Gläubigen ohne Gegenleistung unterstützt zu werden. Das machte mich nachdenklich und neugierig auf diese Religion."

Der karitative Aspekt wurde auch in einigen anderen Konversionserzählungen besonders hervorgehoben. In der Türkei verhindert neben zahlreichen anderen Faktoren die straffe und einheitliche Orga-

nisation der Religion durch den Staat die Entfaltung einer zivilen, überkonfessionellen, religiös-karitativen Infrastruktur, wie sie in vielen säkularen westlichen Ländern zu finden ist. Daher wurden die Wohlfahrtsprojekte der kirchlichen Organisationen in Deutschland von vielen Probanden als ‚speziell christlich', also als Ausdruck ‚christlicher Nächstenliebe und Barmherzigkeit', wahrgenommen und konnten so zu einem wichtigen impulsgebenden Faktor für die religiöse Neuorientierung werden. Dies traf in besonderer Weise auf Serhat zu: Der 28jährige Mann aus einer sunnitisch-kurdischen Beamtenfamilie betätigte sich in der Türkei jahrelang in einer kurdisch-nationalen Organisation und flüchtete vor drei Jahren nach Deutschland. Er gab kurz nach nach seinem Asylgesuch sämtliche Verbindungen zu dieser Gruppe auf. Dadurch verlor er alle sozialen Kontakte, da er ein Leben außerhalb seiner politischen Aktivitäten bis dahin nicht gekannt hatte. Nicht lange darauf bekam er Alkoholprobleme. Auch „noch schlimmere Sachen" habe er ausprobiert. In einer kritischen Lebenssituation wird er von einer christlichen Hilfsorganisation aufgenommen und betreut, was für ihn als Nicht-Gläubigen „eine große Überraschung war." „Niemals hätte ich mir vorgestellt, dass ich mein Leben jemals einer religiösen Organisation verdanken würde. Ich war durch und durch Atheist und erfuhr die Religion in der Türkei als nationalistisch, berechnend, opportunistisch, aber niemals als human."

Es ist auffallend, dass der erste Kontakt mit der neuen Religion nur selten über einen ‚direkten' Missionierungsversuch zustande kam, wie dies bei dem 38jährigen Yılmaz der Fall war. Yılmaz kam in Deutschland in einer sunnitisch-türkischen Gastarbeiterfamilie auf die Welt. Als Jugendlicher machte er mit den Zeugen Jehovas Bekanntschaft, die erst einmal „sehr oberflächlich und ohne Konsequenzen" blieb. In einer schwierigen familiären Krisensituation wurde er von der streng religiösen Familie zu den Verwandten in die Türkei geschickt, wo er ein Jahr lang in einer westanatolischen Stadt die Schule besuchte. „In Deutschland hatte ich mir durch die Erzählungen meiner Verwandten von unserer Heimat eine heile Welt ausgemalt. Als Kind war ich davon fasziniert. Aber in der Wirklichkeit sah die Sache ganz anders aus." Er erlebte dort die erste „richtige Identitätskrise", die auch zu einer entscheidenden Auseinandersetzung mit der Religion führte. Nach der

Rückkehr nach Deutschland blieb er jahrelang ohne jeglichen Kontakt zu religiösen Gruppierungen. Erst nach seiner Ausbildung und langer Zeit im Arbeitsleben lässt er sich von den Zeugen Jehovas taufen, verließ diese aber nach zwei Jahren, um sich der türkischsprachigen Gruppe *İsa Mesih İmanlıları* anzuschließen. Yılmaz wies darauf hin, dass er das Christentum nie als etwas Fremdes wahrgenommen habe, sondern als eine „mögliche Alternative neben vielen anderen. Man lebt in einem christlichen Land, besucht dort die Schule. Selbst wenn man nicht mitten drin ist, bekommt man als religiös sensibilisierter Mensch so oder so vieles über diese Religion mit. Sie hat mich aber erst dann richtig angesprochen und gepackt, als meine Erfahrungen gereift waren."

Die Erstkontakte mit dem Christentum und die nachfolgenden Konversionsverläufe gestalten sich also höchst unterschiedlich. Im Folgenden sollen die bisherigen Beobachtungen anhand zweier Konversionserzählungen noch einmal exemplarisch vertieft werden.

3.2 Gesellschaftspolitische Anomalien als Auslöser für eine Auseinandersetzung mit der Religion

Nuri

Im Gegensatz zu den oben aufgeführten Beispielen vertikaler Konversion (Meryem und Nergis) und den bisher betrachteten Konversionen aus dem muslimischen Milieu (Serhat und Yılmaz) stehen im Fall von Nuri, einem 50jährigen Pastor, der vor 30 Jahren zum Christentum übergetreten ist und seit 25 Jahren mit seiner deutschen Frau in Deutschland lebt, Faktoren wie ‚Leiden' oder ‚individuelle Krisensituationen' nicht im Zentrum der Konversionserzählung. Auch ein Funktionsverlust der herkömmlichen Religion, Enttäuschungen (wie beispielsweise bei Gulnar und Yılmaz) etc. sind bei ihm nicht feststellbar, da er bis zu seiner Bekehrung ein „sehr lockeres" Verhältnis zur Religion hatte. Eine ‚karitative Brücke' wie bei Aysel oder Serhat fehlt hier ebenfalls. Es handelt sich bei einem solchen Glaubensübertritt nach Lofland und Skonovd

um eine typische ‚intellektuelle Konversion', bei der Emotionalität und sozialer Druck keine Rolle spielen.[14]

Jedoch zeigt seine religiöse Sozialisation große Ähnlichkeiten mit der der Armenierin Meryem. Beide wuchsen in einem aufgeklärten städtischen Milieu auf, in dem der Einfluss der Religion auf das alltägliche Leben relativ gering war. Darüber hinaus lebten beide in religiösen Kontaktzonen, die einen Einblick in andere religiöse Lebenswelten erlaubten. Nuri verdankte seine „oberflächlichen" Informationen über das Christentum den Erzählungen seiner eingewanderten Eltern, die ihre Kindheit und frühe Jugend in christlich dominierten Ortschaften auf dem Balkan verbracht hatten. Der Vater kam in der bulgarischen Stadt Schumen zur Welt und wuchs als Waisenkind bei einer bulgarischen Familie auf, an die er, wie auch „an die Bulgaren insgesamt", „sehr positive Erinnerungen" hatte. 1950 wanderte er in die Türkei aus, genauso wie Nuris Mutter, die in Rumänien (Konstanza) in einer tatarischen Familie auf die Welt kam. Die liberal und laizistisch orientierten Eltern praktizierten den Islam vor allem an den Feiertagen und passten sich in dieser Hinsicht an ihre irreligiöse Umgebung (wie die Familie von Meryem) an. Im Fall von Meryem ermöglichte es ihr diese laizistische Prämisse, die religiöse Herkunft „unsichtbar" zu machen. In ihrer Jugend war der Laizismus in den türkischen Städten auf dem Vormarsch und die religiösen Identitäten befanden sich in Auflösung. Daher war ihr späterer Zugriff auf die Religion durch vertikale Konversion das Ergebnis einer *persönlichen* Deprivation in der Migration.

Nuris Übertritt zum Christentum erfolgte dagegen in einer gesellschaftlichen Umbruchszeit, die durch die Krise des laizistischen Systems gekennzeichnet war. Seine Bekehrung ist nur im Kontext der *kollektiven* Sinnsuche in der post-laizistischen Ära zu verstehen. Dieser Prozess erreichte unter der Militärherrschaft, die die partikularen Identitäten und individuellen Freiheiten in der Gesellschaft zugunsten einer aufoktroyierten ‚nationalen' Kollektividentität unterdrückte und zur Aufgabe zwang, seinen Höhepunkt. Nuri wandte sich während seines Doppelstudiums (Betriebswirtschaftslehre und Öffentlichkeitsarbeit)

14 Zu idealtypischen Motivmustern, die zu einer Konversion führen cf. John Lofland& Norman Skonovd, „Conversion Motifs", in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 20,4 (1981), 373–85.

unter der ‚laizistischen' Militärdiktatur der Religion zu. Er folgte damit dem damaligen Haupttrend: Religion entwickelte sich zu einer Quelle oppositionellen Denkens, einem die Massen mobilisierenden Phänomen, das in jener Zeit der gesellschaftlichen Anomalie einen sinnvermittelnden Orientierungsrahmen anbot. So nahmen beispielsweise die heute immer noch dominanten sunnitischen und alevitischen Revitalisierungsbewegungen in dieser Periode ihren Anfang. In der gesellschaftlichen Krisenzeit, in der eine allgemeine Sinnsuche einsetzte und Individuen für diverse Alternativen besonders empfänglich waren, erleichterten günstige soziale Bedingungen wie beispielsweise die Zugehörigkeit zur bürgerlichen Mittelschicht, die Internalisierung westlicher Werte und Lebensstile sowie die neutrale Einstellung der Familie gegenüber dem Christentum Nuris Hinwendung zu dieser Religion. So war die erste Reaktion seiner Eltern auf seine Bekehrung für türkische Verhältnisse ungewöhnlich „mild": „Sie war am Anfang weder positiv noch negativ. Nachdem aber meine Eltern feststellten, wie positiv sich mein Leben verändert hat, ich mich z.B. fern von nächtlichen Vergnügungen und Alkohol hielt, zeigten sie immer mehr Verständnis für meine Entscheidung." Die Freunde verhielten sich ebenfalls „gleichgültig." Er nahm also aufgrund seiner Schichtzugehörigkeit und speziellen Lebensbedingungen das ‚christliche Angebot' nicht als etwas ‚ganz Fremdes', oder gar ‚Feindliches' wahr. Es war für ihn, genauso wie für Yılmaz in Deutschland, eher „eine mögliche Alternative neben vielen anderen".

Die geringe Zahl solcher Bekehrungen zum Christentum in seiner gesellschaftlichen Schicht zeigt aber, dass der soziale und kulturelle Kontext allein diesen Religionswechsel nicht ausreichend erklärt; es müssen noch andere, vor allem persönlichkeitsspezifische Voraussetzungen hinzu kommen. So blieb beispielsweise Nuri in seiner Umgebung ein Einzelfall. Auch in der Familie blieben Folgekonversionen aus: „Die Verwandten fürchten um ihre Arbeitsplätze. Viele von ihnen sind Beamte oder Ähnliches. Obwohl einige Angehörige der jüngeren Generation große Sympathien für meine Entscheidung haben, können sie sich so etwas nicht leisten. Sie haben große Angst vor Nachteilen." Befürchtungen dieser Art waren nicht unbegründet; umso mehr verdienen individuelle Einflussfaktoren und Motive Aufmerksamkeit. Nuri selbst

führt seinen Kontakt mit dem Christentum auf seine „Entdeckungslust" und „intellektuelle Neugier" zurück. Obwohl er am Anfang die Konsequenzen seiner neuen religiösen Orientierung in ihrem Ausmaß nicht einschätzen konnte, war er nicht ganz unvorbereitet: Er bezeichnet sich selbst als „mutig genug", sie in Kauf zu nehmen. Schon beim ersten Schritt in die Praxis wurde er mit den Risiken seiner Entscheidung konfrontiert. „Zu erfahren, dass es in ganz Istanbul nur einen einzigen Buchladen gab, der christliche Literatur verkaufte, war schon ein Alarmzeichen für mich." Als er dort seine erste Bibel kaufte, „spürte" er den enormen Druck auf diesem Laden: „Wahrscheinlich wurde er von der Polizei beobachtet." Trotzdem suchte er eine Kirche auf, wo er seine Bibellektüre in einem Bibelkreis fortsetzte. Als er dann 1983 konvertierte, war er „innerlich zu allem entschlossen". Seine Verhaftung, die brutale psychische und physische Folter[15] und Morddrohungen hinderten ihn nicht, nach seiner Freilassung aus dreimonatiger Haft weiterzumachen. So war er der erste türkische Konvertit, der in seinem Ausweis die islamische Religionszugehörigkeit durch die christliche ersetzen ließ. Mit dieser Aktion, die sehr riskant war, da die Behörden befürchteten, sie könne Anlass für weitere Bekehrungen werden, wollte er anderen Konvertiten Mut machen. Denn es „wagen auch heute noch lediglich zehn Prozent der Konvertiten in der Türkei diesen Schritt." Wir haben es hier also mit einem Fall zu tun, in dem begünstigende gesellschaftspolitische Rahmenbedingungen und bestimmte Persönlichkeitsfaktoren (Risikobereitschaft usw.) aufeinander trafen und die Bekehrung beförderten. Diese persönlichen Eigenschaften mögen es auch gewesen sein, die ihn später zu einem Theologiestudium nach Amerika führten und ihn schließlich die türkische Gruppenleitung des *Orientdienstes* übernehmen ließen.

15 „Die Misshandlung war so unerträglich, dass ich in einer Woche 10 Kilo abnahm." Es kam auch zu systematischer psychischer Folter: „Wir wurden in Handschellen durch die Straße zum Gericht geführt"; „In der Presse wurden wir mit Bild und Namen wie Verbrecher dargestellt".

3.3 Multiple religiöse Identität

Güneş

Während es Formen der ‚rationalen Wahl' sind, die im Zentrum der Konversionserzählung von Nuri stehen, und er sich in Abwägung verschiedener Angebote für das seiner Meinung nach „beste" entschieden hat, berichtet Güneş, eine Endvierzigerin und Mutter zweier erwachsener Kinder, von einer langen ‚Gottsuche', die erst nach mehreren Bekehrungen ein für sie glückliches Ende fand. Bei ihr haben wir es somit mit der ‚mystisch-experimentellen' Form des Religionswechsels zu tun,[16] der in diesem Fall über die Stationen Alevitentum, (sunnitischer) Islam und Christentum lief.

Güneş lebte bis zu ihrem 16. Lebensjahr als Migrantenkind mit ihrer türkischen Familie in Süddeutschland. Sie bezeichnet sich als „stark religiös veranlagt", und begann relativ früh, sich für religiöse Themen zu interessieren, wurde aber öfters von ihrem „sehr autoritären" Vater daran gehindert, da er dadurch einen Leistungsabfall in der Schule befürchtete. Güneş beschrieb ihren Vater als „einen typischen aufgeklärten Aleviten, für den die weltlich-säkulare Bildung Vorrang vor der Religiosität hat".

Nach der Rückkehr der Familie in eine zentralanatolische Stadt machte Güneş dort ihr Abitur und begann danach, in einer ostanatolischen Stadt zu studieren. Als eine in Deutschland aufgewachsene Alevitin empfand sie die Stadt und die Universität als „ungewöhnlich religiös und konservativ", fand dort aber dennoch schnell Anschluss: „Von Natur aus kann ich mit religiösen Menschen leichter Kontakt knüpfen. Ich hatte nun endlich die absolute Freiheit, meine Suche nach Gott fortzusetzen und dies sogar mit anderen Menschen zusammen. Es war für mich nicht wichtig, welchem Glauben diese angehörten. Wichtig war eher, dem Schöpfer näher zu kommen." Güneş passte sich in jeder Hinsicht an die dominante sunnitische Umgebung an und machte einen entscheidenden Identitätswandel durch: Sie fing an, sich nach der islamischen Vorschriften zu kleiden und für das tägliche islamische

16 Lofland & Skonovd, „Conversion Motifs".

Gebet, das sie bis dahin nie verrichtet hatte, Koransuren auswendig zu lernen.

Obwohl Güneş diesen Wandel nicht als Konversion bezeichnet, sondern als „eine andere Form, Gott zu erfahren", führte ihre neue Lebensweise doch zum Bruch mit der Familie: „Mein Vater war enttäuscht und sagte, dass ich mich an der Universität entgegen seinen Erwartungen nicht vorwärts, sondern rückwärts bewegt habe." Nicht zuletzt wegen der so entstandenen starken Spannungen entschied sich Güneş ein Jahr später, mit einem Studentenvisum nach Deutschland zu gehen. Sie trug in Deutschland zwar kein Kopftuch mehr, war aber nach wie vor eine überzeugte Muslima. „Ohne Kopftuch zu leben, war ich schon in der Türkei gewohnt, denn innerhalb der Universität war es sowieso verboten."

In Deutschland nahm sie sofort Kontakt mit einer Schulfreundin auf, von der sie wusste, dass sie aus einer „sehr frommen christlichen Familie" stammte. „Unser Lieblingsthema war die Religion. Sie berichtete von ihrem Glauben und ich vom Islam. Dadurch merkte ich erneut, wie ähnlich die Religionen im Kern sind. Im Grunde drehen sich alle um einen einzigen Gott und die Unterschiede zwischen ihnen sind unwichtige Formsachen. Dabei kam mir immer wieder der Gedanke, was wäre, wenn ich auf die gleiche Art und Weise an Gott glaubte wie sie und ihre Familie, die in meinem Augen alles verkörperte, was ich für das Ideal einer gottesfürchtigen Familie hielt."

Während einer „intensiven inneren Auseinandersetzung", die knapp zwei Jahre dauerte, machte Güneş auch mit diversen weiteren christlichen Gruppierungen und Personen Bekanntschaft. „Ich befand mich sozusagen auf einer interreligiösen Wanderschaft; ich war zwar überall dabei, gehörte aber mit der Zeit nirgendwo dazu. Ganz zufrieden war ich auf Dauer nicht. Es fehlte nämlich etwas, ich meine diese feste Bindung. Ich betete zu Gott, dass er mir meine endgültige Heimat zeigen soll, egal ob sie bei den Muslimen oder bei den Christen sein soll." Bei einem Vortrag eines kolumbianischen Pastors erlebte sie eine „tief greifende Gotteserfahrung", die zu ihrer Bekehrung führte: „Dieser Pastor redete mir aus dem Herzen. Ich sagte zu mir, das ist genau mein Gott, von dem er spricht. So einen Gott habe ich immer gesucht. Ich hatte an jenem Abend endlich das wahre Leben gefunden." Zwei Mona-

te später besuchte sie die Weihnachtsveranstaltung der Gruppe *İsa Mesih İmanlıları,* der sie seit 1991 angehört. Hier lernte sie auch ihren Mann kennen, der ebenfalls ein Konvertit aus der Türkei ist.

In der Konversionserzählung von Güneş fällt auf, dass Religionen jenseits von Systemzwängen stark auf ihren transzendenten Gehalt reduziert werden: „Alle Religionen wollen nur das Gute bewirken. Nicht die Unterschiede, sondern das Gemeinsame ist für mich wichtig. Und dies ist Gott." Dadurch werden die Grenzen zwischen den Religionen relativiert und die Grenzübergänge leichter passierbar gemacht. Die ‚interreligiösen Wanderungen', die aus den mystischen Traditionen mehrerer Religionen schöpfen, sind ein fruchtbarer Boden für die Entwicklung von multiplen religiösen Identitäten (*multiple religious belonging*). In ausgeprägten Formen ist eine Grenzziehung zwischen *Integration* und *Konversion* nicht mehr möglich. Es handelt sich um eine Identitätsformation, bei der biographische, aber vor allem situative Bestimmungsfaktoren die Hauptrolle spielen. Die religiösen Sinnsucher sind in solchen Fällen meist in mehreren Religionstraditionen sozialisiert und nehmen die individuelle Religionsverbindung als eine Option unter vielen wahr.[17]

Auch wenn der Fall von Güneş nicht dem typischen Muster einer ‚religiösen Mehrsprachigkeit' entspricht, konnten wir in der Gruppe *İsa Mesih İmanlıları* zahlreiche ausgeprägte Erscheinungsformen dieses Typs vorfinden. Bei diesen Probanden ist eine lebenssituationsspezifische und synchrone Teilhabe an mehreren religiösen Traditionen unschwer festzustellen. So beantragte beispielsweise die 66jährige İlknur, die seit über 15 Jahren die Veranstaltungen der Gruppe besucht und sich als „Jesus-Christus-Gläubige" (*İsa Mesih İmanlısı*) bezeichnet, die Mitgliedschaft beim Bestattungsfonds der DİTİB (*Türkisch Islamische Union der Anstalt für Religion e. V.*), um im Todesfall nach „herkömmlicher" Tradition in der Türkei bestattet zu werden. „Ich möchte, dass meine Angehörigen bei meiner Beerdigung dabei sind." Die Anpassung

17 Mehr zur Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit cf. Reinhold Bernhardt, „Die Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit als eine Form von Konversion?", in: Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.), *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel,* (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20), Wiesbaden: Harrassowitz, 2012, 166–92.

an das religiöse Umfeld ist im Fall des 41jährigen Cemal noch ausgeprägter. Als der Vater zum Christentum konvertierte, war er acht Jahre alt. Die Mutter blieb Muslima, besuchte aber ab und zu dem Vater zuliebe mit den Kindern zusammen die Kirche. Cemal wird sowohl christlich getauft, als auch islamisch beschnitten. „Als mein Vater noch lebte, fanden bei uns öfters Bibelkreise statt. Zwei Tage später feierte meine Mutter zu Hause mit muslimischen Frauen zusammen ein *Mevlüt*."

Für die 31jährige Cansu, die vom Alevitentum zum Christentum konvertierte, ist die parallele Nutzung unterschiedlicher Traditionen eine Selbstverständlichkeit, mit der sie keine Probleme habe: „Ich habe nahe Verwandte, die in den alevitischen Organisationen aktiv sind. Einige fanden meine Bekehrung am Anfang merkwürdig und lustig, die anderen nahmen sie mit einer Mischung aus Arroganz und Bedauern zur Kenntnis. Mittlerweile haben sie sich daran gewöhnt. An Weihnachten kommen sie regelmäßig zum Essen zu mir. Nicht selten begleite ich sie danach zum *Cem*-Gottesdienst. Nicht, weil ich an die Predigten der *dede*s glaube oder die Zeremonien dort vermisse, sondern es ist halt etwas Familiäres, mit dem ich seit meiner Kindheit vertraut bin."

Auch wenn die Migration ein wichtiger Faktor für die Entstehung religiöser Mehrfachzugehörigkeit ist, kommt der situationsspezifische Gebrauch verschiedener religiöser Kulturen auch unter anderen Bedingungen vor. So stimmten dem *Bertelsmann Religionsmonitor 2008* zufolge 22 Prozent der befragten Deutschen der Aussage zu: „Ich greife für mich selbst auf Lehren verschiedener religiöser Tradition zurück." In Ländern wie Indonesien (23%), Großbritannien (27 %), den USA (32%) und Indien (71%) liegt diese Zahl noch höher.[18]

18 Bernhardt, „Mehrfachzugehörigkeit", 167.

4. Schluss

Es ist in der Literatur allgemein anerkannt, dass Konversion als Sammelbegriff für heterogene Prozesse verwendet wird, die, bedingt durch unterschiedliche sozialpsychologische, innerpsychische und kulturelle Einflussfaktoren, verschiedene Verlaufsformen annehmen können.[19] Aufgrund dieser Vielfalt auf der Einflussebene sind Versuche zu Modellbildungen in der Verlaufsforschung mit zahlreichen Problemen konfrontiert. Einerseits tendieren die Klassifizierungen wegen reduktionistischer Verengungen zur Bildung von Idealtypen, die Ausnahmen nicht gebührend berücksichtigen, andererseits weisen weit gefasste Typisierungen heterogene Strukturen auf, so dass eine innere Kohärenz nicht gegeben ist. Bezugnehmend auf die Konversionserzählungen in diesem Beitrag besitzt beispielsweise die ‚plötzliche' Konversion – ein mystisch überwältigendes Erleben, bei dem das Individuum eine passive Rolle spielt – eine Vielzahl höchst unterschiedlicher Unterformen. Dasselbe gilt für die ‚stetige', ‚graduelle' oder ‚intellektuelle' Form, bei der das Individuum aktiv handelndes Subjekt ist. Eine ähnliche Problemlage ergibt sich für die Ursachenforschung. Es ist auch hier nicht einfach, allgemein anerkannte Interpretationsraster für die Voraussetzungen und Ursachen der Konversion zu definieren – bekannt ist etwa, dass belastende Lebenssituationen und massive biographische Krisen zu den Haupterzählungsmustern in den Konversionsgeschichten gehören. Sie spielen daher in den Modellen eine zentrale Rolle.[20]

Es muss allerdings berücksichtigt werden, dass Konversionserzählungen keine objektiven Tatsachenberichte sind und damit nur bedingt zur Erklärung von Konversionsprozessen und für Modellbildungen herangezogen werden können. Ihre Objektivität wird u.a. durch den Perspektivwechsel nach der Konversion und den retrospektiven Charakter der Erzählung in Frage gestellt. Vor allem sollte beachtet werden,

19 Lewis R. Rambo, *Understanding Religious Conversion*, New Haven et al.: Yale University Press, 1993, 3 beschreibt dies als „built-in ambiguity".

20 Siehe beispielsweise das das Modell bei Johan Lofland & Rodney Stark, „Becoming a World-Saver. A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", in: *American Sociological Review* 30 (1965), 862–75.

dass lebensgeschichtliche Ereignisse aus der Zeit vor der Konversion, die mit der neuen religiösen Lebensweise nicht mehr vereinbar sind, oft übertrieben negativ dargestellt werden. Krisenerlebnisse werden meist als notwendige Vorstufe zur Bekehrung (*Heilserlebnis*) überbewertet; ein Vorgang, der vor allem in der theologischen Auseinandersetzung mit der Konversion im Rahmen des paulinischen Paradigmas jahrelang den Ton angab.[21]

Die Konversionserzählungen in diesem Beitrag ermöglichen als sprachliche Darlegungen der Konversionsprozesse durch die Akteure – als kommunikative Rekonstruktionen – einen ersten Einblick in die Welt der türkischsprachigen Konvertiten in Deutschland; eine Thematik, die sich ebenso wie die (durch andere gesellschaftliche Rahmenbedingungen bestimmte) Konversion in der Türkei als forschungspolitisches Desiderat darstellt. Die Typisierung der Konversionsvorgänge muss auch hier unvollständig bleiben. Dennoch kann man markante Gemeinsamkeiten im Hinblick auf die dramaturgischen Darstellung, den zeitlichen Aufbau und die Struktur der Erzählungen feststellen: Beispielsweise gehen die Probanden, mit denen ich längere und problemzentrierte Interviews geführt habe, in ihren Darstellungen fast ausnahmslos weit zurück in ihre Kindheit, um die Konversion dann als singulären Höhe- und Wendepunkt ihres Lebens zu präsentieren. Das Leben danach wird als ins Positive gespiegeltes Abziehbild der Zeit zuvor konzipiert. Die Lebenskrise vor der Konversion, Konsequenz einer ‚falschen' Lebenskonzeption, wird durch die mit der Bekehrung verbundenen psychischen und sozialen Effekte und die veränderte biographische Situation vermeintlich überwunden. Die Lebenserzählungen haben einen ausgesprochen apologetischen Charakter. Die Erzähler sind überdies zumeist darauf bedacht, das hochemotionale Ereignis der Konversion als möglichst rational und plausibel darzustellen. Trotz dieser gemeinsamen Charakteristika bleibt aber jede Konversionserzählung einzigartig, da die persönlichen Anlässe und Wege, die zur Konversion führten, jeweils sehr unterschiedlich waren. Interessant wäre in diesem

21 Franz Wiesberger, *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion: Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse,* (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft; 19), Berlin: Duncker & Humblot, 1990, 9–10.

Zusammenhang ein Vergleich mit Konversionserzählungen christlicher Konvertiten in der Türkei. Dies würde nicht nur Aufschluss über die Kontextbedingungen sondern auch die Kontextbezogenheit von Konversionsprozessen geben.

Literaturverzeichnis

Ağuiçenoğlu, Hüseyin. „Laizismus, religiöse Minderheiten und Konversionen in der heutigen Türkei". In: Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.). *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel.* (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20). Wiesbaden: Harrassowitz, 2012. 560–74.

Berger, Peter & Thomas Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit: Eine Theorie der Wissenssoziologie.* (Fischer-Taschenbücher; 6623: Sozialwissenschaft). Frankfurt/M. et al.: S. Fischer, 1995.

Bernhardt, Reinhold. „Die Ausbildung religiöser Mehrfachzugehörigkeit als eine Form von Konversion?". In: Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.). *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel.* (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20). Wiesbaden: Harrassowitz, 2012. 166–92.

Bertelsmann Stiftung (ed.). *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008.* Gütersloh: Bertelsmann Stiftung, 2009.

Bischofsberger, O. „Bekehrungsgeschichten: ihr Stellenwert und ihre Interpretation". In: *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 48.2 (1992). 117–30.

„Genelkurmay Misyonerlik Raporu Hazırladı". In: *http://www.haber10.com/haber/3910.* (23.03.2015).

Carl, Gesine. *Zwischen zwei Welten? Übertritte von Juden zum Christentum im Spiegel von Konversionserzählungen des 17. und 18. Jahrhunderts.* (TROLL; 10). Hannover: Wehrhahn, 2007.

Hahn, Alois. „Biographie und Religion". In: *Soziale Welt,* Sonderband 6 (1988). 49–60.

Knoblauch, Hubert; Volkhard Krech & Monika Wohlrab-Sahr (eds.). *Religiöse Konversion: Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive.* (Passagen & Transzendenzen; 1). Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 1998.

Krech, Volkhard. „Was ist religiöse Bekehrung? Ein Streifzug durch zehn Jahre soziologischer Konversionsforschung". In: *Handlung Kultur Interpretation: Bulletin für Psychologie und Nachbardisziplinen* 4,6 (1995). 131–59.

Lofland, John & Norman Skonovd. „Conversion Motifs“. In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 20,4 (1981). 373–85.

Lofland, Johan & Rodney Stark. „Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective”. In: *American Sociological Review* 30 (1965). 862–75.

Minority Rights Group International (MRG) (ed.). *Rapor: Bir Eşitlik Arayışı: Türkiye'de Azınlıklar*. Istanbul: Uluslararası Azınlık Hakkları Grubu, 2007.

Plüss, David. „Vertikale Konversion am Beispiel des Alpha-Kurses“. Christine Lienemann-Perrin & Wolfgang Lienemann (eds.). *Religiöse Grenzüberschreitungen: Studien zu Bekehrung, Konfessions- und Religionswechsel*. (Studien zur außereuropäischen Christentumsgeschichte; 20). Wiesbaden: Harrassowitz, 2012. 150–65.

„Sağcı da Solcu da Misyonerlik Alarmı Veriyor“. *http://www.savaskarsitlari.org/arsiv.asp?ArsivTipID=5&ArsivAnaID=38724*. (11.03.2015).

Rambo, Lewis R. *Understanding Religious Conversion*. New Haven et al.: Yale University Press, 1993.

Rambo, Lewis R. & Charles Farhadian (eds.). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford et al.: Oxford University Press, 2014.

Turner, Victor. *Das Ritual: Struktur und Anti-Struktur*. (Theorie und Gesellschaft; 10). Frankfurt/M. et al.: Campus, 1989.

Ulmer, Bernd. „Die autobiographische Plausibilität von Konversionserzählungen“. In: Walter Sparn (ed.). *Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge*. Gütersloh: Gütersloher Verlags-Haus Mohn, 1990. 287–95.

van Gennep, Arnold. *Übergangsriten*. Frankfurt/M. et al.: Campus, 1986.

Wiesberger, Franz. *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse*. (Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft; 19). Berlin: Duncker & Humblot, 1990.

Wohlrab-Sahr, Monika. *Konversion zum Islam in Deutschland und den USA*. Frankfurt/M. et al.: Campus, 1999.

Histoire et géographie imaginaires chez le voyageur Evliyā Çelebī: Les Portes de Fer, le Bras Thrace et son estuaire à Istanbul[1]

Jean-Louis Bacqué-Grammont

À l'origine, la présente étude nous a été inspirée par un passage récemment rencontré dans une autre[2], où Evliyā Çelebī évoque brièvement un long souterrain en Thrace, entre Istanbul et Çatalca, plus à l'ouest. Si on l'en croit, il s'y serait aventuré jusqu'à ce que le nombre des chauves-souris qui en avaient fait leur habitat ainsi que l'odeur pestilentielle de

1 La présente étude s'inscrit dans le cadre du programme « Histoire et sciences auxiliaires de l'histoire ottomane », commun à l'Unité Mixte de Recherche 7192 du *Centre National de la Recherche Scientifique* (Paris) et à *l'Institut Français d'Études Anatoliennes* (Istanbul), et dirigé par l'auteur de ces lignes. Nous rappelons qu'Evliyā Çelebī (1611–1684) est un voyageur ottoman qui parcourut pendant plus de quarante années tant des territoires relevant du sultan d'Istanbul que quelques pays adjacents. Il a laissé un *Seyāḥat-nāme* (« Relation de voyage ») qui suscite fortement l'intérêt des orientalistes, historiens, géographes et urbanistes depuis quelques décennies. Nous avons nous-même publié une trentaine d'études (dont onze ont été traduites en turc) sur des thèmes ou des passages de ce monumental ouvrage dans diverses revues dont le *Journal asiatique*, *Eurasian Studies* (Naples-Halle), *Archivum ottomanicum* (Wiesbaden) et le *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*.

2 Jean-Louis Bacqué-Grammont & Catherine Mayeur-Jaouen, « Le Mont-aux-Oiseaux en Égypte dans la relation d'Evliyâ Çelebî », in: *Journal asiatique* 300.2 (2012), 451–74, note 2. Evliyā Çelebī y parle d'une caverne près du sommet d'une montagne où, lors de leur migration, les oiseaux se livreraient à d'étranges rites.

leurs déjections contraignent ses compagnons et lui-même à rebrousser chemin. En fait, ce n'est pas la présence de ces chiroptères, assez normale dans un tel milieu, qui a attiré notre attention, mais l'affirmation de l'auteur selon laquelle cette longue grotte aurait été un vestige du canal creusé en des temps fabuleux pour amener l'eau du Danube à la future Istanbul qui en manquait. Or, nous avions en mémoire les lignes qu'Evliyā consacre à cette affaire dans les premières pages du premier livre de sa relation[3]. Toutefois, désireux de constater s'il y avait ailleurs encore quelque paragraphe évoquant cette grotte, nous recourûmes à l'indispensable répertoire de Robert Dankoff et Klaus Kreiser[4]. Celui-ci nous renvoya à un deuxième passage[5], six volumes plus loin, dans lequel notre voyageur reprend son récit en y ajoutant de nombreux détails qui rendent plus aisée la compréhension des autres. Ce sont donc ces extraits des tomes I et VII du *Seyāḥatnāme* que nous nous proposons d'examiner ici.

Evliyā nous y narre une histoire extraordinaire, bien digne de la mythologie qu'il a lui-même établie à propos de la fondation d'Istanbul et en se référant à une chronique ancienne et particulièrement qu'il présente comme fiable qu'il attribue à un certain roi *Yanvān*. Notre regretté collègue Stéphane Yerasimos a pu établir que, derrière ce nom mystérieux se cache celui d'Agapius — ou Maḥbūb qui en est l'équivalent sémantique arabe —, évêque melkite de Membiğ, dans la région d'Alep, qui mourut en 941/42 h et que cite Maṣʿūdī, décédé lui-même une dizaine d'années plus tard. Agapius composa son *Kitāb al-ʿUnwān* en arabe, mais Yerasimos a montré comment une traduction

3 Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllī, *Evliyâ Çelebî Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*, Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman & Yücel Dağlı (eds.), vol. 1, Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, 128f. [= *EÇS*].

4 Robert Dankoff & Klaus Kreiser, *Materialien zu Evliya Çelebi. Vol. 2 : A Guide to the Seyāḥat-nāme of Evliya Çelebi : Bibliographie raisonnée*, (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients ; Reihe B : Geisteswissenschaften ; 90,2), Wiesbaden : Ludwig Reichert, 1992, 1.

5 *EÇS*, vol. 7, 2003, 172–5. Ce passage se place après le récit de sa mission à Vienne, en 1665.

grecque en circula jusqu'à l'époque ottomane[6]. Evliyā Çelebī, pour sa part, affirme avoir eu connaissance de ces « Chroniques de *Yanvān* » (*Tevārīḫ-i Yanvān*) ou « Chroniques des Grecs » (*Tevārīḫ-i Yūnāniyān*) grâce à Simon, compagnon grec qui travaillait dans l'atelier d'orfèvrerie de son père au palais impérial et avait l'habitude d'en réciter divers passages que lui-même aurait gardés en mémoire pendant son adolescence[7]. Le texte du *Kitāb al-ʿUnwān* ayant été édité et traduit à deux reprises[8], une recherche d'intérêt général serait de contrôler si notre voyageur ottoman y a réellement emprunté quelque passage, et de quelle manière.

Nous avons évoqué ailleurs l'ascendance et la place qu'Evliyā attribue à *Yanvān* et à son frère *Yanḳō*[9]. Pour compléter cette galerie de

6 Stéphane Yerasimos, *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*, (Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul ; 31), Paris: Maisonneuve, 1990, 63 sq. Nous avons nous-même examiné la question de cette famille de Yanvân dans « Evliya Çelebi'ye Göre Tarihçi Kral Yanvan ve Akrabaları », in : Hakan Karateke & Hatice Aynur (eds.), *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*, Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2012, 48–52.

7 *EÇS*, vol. 1, 33.

8 Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn, *Kitāb al-ʿUnwān, écrit par Agapius (Mahboub) de Menbidj*, Alexandre Vasiliev (ed. & trans.), 4 vols., Paris : Firmin-Didot, 1947–1988 ; id., *Historia universalis*, L. Cheikho (ed.), Louvain : Imprimerie orientaliste, 1954.

9 Nous notions dans Bacqué-Grammont, « Tarihçi Kral Yanvan » : « Evliyâ donne une liste abondante d'ascendants et de descendants de *Yanḳô*, 26 noms au total parmi lesquels on trouve celui-ci à la septième place. Selon cette généalogie, il descendrait de Sem, fils de Noé, à la cinquième génération. Stephane Yerasimos a montré la référence évidente du nom de *Madyân*, père de *Yanḳô*, à celui d'*Abû Madyân*, soit le prophète coranique *Şu'ayb*, généralement identifié au Jéthro biblique, grand prêtre des Madianites qui accorda à Moïse sa fille Séphora. Les huit premiers noms cités proviennent de la tradition biblique à travers celle du Coran, ou seulement de cette dernière. Après Noé et Sem, *'Avz* est évidemment *'Ûz*, fils de ce dernier en Islam, à qui *İrem* est ici donné pour fils. En fait il s'agit de la fameuse ‹ Iram aux colonnes ›, ville légendaire d'Arabie qui, selon le Coran, fut engloutie sous les sables du fait que son roi, *Şeddâd*, aurait refusé les conseils divins que lui apportait le prophète *Hûd*. Ce tyran disparut avec son royaume et ses sujets. Toutefois, la liste d'Evliyâ le présente comme le père d'un certain *'Amlâk*, évidemment l'ancêtre éponyme des Amalécites. On remarquera qu'être issue d'ancêtres tels que Madian et Amalek, dont la descendance est également honnie dans le judaïsme et dans l'Islam, ne pouvait être considéré comme un heureux auspice pour cette prétendue dynastie, mais aucune catastrophe ne semble s'être abattue sur elle tant qu'elle dura. D'après Evliyâ, *Yankô*, souverain non musulman, mais paré de toutes sortes de vertus, fut, avec Alexandre le Grand, l'un des plus brillants ‹ conquérants du monde › (*cihângîr*) et ajouta à sa gloire la fondation de la future Istanbul. Quant à *Yanvân*, le roi chroniqueur, il est présenté par Evliyâ comme

gens et de lieux, précisons qu'à l'époque pré-islamique ainsi évoquée et toujours selon Evliyā, Istanbul se serait appelée *Maḳdōnya* et que *Yanḳō* eut pour successeur son petit-fils *Vezendōn*. Quant à la chronologie elle évolue assez loin de la réalité, *Yanḳō* et *Yanvān* étant présentés comme issus de Noé et contemporains de Roboam, fils et successeur du Salomon biblique et coranique. Certes, le lecteur ottoman pouvait se repérer plus ou moins dans le temps en constatant que, selon Evliyā, Alexandre le Grand (*İskender-i Maḳdūnī*)[10] vivait 882 avant la naissance du Prophète Muḥammed, placée traditionnellement vers 570, soit vers 312 avant notre ère selon le calendrier grégorien, c'est-à-dire onze années après la mort du roi de Macédoine. L'approximation est ici presque acceptable, surtout si l'on considère la durée plus courte des années hégiriennes. D'autre part, la référence à plusieurs souverains ottomans — Bāyezīt I^er^ la Foudre, Meḥmed le Conquérant, Bāyezīd II, Soliman le Magnifique — contribue à insérer le récit dans le temps réel et à faire apparaître réel le temps qui ne l'est pas.

À ce traitement primesautier du temps répond celui qu'Evliyā réserve à l'espace. L'idée de creuser canal et canalisations pour amener l'eau du Danube à Istanbul, quels que soient les reliefs à affronter, relève évidemment de la pure imagination si l'on considère la distance et les obstacles, la chaîne des Balkans en particulier. Mais notre voyageur dissimule les uns et l'autre derrière des arguments qu'il présente comme des évidences indiscutables : la présence de poissons caractéristiques du Danube dans quelques sources et nappes d'eau de la région d'Istanbul, par exemple. Certes, lui-même connaît par l'expérience de ses voyages le territoire de la Bulgarie et de la Thrace turque actuelles. Pouvait-il donc croire de bonne foi à ce qu'il écrit, dont l'invraisemblance aurait dû lui sauter aux yeux ? Mais, aussi, comment pouvait-il espérer que son récit trouve le moindre crédit auprès de ses auditeurs et lecteurs, dont beaucoup devaient savoir que canaliser un fleuve tel que de Danube d'un

régnant parfois à Jérusalem, parfois en Roumélie. Son grand titre de gloire aurait été, outre d'avoir vaincu définitivement Nabuchodonosor, la liaison en partie souterraine qu'il aurait fait établir entre le Danube et la mer de Marmara — travail prodigieux dont Evliyâ fait mention à plusieurs reprises dans le *Seyâhat-nâme* —, cela afin d'assurer à la future Istanbul un approvisionnement satisfaisant en eau. »

10 Constamment confondu par Evliyā avec Alexandre le Bicornu (İskender Ẕū 'l-Ḳarneyn), personnage coranique.

point à un autre aussi éloigné et en perçant des montagnes était une idée irréalisable, au moins avec les moyens de leur temps et, davantage encore, ceux de ces temps immémoriaux[11].

Selon Evliyā, le Danube avait été arrêté par *Yanḳō* grâce à un barrage au niveau des Portes de Fer. Cette fameuse gorge s'étend sur 135 kilomètres entre Golubac, sur la rive droite du fleuve et aujourd'hui en Serbie, jusqu'à Drobeta Turnu-Severin, sur la rive gauche, aujourd'hui en Roumanie[12]. Entre ces deux villes, le Danube fait un large coude vers le sud tandis que son cours commence et finit par une gorge étroite provoquant des rapides redoutés des bateliers[13], du moins jusqu'à la construction du barrage de Djerdap, achevé en 1972. C'est là, non loin de Turnu-Severin, qu'Evliyā dit avoir vu les vestiges du barrage de *Yanḳō* en période de basses eaux. Or, ce qu'il vit était bien réel, mais d'une toute autre nature : il s'agissait des vestiges, alors visibles en période de basses eaux, du fameux pont construit en 105 par Apollodore de Damas sur l'ordre de Trajan lors de la campagne de Dacie[14]. Même les canalisations évoquées sans davantage de précisions par Evliyā ne relèvent pas de la pure imagination : lors des travaux de construction du barrage actuel, des vestiges de tunnels et autres constructions attribuées au même Apollodore ont été mis au jour[15]. Donc, comme c'est souvent le cas, nous voyons Evliyā développer un récit extraordinaire à partir de données concrètes dont la réalité était aisément vérifiable et qui pouvaient donner à son récit un aspect de véracité auprès du lecteur.

Force est de constater que les fleuves, les rivières et la batellerie se placent nettement en dehors du monde mental d'Evliyā Çelebī et, davan-

11 Avec les moyens de notre temps, un canal reliant Cernavodă, sur le Danube, à Constanța a pu être réalisé. Celui de l'architecte bulgare Marko Stoianov, qui irait de Ruse à Varna, est à l'étude depuis quelques dizaines d'années. Actuellement, Russes et Kazakhs envisagent un ambitieux projet : un canal reliant la mer Noire à la mer Caspienne.

12 Plus précisément, le Danube s'y fraie un passage, parfois bordé de hautes falaises, entre le sud de la chaîne des Carpates et le nord-ouest de celle des Balkans.

13 Ce qu'Evliyā appelle *gird-āb* (‹ tourbillon ›).

14 Ce pont, long de 1.135 m, haut de 45 m et large de 20 m, permettait à l'armée romaine de passer de Mésie en Dacie, conquise par Trajan.

15 Jaroslav Šašel, « Trajan's Canal at the Iron Gate », in : *The Journal of Roman Studies* 63 (1973), 80–5.

tage encore, de celui de ses contemporains ottomans qui n'avaient pas voyagé aussi loin que lui. En effet, il faut aller bien loin d'Istanbul pour trouver des voies navigables de quelque importance : Danube, Euphrate, Tigre, Nil, sans parler des grands tributaires de la mer Noire dont seuls les hommes de garnison d'*Özi* (Očakov) ou d'*Azaḳ* (Azov) devaient avoir quelque idée à cette époque.

Chaque fois qu'il est témoin de quelque chose extraordinaire, Evliyā ne manque pas d'évoquer son semblable, vu à l'occasion d'autres voyages. Dans les passages qui nous intéressent ici, il s'agit d'abord des Portes de Fer et autres barrages dont il dit avoir vu des exemples dans 18 royaumes. En fait, il n'en cite que huit[16]. Une autre série est celle des neuf « tourbillons » connus dans le monde[17].

En bref, Evliyā Çelebī donne ici une nouvelle fois l'exemple de ses qualités d'observateur puisqu'il note avec une relative précision les données qui lui étaient accessibles, mais aussi de son imagination hors du commun puisqu'il bâtit à partir de celles-ci de véritables mythologies pour le plus grand plaisir des auditeurs de son temps aussi bien que de ses lecteurs d'aujourd'hui.

16 Sept au total y compris une dont il ne donne pas le nom : Portes de Fer du Danube, d'Erġanī, de Cilicie, de Derbend (Demirkapı) sur la côte occidentale de la Caspienne, de Kâğıthane à Istanbul (voir nos « Charmes et dangers de la prairie de Kağıthane : Un exemple de récit fragmenté dans la relation de voyage d'Evliyâ Çelebî » (sous presse dans *Çekirge Budu : Robert Dankoff'a Armağan*, Ankara : Université de Bilkent) et, enfin, la première cataracte du Nil.

17 Ceux de l'océan Ambiant (*baḥr-i Muḥīṭ*), de la forteresse de *Ca'ber* sur l'Euphrate, de *Zebūn* sur le fleuve Oural (*Cayıḳ*), de *Heşdek* sur la Volga (*İdil*), de *Derbend-Demirkapı* sur la Caspienne, du détroit de la Jeune fille (*Ḳız Boġazı*) en mer Noire, de Nemrod sur le *Chatt al-Arab*, d'*İnlik* et de *Taḥtalu* sur le Danube.

[D I-1] cereyān-i nehr-i Tūna be-himmet-i Ḳrāl Yanvān[18]
[Canalisation du] cours du fleuve Danube par les soins du roi *Yanvān*

Yanvān Ḳrāl deryā-miṣāl cüyūş-i küffār ü ʿummālar ile nehr-i Tūnanuñ māh-i temmūzda tenezzülde olduġı maḥall üzerine gelüp İslām-bol ile Tūnanuñ ʿilm-i hendese üzre irtifāʿın alup Tūna sāḥilinde Feṯḥ-i İslām ḳalʿesi ḳurbinde Severīn ve Siverīn ḳalʿelerine ḳarīb maḥallin arżın ʿālī bulunup ol maḥallde Tūna kenārın ḫafr ėdüp niçe kerre yüz biñ ırġat ü bennālar ile nehr-i Tūnanuñ cereyānı üzre yararaḳ eyle turʿalar ḳazaraḳ Ferhādī külünkler ile kūh-i bālāları ḳıraraḳ derelere ḳanṭaralar iḥdāṯ ėderek İslām-bol ḳurbinde Āzātlı nām maḥalle Tūnayı getürdiler

Avec des armées immenses comme la mer, le roi *Yanvān* alla auprès du fleuve Danube au mois de juillet, alors que celui-ci était à l'étiage. Grâce à la science de la géométrie, il prit l'élévation [du pays] entre la Pleine d'Islam et le Danube. Il se trouva que sur la rive de celui-ci, à un endroit proche de la forteresse de Conquête de l'Islam (*Feṯḥ-i İslām*) et de celles de *Severīn* et de *Siverīn*, le terrain était plus élevé. Il y fit creuser la rive du Danube et fendre le cours de celui-ci par plusieurs centaines de milliers d'ouvriers et de contremaîtres. Ils creusèrent de tels canaux, rasèrent tant de hautes montagnes avec des pics comme celui de *Ferhād*[19] et

18 Ce passage du tome premier du *Seyāḥat-nāme* a été traduit de manière très abrégée par Joseph von Hammer, *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century by Evliyá Efendí*, 2 vols., vol. 1, Londres : Parbury & Allen, 1834, 8–9. Le texte du manuscrit de Vienne sur lequel s'appuie le savant historien de l'Empire ottoman comporte manifestement quelques différences par rapport à celui du Palais de Topkapı puisqu'on trouve ce paragraphe ainsi traduit : « King Yanván, wishing to provide water for the great city of Islámbűl, undertook to make a canal to it from the Danube. For that purpose he began to dig in the high road near the castles of Severin and Siverin, not far from the fortress of Fet'h-islám, on the bank of that river ; and by those means brought its waters to the place called Azád-lí, in the neighbourhood of Constantinople ». La version que nous présentons est, à l'évidence, beaucoup plus claire pour le lecteur. La forteresse de *Feṯḥ-i İslām* dont il va être question dans ce paragraphe avait été construite par Meḥmed II. sur une île du Danube, en aval de la Porte de Fer, cf. *EÇS*, vol. 7, 175f.

19 Personnage d'un roman très populaire en persan et en turc qui relate l'amour de Ferhād pour Şīrīn, épouse du roi Ḫosrow. Pour l'éloigner, ce dernier l'envoya tailler la montagne de Bīsotūn, près de Hamadan.

construisirent tant de ponts sur les vallées qu'ils amenèrent le Danube près de la Pleine d'Islam[20], à l'endroit appelé *Āzātlı*[21].

[D I-2] *andan nehr-i Tūna içre ʿaẕīm seng-i ḫārālar ile bir raṣīf-i Şeddādī binā ėdüp ol maḥalle bir demür ḳapu inşā ėtdiler ḥālā nehr-i Tūna tenezzülde olduḳda meẕkūr Demür Ḳapu ẓāhir olup ḥaḳīr ol semtlerde ehl-i ḥidmet iken meẕkūr demür ḳapuyı üç defʿa görmek vāḳiʿ olmuş-dur ḥālā ol cā-yi merḳūma Tūna Demür Ḳapusı dėrler Tūna keştibānları ol raṣīf seddde geldükde ḫavf ėdüp baʿżī gemilerüñ yüklerin çıḳarup gemiler sebük-bār olduḳda bī-bāk ū bī-pervā ol Demür Ḳapu maḥallinden ʿubūr ėderler*

Puis, avec de grands rochers bruts, ils édifièrent au milieu du fleuve Danube un puissant barrage digne de celui de *Şeddād*[22] et firent à cet endroit une Porte de Fer. À présent, lorsque le fleuve Danube est à l'étiage, la Porte de Fer susdite apparaît. Alors qu'il se trouvait en service dans ces parages, il est arrivé à l'humble [auteur que je suis] de voir à trois reprises la Porte de Fer susdite. À présent, on appelle l'endroit susdit Porte de Fer du Danube. Lorsque les bateliers du Danube arrivent à cette muraille, ils prennent peur. Certains débarquent les cargaisons de leurs bateaux et, lorsque ceux-ci sont allèges, ils passent sans crainte ni souci l'endroit de cette Porte de Fer.

[D I-3] *ve nehr-i Tūna içre bir sedd daḫi inşā ėdüp aña ḥālā Taḫtalu seddi dėrler her sene niçe keştīler bu sedde pārelenüp helāk olurlar*

[Yanvān] fit aussi édifier dans le fleuve Danube un autre barrage qu'on appelle à présent le barrage de *Taḫtalu*. Chaque année, beaucoup de bateaux sont mis en pièces par ce barrage et sombrent.

---

20 *İslām-bol*, étymologie fantaisiste d'İstanbul, toponyme qui dérive d'un jeu de mots à partir du grec *eis tin polin* (‹ je vais à la Ville ›).

21 Ou *Āzādlı* comme on le verra plus loin. D'après ce qu'en dit Evliyā, le village se trouvait non loin de Çatalca, actuellement chef-lieu de district de la Municipalité d'Istanbul. Nous ne trouvons le nom d'Azadlı dans aucune carte ni liste de toponymes depuis le début du XX^{e} siècle.

22 Şeddād fils de ʿĀd, présenté par le Coran comme un roi du Yémen tyrannique, constructeur de projets grandioses — notamment d'un barrage légendaire — et que son orgueil démesuré perdit finalement.

[D I-4] *baʿdehu Yanvān Ḳrāl ʿaṣrında nehr-i Tūna evvel-bahārda cūş ü ḫurūşa gelüp bu Demür Ḳapu seddine ve Taḫtalu seddine nehr-i Tūna bügenüp*[23] *turʿalar içre Demür Ḳapudan girüp tā İslām-bol içre Yeñi Baġçeden Aḳsarāγ maḥallesinden cereyān ėdüp İstiridye Ḳapusı ki ḥālā Lānḳa Ḳapusı-dur ol maḥallde nehr-i Tūna Aḳ Deñize munṣabb oldı*

Ensuite, un printemps du temps du roi *Yanvān*, le fleuve Danube entra en crue, forma un lac devant le barrage de la Porte de Fer et celui de *Taḫtalu*, pénétra dans la Porte de Fer par les canalisations, s'écoula à l'intérieur-même de la Pleine d'Islam par *Yeñi Baġçe* et le quartier d'*Aḳsarāγ*[24] et alla se jeter dans la mer Blanche à la porte des Huîtres *(İstiridye Ḳapusı)* qui est aujourd'hui la porte de *Lānḳa*[25].

[D I-5] *ol maḥallde İslām-bolı taʿmīr ėden Vezendō Ḳrāl Ḳudüs-i şerīf ziyāretinden geldükde ʿammīsi Ḳoca Yanvān Vezendō Ḳrālüñ istiḳbāline Üsküdār ṭarafına geçdükde Vezendō Ḳrāl ile mülāḳāt olup Vezendō eydür yā ʿammüm daʿvā-yi merd etdügin Tūna nehrin nice eyledüñ deyü suʾāl ėder der-ḥāl Yanvān ḳrālüm devletinde Tūna nehrin ʿavret gibi ṣaçından keşān-ber-keşān yedüp Maḳdōnya içinden ḥālā cereyān etmede dür deyü maġrūr ü mütekebbirāne cevāb ėdince bi-ʿamri 'llāhi taʿālā hem-ān Tūna nehri rücūʿ ėdüp cereyān etdügi yolları ḫarāb ėdüp ibtidā Varna ile Prāvadī ḳurbinde Dūna degirmenleri nām maḥallden depüp bir bir ʿayn-i ʿaẓīm ẓāhir olup ḥālā ʿaẓīm ʿāṣī-ābları deverān ėdüp cümle Dōbruca halḳı anda gendüm-i daḳīḳ ḥāṣıl ėderler Dūna degirmenleri deyü meşhūr-i āfāḳ-dur*

Lorsque le roi *Vezendō*, qui restaura la Pleine d'Islam, revint du pèlerinage de Jérusalem de noble illustration, son oncle *Yanvān* le Vieux vint

23 Cf. Robert Dankoff, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*, (Yapı Kredi Yayınları ; 2742), Istanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2008 (= *EÇSOS*), 78 : « göllenmek, bentle göllendirilmek ».

24 Le quartier de Yenibahçe est la vaste zone plane qui s'étend à l'intérieur de la ville à partir de la muraille byzantine, entre les portes de Topkapı et d'Edirne. Le quartier d'Aksaray et celui de Langa en sont le prolongement au sud jusqu'à la porte de Yenikapı, sur la rive de la mer de Marmara.

25 Von Hammer, *Narrative* fait de *Yanvān* l'acteur de ce détournement : « it was when that river overflowed in the spring, that king Yánván opened the iron gate and the barrier, to allow the stream to pass down to Islámbúl, where it discharges itself in the White Sea [...]. »

l'accueillir à *Üsküdār* et s'entretint avec lui. Le roi *Vezendō* lui demanda : « Eh mon oncle ! Tu as accompli une œuvre digne d'un héros ! Qu'as-tu donc fait au fleuve Danube ? » *Yanvān* répondit aussitôt en s'enorgueillissant et en se gonflant d'importance : « Pour la fortune de mon roi, j'ai tiré le fleuve Danube, bataillant comme on tire une femme par les cheveux et, à présent, il coule au milieu de *Maḳdônya* ! »[26]. Au même moment, par l'ordre de Dieu — qu'Il soit exalté ! — le fleuve Danube fit demi-tour, détruisant les canalisations par lesquelles il coulait. Il commença par détruire l'endroit appelé Moulins du Danube, près de Varna et de *Prāvadā*. De grandes sources apparurent une par une. À présent, de grands torrents y coulent[27] et tous les gens de la Dobroudja y récoltent du blé donnant de la farine fine. Les Moulins du Danube sont fameux dans tous les horizons.

[D I-6] *andan Tūnanuñ bir ʿaynı daḫi Ḳırḳkilīsä şehrine ḳarīb Yene ḳaṣabasında ve Buñar Ḥiṣār nām ḳalʿenüñ ḳayalarından ṭulūʿ ėtdi ve Tūnanuñ bir ḳolı daḫi Büyük Çekmece ve Küçük Cekmece buḥayrelerinden ṭulūʿ ėdüp baḫr-i Rūma maḫlūṭ oldı*

Puis une autre source du Danube jaillit des rochers de la forteresse appelée *Buñar Ḥiṣār*[28] dans la bourgade de *Yene* et proche de la ville de *Ḳırḳkilīsä*. Un autre bras du Danube surgit des lagunes de *Büyük Çekmece* et de *Küçük Çekmece*[29] et alla se jeter dans la mer de Roum[30].

---

26 Ibid. : « by the air, like a woman, into Mákedúnyah (Constantinople), through which it now runs ».

27 Ibid. : « bursting forth in a large fountain, at a place called Dóna-degirmánleri (the Mills of the Danube), between Várnah and Paravádí, where a mighty stream turns a great number of mills [...] ». *Maḳdōnya* est le nom qu'Evliyā donne à l'Istanbul de ces temps fabuleux.

28 Dans *Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu*, T. C. İçişleri Bakanlığı (ed.), (T. C. İçişleri Bakanlığı Yayınları ; II,2), Ankara : T. C. İçişleri Bakanlığı, 1946, 910, nous relevons un Pınarhisar, chef-lieu d'arrondissement dans le département de Kırklareli, en Thrace turque.

29 Ces deux lagunes, communiquent avec la mer de Marmara et se trouvent entre Istanbul et Silivri. Comme on le verra plus loin, Evliyā les qualifie indifféremment de lagunes (*buḥayre*), de lacs (*göl*) eu de baies (*ḫalīc*).

30 Autre nom qu'Evliyā applique fréquemment à la mer Méditerranée. Nous ne nous souvenons pas de l'avoir vu distinguer en particulier la mer de Marmara dans cet ensemble.

[D I-7] *ve bu taḳrīr etdügümüz maḥallerden cereyān ėden ʿayn-i zülāller Tūna nehrinden olduġına iṣbātumuz yoḳ-dur kim Tūna nehrinde ḥāṣıl olan mōruna balıġı ve mersīn balıġı ve uştuḳa ve çıḳa balıġı cümle Tūna nehrine mahṣūṣ iken meẕkūr ʿuyūnlardan ve Çekmece ḥalīçlerinden çıḳup ṣayyādlaruñ damına düşdügi ḥaḳīrüñ bir ḳaç kerre Çekmece buḥayresinde manẓūrı olmuş-dur*

Nous n'avons d'autre preuve du fait que les sources d'eau de jouvence coulant depuis les endroits que nous avons décrits viennent du fleuve Danube que [la présence de] l'huiron (*mōruna*)[31], de l'esturgeon (*mersīn*)[32], de l'*uştuḳa*[33] et du sterlet (*çıḳa*)[34], qu'on pêche dans le fleuve Danube et qui sont tous particuliers à celui-ci. On les pêche dans les sources susdites ainsi que dans les baies *(ḥalīc)* de *Çekmece*. L'humble [auteur] les a vus plusieurs fois dans les filets des pêcheurs dans la lagune de *Çekmece*.

[D I-8] *ve Yıldırım Ḫan Nīgebōlīyı ve Feṯḥ-i İslāmı feṯḥ ėdüp nehr-i Tūnanuñ İslām-bola cereyān etdügi eşnā-yi kelāmda yād olup Demür Ḳapudan ṣaman ve kömür döküp Dūna degirmenlerinden ve Buñar Ḥiṣārdan ve Çekmece göllerinden ṣaman ve kömür çıḳduġı Tuḥfe nām tevārīḫde masṭūr dur*

Yıldırım Ḫan[35] conquit Nicopolis (*Nīgebōlī*) et Conquête de l'Islam et il lui revint en mémoire que le fleuve Danube avait coulé dans la Pleine d'Islam. Il est écrit dans la chronique appelée *Tuḥfe* qu'à la Porte de Fer, on avait fait verser de la paille et du charbon de bois et que ceux-ci sortirent aux Moulins du Danube, à *Buñar Ḥiṣār* et dans les lacs de *Çekmece*.

31 Karekin Devedjian, *Pêche et pêcheries en Turquie*, Istanbul : Dette Publique Ottomane, 1926, 179f. : *mersīn mōrinası*.

32 Ibid., 177 : l'esturgeon commun (*aṣl mōrina*)

33 Selon *EÇSOS*, 232, ce terme désigne « une sorte de poisson d'eau douce ; poisson se trouvant dans le Danube », et doit être rapproché du bulgare *štuka* et du russe *ščuka*, « brochet ».

34 Devedjian, *Pêche*, 179 : ou *çoḳa balıġı* (acipenser ruthenus), ou *ḳara mersīn* (*EÇSOS*, 91).

35 Bāyezīd I[er] « la Foudre », souverain ottoman de 1389 à 1402, conquérant de vastes territoires dans les Balkans et en Anatolie occidentale. En 1396, il écrasa à Nicopolis (aujourd'hui Nikopol, en Bulgarie) une puissante coalition d'armées chrétiennes.

[D I-9] *Ḥattā duḫter-i Sulṭān Aḥmed Ḫan olan Fāṭıma Sulṭān-zāde Süleymān Beg ile İslām-bol ile Çatalca mā-beyninde Āzādlı nām ḳaryede evce ser çekmiş ḳayaları kūh-kenler naḳb ėdüp nehr-i Tūna niçe eyyām cereyān ėtdügi yerlerde ʿalāmetleri ẓāhir dür meşʿaller çeraġān ėdüp atlarumuz ile ol ġārlar içre bir sāʿat cānib-i şimāle gidüp temāşā ėtdük ammā kebūter ḳadar yarasa ḳuşlarınuñ keṣretinden ve bed rāʾiḥalarından rücūʿ ėdüp ṭaşraya çıḳduḳ eger selāṭīn-i Āl-i ʿOṣmān himmet ėtse sehel bahāne ile yine nehr-i Tūna Yeñi Bāġçe ve Aḳsarāy içinden cereyān etmek mümkin idi* wa 's-salām

Avec *Süleymān Beg*, fils de *Fāṭıma*, fille de *Sulṭān Aḥmed Ḫan*[36], nous examinions comme des tranche-montagnes les rochers élevant leurs têtes jusqu'au plus haut des cieux dans le village appelé *Āzādlı*, qui se trouve entre la Pleine d'Islam et *Çatalca*. À quelques endroits apparurent certains signes du fait que le fleuve Danube avait coulé là de nombreux jours. Munis de flambeaux, nous pénétrâmes à cheval dans ces grottes, marchâmes une heure en direction du nord et regardâmes [autour de nous], mais nous fîmes demi-tour à cause du nombre d'oiseaux-chauves-souris[37] gros comme des pigeons et de leur mauvaise odeur, et nous sortîmes. Si les sultans de la Maison d'Osman en prenaient le soin, au moindre prétexte, il serait possible de faire couler de nouveau le fleuve Danube à travers *Yenibahçe* et *Aksaray*. Le salut !

[D I-10] *baʿdehᵘ bu Tūnadan imdād olmayınca yine Vezendōn Ḳrāl İslāmbola ṣu getürdmek içün ṣu kemerleri cānibinden bir ʿayn-i zülāli ustād mühendislere māl-i firāvān bezl ėdüp ḳırḳ Çeşme kemerleri ile İslām-bola bir māᵘ ʾl-ḥayāt getürüp ḳırḳ Çeşmeden ġayrı üç biñ çeşme-i ḥayevān cereyān etdürüp İslām-bolı eyle maʿmūr ü ābādān ėtdi kim Yanḳō vezīri ḳanatōranuñ binā ėtdügi Yedi Ḳulle ḳalʿesinden tā Sarāy burnı ḳalʿesi rüknine gelince şāh-rāhuñ ṭarafeynine muraṣṣaʿ mīnā iskemleler üzre zer-ender-zere*

36 Née en 1602, Fāṭıma Sulṭān, fille d'Aḥmed Ier, fut mariée successivement sept fois à des pachas de haut rang. Malheureusement, Anthony D. Alderson, *The Structure of the Ottoman Dynasty*, Oxford: Clarendon Press, 1956, 97 et tableau XXXIV, ne dit rien des enfants qu'elle eut des uns ou des autres.

37 Evliyā n'avait jamais dû regarder une chauve-souris d'assez près, ou bien il répète sans examen critique ce qui se disait de son temps dans sa ville, sinon il n'aurait pas pris ce mammifère pour un oiseau.

müstaġraḳ olmuş ḳat-ender-ḳat kemer ḳuşaḳlı sipāh ḳulları selāma durup el baġlarlardı ve yüz biñ piyāde muraṣṣaʿ tāclı kemer-beste ḳullar daḫi öñi ṣıra ṣaf ṣaf olup gürūh gürūh alay ile ʿubūr ėderlerdi ve iki kerre yüz biñ esb-süvār ʿasker daḫi alay ėderlerdi tā bu mertebe kerr ü ferr ṣāḥibi zī-şān ḳrāl idi

Ensuite, ne trouvant pas de secours dans ce Danube et voulant amener de l'eau à la Pleine d'Islam, le roi *Vezendōn* consacra beaucoup de biens pour que des maîtres ingénieurs fassent venir par des aqueducs l'eau de sources de jouvence. Grâce aux aqueducs de *Ḳırḳçeşme*[38], il fit venir à la Pleine d'Islam une eau vivifiante. Outre celle de *Ḳırḳçeşme*, il fit couler trois mille fontaines vivifiantes et rendit la Pleine d'Islam si prospère et peuplée que, de *Yedikule* bâtie par *Ḳanatôra*, vizir de *Yanḳō*, jusqu'à la colonne de la forteresse de la pointe du Sérail, les deux côtés de la rue principale auraient été noyés dans les dorures au-dessus de chaises de cristal de roche incrustées, que des soldats décorés de ceintures de cuir ou d'étoffe se tenaient au garde-à-vous, mains croisées et que passaient en rangs cent mille fantassins coiffés de *tāc*[39] incrustés. Deux fois cent mille cavaliers défilaient également, tant [*Vezendōn*] était un roi glorieux, entouré de pompe et de magnificence.

[D II-1] der-beyān-i ʿacā'ib ü ġarā'ib-i gird-āb-i Demir Ḳapu[40]
Exposé du merveilleux et étrange tourbillon de la Porte de Fer

ġarīb maḫūf ve muḫāṭara cezīre yer dür Rūmda ʿArab ü ʿAcemde ve cemīʿī Freng keştibānları beyninde meşhūr-i āfāḳ bir Tūna nehri gird-ābı-dur

38 Littéralement « Quarante-Fontaines ». Le terme s'applique aussi bien à l'aqueduc de Valens qu'à un quartier hors des murailles d'Istanbul, au nord-ouest de la plaine de *Ḳâğıthane*, et qu'à celui, aujourd'hui transformé en jardins publics, qui s'étend au sud de l'aqueduc de Valens jusqu'au bâtiment de la Municipalité (Belediye), cf. Wolfgang Müller-Wiener, *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls : Byzantion, Konstaninupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*, Tübingen : Ernst Wasmuth, 1977, 275 & 515.

39 Adopté peu à peu par le turc dans le sens de « couronne » à la manière occidentale, ce terme désignait plutôt au temps d'Evliyā une coiffure royale du genre de celle des chahs d'Iran ou de celle de certains moines tibétains ou mongols.

40 *EÇS*, vol. 7, 172–5.

C'est un endroit insulaire étrangement effrayant et dangereux. C'est un tourbillon du fleuve Danube qui est connu dans tous les horizons par tous les bateliers des pays de Roum, des Arabes, des Persans et des Francs.

[D II-2] *bu kemter aḥḳarü 'l-'ibād otuz altı yılda eḳālim-i seb'a seyāḥat ėtme ḥiṣṣemend olup on sekiz pādişāhlıḳ ve ḳrāllıḳ vilāyetlerde [...] 'aded derbend-i Calender-miṣāl demür ḳapular gördüm evvelā ibtidā Diyār Bekir eyāletinde nehr-i Şaṭṭ başı ḳurbinde Erġanī ḳal'esi ile Çınārlı Dere mā-beynninde İskender Şaṭṭ cereyān etsün deyü ḳayaları kesdügi Erġanī Demür Ḳapusı dėrler*

En trente-six années, cet insignifiant [auteur que je suis], le plus humble des serviteurs, a voyagé dans les Sept Climats et a vu [...] portes de fer, défilés semblables à celui de *Calender*, dans dix-huit empires et royaumes. D'abord, ce qu'on appelle la Porte de Fer d'*Erġanī*[41], dans la province du *Diyār Bekir* près de la source du fleuve *Şaṭṭ*[42], entre la forteresse d'*Erġanī* et *Çınārlı Dere*[43], rocher qu'Alexandre a fendu pour que le *Şaṭṭ* puisse s'écouler.

[D II-3] *bir Demür Ḳapu daḫi Misīs ḳal'esinden öte [...] [...] giderken derbend-i Calender gibi Demür Ḳapu dur biri de [...][...] maḥallde rāh-i maşaḳḳat Demür Ḳapu dur biri daḫi Şīrvān ve Şemāhī ḳal'eleri ile Dağıstān pādişāhınuñ Tarḫū nām ülkesi ḳurbinde baḥr-i Ḫarez kenārında İskender-i Ẕū 'l-Ḳarneyn binā ėtdügi Demür Ḳapu dur kim 'Arab tevārīḫlerinde aña Bābü 'l-ebvāb dėrler sene [...] ta'rīḫinde Āl-i 'Oṣmān elinden bir ḥīle ile 'Acem alup ḥālā dest-i 'Acemde bir ḳal'e-i Demür Ḳapu dur ḥaḳḳā ol daḫi ṣarp demür ḳapu dur*

Une autre Porte de Fer est un défilé semblable à celui de *Calender*, qui se trouve au-delà de la forteresse de *Misis*[44] quand on va à [...][...]. Une autre est la Porte de Fer de [...], route difficile à l'endroit appelé [...]. Une autre est la Porte de Fer bâtie par Alexandre le Bicornu au bord de la mer Cas-

41 Aujourd'hui chef-lieu d'arrondissement dans le département de Diyarbakır.

42 L'Euphrate dont les deux bras supérieurs confluent à la bourgade de Keban, au nord-ouest d'Erġanī.

43 Nous ne trouvons aucune localité de ce nom dans la région d'Erġanī.

44 Forteresse située à 28 km au sud-est d'Adana par la route actuelle.

pienne[45] (*baḥr-i Ḫarez*) en même temps que les forteresses de Chirvan et de *Şemāhī* et près de celle qu'on appelle *Tarḫū*, dans le pays de l'empereur du Daghestan. Dans leurs chroniques, les Arabes l'appellent la Porte des Portes *(Bābü 'l-ebvāb)*. À la date de l'année [...], les Persans l'ont prise par ruse des mains de la Maison d'Osman et c'est une forteresse de la Porte de Fer qui se trouve à présent aux mains des Persans. Il est vrai que celle-ci aussi est une Porte de Fer dont l'accès est difficile.

[D II-4] *biri daḫi niçe kerre ʿubūr ėdüp ḥālā şimdi bu māh içinde güẕer ėtdügümüz Erdel vilāyeti Demür Ḳapusı bu daḫi melʿūn memerr-i nās-i menḥūs Demür Ḳapu dur biri daḫi İslām-bolda Kāġız-ḫāne nehri üzre muṭalsem Demür Ḳapu dur niçe biñ daḫme-güşā olam diyen ādemler bu Kāġız-ḫāne nehri Demür Ḳapusında helāk olmuşlar dur*

Par une autre aussi nous sommes passés de nombreuses fois : c'est la Porte de Fer de Transylvanie par laquelle nous sommes passé au cours de ce mois-ci. Celle-ci aussi est la Porte de Fer, passage maudit qu'empruntent des gens de mauvais augure. Une autre aussi est la Porte de Fer dotée de talismans, sur la rivière de *Ḳaġız-ḫāne* (*Kağıthane*), dans la Pleine d'Islam. Quelques milliers de gens périraient dans ces Portes de Fer sur la rivière de *Ḳaġız-ḫāne* en demandant que la tombe s'ouvre devant eux.

[D II-5] *bir Demür Ḳapu daḫi vilāyet-i Mıṣırdan dehlīz-i Ḥabeş olan İsvān vilāyetine giderken nehr-i Nīl içinde yedi şülāl boġazlarından bir-inde bir demür ḳapu var dur andan daḫi bir gemi yüki-ile selāmet geçmek iḫtimāli yoḳ-dur niçe gemilerüñ yüklerin boşaldup ʿubūr ėderler ġāyet muḫālif der-bend-i Calender dür*

Une autre Porte de Fer est celle qui se trouve sur le Nil, lorsqu'on va du pays d'Égypte à celui d'Assouan qui est l'entrée de l'Abyssinie, et qui est composée de sept détroits en cascade. Sur l'un de ceux-ci, il y a une porte de fer. Par ici non plus aucun bateau ne peut passer sain et sauf avec sa cargaison. De nombreux bateaux déchargent la leur et passent.

45 Derbend, dans le Daghestan actuel. Elle est bâtie sur un terrain exigu, resserré entre les derniers contreforts orientaux du Caucase et la mer Caspienne.

C'est une gorge semblable à celle de *Calender* et qui est extrêmement difficile à passer.

[D II-6] *ger-çî bu meẕkūr Demür Ḳapularında ḥālā demür ḳapular yoḳ-dur ancaḳ İskender-i Ẕū 'l-Ḳarneyn bu demür ḳapuları binā ėtdükden berü ḥażret-i Risālet velādetinden 882 sene muḳaddem binā olunmuş demür ḳapular dur kim ḳapuları yoḳ ammā eṣer-i bināları āşikāre dür*

Bien qu'il n'y ait plus à présent de portes de fer à la Porte de Fer susdite, ce sont des Portes de Fer sans portes de fer qui ont été construites par Alexandre le Bicornu 882 années avant la naissance de Monseigneur de la Révélation. Elles n'ont pas de portes, mais les vestiges de ses bâtiments sont visibles.

[D II-7] *ammā zikri sebḳat ėden demür ḳapulardan eşedd-i ʿuḳūbet çekecek bir Tūna Demür Ḳapusı-dur kim be-her sene niçe yüz pāre gemi ve niçe biñ ādem helāk olur el-ḥāṣıl Şaṭṭü 'l-ʿArab nehrindeki sedd-i Nemrūddan eşedd bu Tūna Demür Ḳapusı-dur ammā bu Demür Ḳapuyı İskender-i Ẕū 'l-Ḳarneyn binā ėtmemiş-dür*

Mais de ces Portes de Fer mentionnées plus haut, ce sont celles du Danube qui infligent les tourments les plus rigoureux. Chaque année, plusieurs centaines de bateaux et plusieurs milliers d'hommes y périssent. En bref, cette Porte de Fer du Danube est plus dure que le barrage de Nemrod qui est sur le Chatt al-Arab. Mais ce n'est pas Alexandre le Bicornu qui aurait bâti cette Porte de Fer-ci.

[D II-8] Tūna Demür Ḳapusı bānīsi eşkāl-i bināsı ve ṭarzın beyān ėder
Lequel expose le bâtisseur, la forme du bâtiment et l'aspect de la Porte de Fer du Danube

evvelā bu Demür Ḳapu nām yerde cereyān ėden nehr-i Tūnanuñ içinde ṣıra ṣıra ḥammām ḳubbesi ḳadar iri ṭaşlar var dur ḥattā nehr-i Tūna māh-i temmūzda az olduġı maḥallde daʿvā-yi merd ile şeh-bāz ve merdāne fetā yigitler ṭaşdan ṭaşa ṣıçrayup pertāb ėderek berüden öteye ve öteden berü cānibe-dek geçmek mümkin-dür lākin her zamān ol büyük ṭaşlar görünmez meger Tūna pek tenezzülde ola anuñ içün bu ṭaşlar sebebi-ile niçe gemiler helāk olur ammā ḳaçan kim Tūna ṭaşup ṭuġyān üzre gelüp aḳsa mezkūr ṭaşlar ṣuya ġarḳ olup cümle gemiler selāmet-le geçmege başlar ammā yine ḫavf ėderler

Tout d'abord, dans le fleuve Danube qui coule à cet endroit appelé Porte de Fer, il y a d'énormes rochers alignés de la taille d'une coupole de hammam. Au mois de juillet, lorsque le fleuve Danube est à l'étiage, il est possible pour de jeunes preux virils et semblables à des faucons de sauter d'un rocher à l'autre dans un jeu digne de vrais hommes et de passer de cette rive-ci à celle-là et de celle-là à celle-ci[46]. Mais ces grands rochers ne sont pas toujours visibles. C'est pour cela que, lorsque le niveau du Danube est au plus bas, beaucoup de bateaux périssent. Mais chaque fois que le Danube est en crue et coule avec violence, les rochers susdits sont noyés par les eaux et tous les bateaux commencent à passer en toute sécurité. Mais ils ont toujours peur.

[D II-9] *bu gird-āb-i ʿaḳabeyi ʿubūr ėden gemiler eger aşaġıda eger yuḳaruda her Tūna transa gemileri biñer ādem giderler mefret gemiler dür Allāhuma ʿāfinā baʿżī gemiler ṭaşlara urup yā-ḫᵛud yedek ipleri ḳırılup bir kenāra gemi urup gemi ve ādemleri cümle helāk olurlar anuñ içün niçe vehhām tüccārlar gemilerinden çıḳup sehel ḳaradan gidüp gemiler gird-ābdan ḫalāṣ olunca yine gemilerine girürler*

46 Ces rochers sont, en réalité, les piles du pont de Trajan, espacées de 53 mètres.

Chacun des bateaux *transa*[47] qui passent ce tourbillon plein de tourments, soit vers l'aval, soit vers l'amont, est énorme et transporte un millier de personnes. Dieu nous en garde ! Certains bateaux heurtent les rochers ou brisent leurs aussières, vont heurter l'une des rives et périssent avec tous ceux qui sont à bord. C'est la raison pour laquelle certains marchands prévoyants débarquent, vont simplement par voie de terre et embarquent de nouveau lorsque le bateau est sauvé du tourbillon.

[D II-10] *ve bu gird-āb maḥallinde Tūnanuñ feryād ü fiġān ṣā'iḳa-veş gürüldüsine Benī Ādem ṭaḳat getüremeyüp gürlemesi bir ḳonaḳ yerden istimā' olunur bu maḥallden aşaġı gemiler giderken berg-i ḥātif gibi giderler yuḳaru giden gemiler bu 'aḳabe maḥallinden aşaġıda cümle yüklerinüñ nışfların boşaldup cümle esbābları 'arabalara ve ufaḳ ḳayıḳ-lara taḥmīl ėdüp Demür Ḳapudan yuḳaruda yükleri ṭaġlar gibi andan gemileri Demür Ḳapudan yuḳaru her gemi ḳalın palamārlar ile biñer biñ beşer yüz ādemler boş gemileri derd-i belā ile Allāh Allāh deyerek çeküp Demür Ḳapudan yuḳaruda yine beş altı günde yüklerin gemilere doldurup her-kes murād ü merāmları olan vilāyetlere giderler*

À l'endroit de ce tourbillon, le fils d'Adam ne peut supporter le bruit du Danube, semblable à celui du tonnerre et dont le vacarme s'entend à une étape de distance. Lorsque les bateaux naviguent en aval de cet endroit, ils vont comme une feuille hurlante. Ceux qui vont vers l'amont déchargent en aval de cet endroit plein de tourments la moitié de leurs cargaisons, chargent toutes leurs affaires sur des chariots ou de petites barques et transportent leurs chargements hauts comme des montagnes en amont de la Porte de Fer, puis au-delà, chaque bateau allège étant muni d'épaisses aussières, il est tiré par mille ou mille cinq cents hommes qui, gémissant sous le poids de la calamité, ahanent en disant *Allāh Allāh* ! À cinq ou six jours en amont de la Porte de Fer, ils chargent les cargaisons sur les bateaux et chacun va dans le pays qu'il veut.

[D II-11] *bu maḥallden gemileri geçürür başḳa ustād ādemler var dur kim bu gird-ābuñ aḥvāline ṭaş-be-ṭaş egri bügri mahūf ü muḫāṭara yer-lerin bilüp*

47 James W. Redhouse, *A Turkish and English Lexicon*, Istanbul: H. Mateossian, 1921, 527 : « tırânsî: A kind of boat used on the lower Danube ».

gemileri selāmet geçürmege der-ʿuhde ėdüp geçürüler ekṣeriyyā bu gemileri bu ḫaṭarnāk yerden geçürüp ḳulaġuz olan ādemler Mōra Hafsalı ve Dırınḳova ḳaṣaba ādemleri-dür her gemiden gemisine göre beşer yüz ve ikişer yüz ġurūş alup gemileri eger gemilere bir żarar olursa şerʿen ol ādemlere gemilerüñ bahāsını ödedürler

À partir de cet endroit par lequel on fait passer les bateaux, il y a d'autres maîtres[-pilotes] qui connaissent ce qui concerne ce tourbillon rocher par rocher, tout ce qui y est tordu, effrayant ou dangereux, qui s'engagent à faire passer les bateaux en toute sécurité et qui les font passer. Dans la plupart des cas, ces pilotes qui font passer les bateaux par ces endroits périlleux sont des habitants des bourgades de *Mōra Hafsalı* et de *Dırınḳova*. Selon le type du bateau, ils prennent pour celui-ci cinq cents ou deux cents piastres. Si un dommage survient au navire, on leur fait payer le prix du bateau, conformément à la Loi canonique.

[D II-12] *el-ḥāṣıl baḥr-i Muḥīṭde gird-āb-i Ōḳyānūs ve nehr-i Murāddaki Caʿber ḳalʿesi boġazı ve nehr-i Cayıḳda Masḳovuñ Zebūn ḳalʿesi boġazı ve nehr-i Edilde yine Masḳovuñ Heşdek ḳalʿesi gird-ābı ve baḥr-i Ḫarezde Demir Ḳapu ḳalʿesi boġazı ve Ḳara Deñizüñ Ḳız boġazı ve nehr-i Şaṭṭü 'l-ʿArab üzre Nemrūd boġazı ve yine bu nehr-i Tūnada İnlik ḳalʿesi gird-ābı ve yine bu nehr-i Tūnada meẕkūr Taḫtalu gird-ābı cümle maḫūf ü muḫāṭara yerler dür ammā bu Demür Ḳapu boġazı Ōḳyānūs gird-ābından ziyāde azāb-i elīm ü berzāḫ-i bī-amān boġaz dur ammā Taḫtalu ve İnlik boġazaları gibi Yed-i Ḳudret boġazı degül-dür bu Demür Ḳapu boġazı yonma ṭaşdan ʿamelī boġaz dur*

En bref, il y a dans l'océan Ambiant (*baḥr-i Muḥīṭ*) le tourbillon de l'Océan (*Ōḳyānūs*) ; sur le fleuve *Murād*, le détroit de la forteresse de *Caʿber* ; sur le fleuve Oural (*Cayıḳ*), [celui de] la forteresse moscovite de *Zebūn* ; sur le fleuve Volga (*Edil*), le tourbillon de la forteresse de *Heşdek*, également aux Moscovites ; sur la mer Caspienne (*baḥr-i Ḫarez*), le détroit de la forteresse de la Porte de Fer ; sur la mer Noire, le détroit de la Jeune fille (*Ḳız boġazı*) ; sur le Chatt al-Arab, le détroit de Nemrod ; également sur ce fleuve Danube, le tourbillon de la forteresse d'*İnlik* ; toujours sur ce fleuve Danube, le tourbillon du susdit *Taḫtalu*. Tous sont des endroits effrayants et dangereux, mais le tourbillon de cette Porte de

Fer-ci est un détroit qui recèle davantage de tourments douloureux et de purgatoires sans merci que le tourbillon de l'Océan. Cependant, il n'est pas l'œuvre de la main de la Puissance Divine comme les détroits de *Taḫtalu* et d'*İnlik*. Ce détroit de la Porte de Fer est artificiel et fait de rochers taillés.

[D II-13] der beyān-i sebeb-i binā-yi gird-āb-i Demür Ḳapu
Exposé sur la cause de la construction du tourbillon de la Porte de Fer

bi-ḳavli mü'erriḫ-i ʿālem Yanvān-ı Yūnāniyān ki İslām-bolı binā ėden Yanḳō ibn Madyānuñ birāder-i kihteri-dür bu Yanvān üç yüz ḳırḳ altı sene muʿammer olup ʿaḳl-i Arastū ḥakīm bir ḳrāl-i ḍāll idi ammā kendü tevārīḫinde ḥażret-i Süleymān oġlı Melik Racʿīme īmān getürmişüm deyü yazmış netīce-i merām bu Yanvān Almān ve Erdel ve Çeh ū Leh ḳrālı olup Tūna sevāḥillerin çoḳ geşt ü güzār ėdüp cihān-bān bir ḥakīm ḳrāl idi ammā Melik Racʿīmden istimāʿ ėder kim babam ḥażret-i Süleymān Ḳudüs-i şerīfde mescid-i Aḳṣāyı ve Ṣaḫrātü llāhı ve Ḳudüs-i şerīfi eyle ʿamār eyledi deyü Melik Racʿīm Ḳudüs-i şerīf ʿimāretlerin taʿrīf ū tavṣīf ėdince hem-ān Yanvān Ḳrālüñ Ḳuds-i şerīfi ziyāret etmege gitmesi arzūları ḥareket ėdüp ḳaṭʿ-i menāzil ve ṭayy-ı merāḥil ėderek İslām-bol zemīninde olan Maḳdōnya şehrine gelüp ḳarındaşı Yanḳō ibn Madyāna buluşup görse kim İslām-bol ḳalʿesin etmege mübāşeret ėdüp

D'après ce que disent les chroniqueurs du monde entier, *Yanvān* le Grec était le frère cadet de *Yanḳō* fils de *Madyān* qui bâtit la Pleine d'Islam. Ce *Yanvān* vécut trois cent quarante-six années. C'était un roi perdu dans l'ignorance [de la Religion, mais] qui avait la raison d'Aristote. Toutefois, il aurait écrit dans sa propre chronique qu'il avait donné sa foi au roi Roboam (*Racʿīm*), fils de Monseigneur Salomon. En définitive, ce *Yanvān* devint le roi d'Allemagne, de Transylvanie, des Tchèques et des Polonais. Il parcourut souvent les rives du Danube et devint un sage roi régnant sur le monde. Mais il entendit le roi Roboam dire : « Mon père Monseigneur Salomon a si bien construit à Jérusalem la mosquée d'*Aḳṣā* et la Coupole du Rocher (*Ṣaḫrātü llāh*) ! » Lorsque le roi Roboam eut dit cela, le roi *Yanvān* se mit en route dans le désir de faire le pèlerinage de Jérusalem. En doublant les étapes, il parvint à la ville de

Maḳdōnya, qui est sur le territoire [actuel] de la Pleine d'Islam, y rencontra son frère *Yanḳō* fils de *Madyān* et vit que celui-ci avait commencé la construction de la forteresse de la Pleine d'Islam.

[D II-14] *bir ucı Sarāy burnında bir ucı ṭaraf-i cenūbda iki ḳonaḳ yer tā Silivrī şehrinde andan bir ucı cānib-i şimālde Terḳōz ḳalʿesinden Ḳara Deñizi kesüp Silīvrī ḳalʿesi dibinde Aḳ Deñize maḥlūṭ ėtmege dörd ḳat ḫandaḳlar kesmişler ve Terḳōzdan Ḳara Deñiz boġazı yerinden tā Ḳurşumlu Maḫzen burnına andan Ġalaṭa ve Ḳāsım Paşa ve Ḥāṣṣ Köyden Kāġız-ḫāne deresi üzre cisirler ile Ebū Enṣārī ḳapusı olan yerde dā'iren-mā-dār tamām ola deyü bu on ḳonaḳ yeri iḥāṭa ėder*

Elle enserrait un espace de dix étapes dont une extrémité était à la Pointe du Sérail et l'autre, à deux étapes au sud à la ville de *Silivrī*. En ville, on avait aménagé un quadruple fossé qui, du côté du nord, coupait la mer Noire à la hauteur de la forteresse de *Terḳōz* et, [au sud], allait se jeter dans la Méditerranée au pied de la forteresse de *Silivrī*. Depuis *Terḳōz*, il allait du détroit de la mer Noire à la pointe de *Ḳurşumlu Maḫzen*, puis à Galata, à *Ḳāsım Paşa*, à *Ḥāṣṣ Köy* et s'achevait à la porte d'*Ebū Enṣārī*[48] par les ponts de la vallée de *Kāğıthane*.

[D II-15] *ḳalʿe ḫandaḳlarınuñ yerlerin Yanvān Ḳrāl görüp ḳarındaşı Yanḳō ibn Madyāna eydür bre birāder ne ʿaceb ḫām sevdāya düşmüşsün bu ḳazduġuñ on ḳonaḳ iḥāṭa ėder ḫandaḳlar üzre ḳalʿe olmaḳ muḥāl-dür dėdükde Yanḳō ibn Madyān eydür in şā'a llāh ḫażret-i Süleymānuñ himmeti-ile oġlı Melik Racʿīm pādişāhumuzuñ duʿāsı berekātı-ile bu Maḳdōnya şehri eṭrāfına ben bir Maḳdōnya-yı kebīr ėderüm ki içinde biñ pāre muʿaẓẓam kend ola ve eṭrāfı üçer ḳat ḫandaḳ dīvār ola dėdükde*

Le roi *Yanvān* vit les endroits des fossés de la forteresse et dit à son frère le roi *Yanḳō* fils de *Madyān* : « Fi donc, frère ! Dans quelle étrange passion brutale serais-tu tombé ? Ce que tu as creusé entoure dix étapes ! Il est impossible qu'il y ait une forteresse au-dessus de tels fossés. » *Yanḳō* fils de *Madyān* dit alors : « Si Dieu le veut, par le zèle de Monseigneur Salomon et les bénédictions de la prière de son fils notre empereur Ro-

48 Le quartier d'Eyüp, sur la rive méridionale au fond de la Corne d'Or.

boam, je ferai autour de cette ville de *Maḳdōnya* une Grande-*Maḳdōnya* à l'intérieur de laquelle il y aura mille immenses villages et, tout autour, un triple fossé. »

[D II-16] *Yanvān Ḳrāl eydür be-hey birāder Melik Racʿīm pādişāhumuzdan bildügümüz ʿilm üzre yine bizüm Yūnāniyān pādişāhlarında Aleksāndıra yaʿnī İskender nām cihān-gīr bir ulu pādişāhumuz ḥażret-i Muḥammed geleceginden sekiz yüz seksen bir yıl evvel gelüp Ḳara Deñiz boġazın kesüp Ḳara Deñizi Aḳ Deñize aḳıdurken bu seng binā ėdecegüñ Maḳdōnya şehrin ve Ḳaydefāne ḳızı ḳrāle şehrin Ḳara Deñiz ṣuyı ḫarāb ėdecek-dür deyü Süleymān Nebī oġlı Racʿīm Ḳrāl efendīmden istimāʿ ėtdüm dėdükde*

Le roi *Yanvān* dit : « Hé, frère ! d'après la science que nous tenons de notre roi Roboam, l'un de nos empereurs grecs, *Aleksāndıra*, c'est-à-dire notre grand empereur conquérant du monde appelé Alexandre, viendra huit cent quatre-vingt-une années avant Monseigneur Muḥammed. Il tranchera le détroit de la mer Noire et fera couler celle-ci dans la mer Méditerranée[49]. Avec la construction de pierre que tu vas faire, l'eau de la mer Noire ruinera celle de la ville de *Maḳdōnya* et celle de la ville de sa fille, la reine *Ḳaydefāne*[50] ! C'est ce que nous avons entendu dire par notre maître le roi Roboam, fils du Prophète Salomon ! »

[D II-17] *Yanḳō ibn Madyān eydür belī ben de Racʿīm Ḳrālden ve babası Sūleymān Ḳrālden işitdüm ammā ben de muḳaddem taʾrīḫ ile Ḳara Deñizi Terḳōz ḳalʿesi yapacaġum boġazdan kesüp Azādlı derelerinden Ḳara Deñizi tā Silīvrī ḳalʿesi dibinde Aḳ Deñize ḳarışdurup bu ḳazduġum on ḳonaḳ iḥāṭa ėder ḳalʿe ėtsem gerek dėdükde*

Yanḳō fils de *Madyān* dit alors : « Oui, je l'ai entendu dire par le roi Roboam et par son père le roi Salomon. Mais, à une date antérieure, j'ai séparé par un détroit la mer Noire de la forteresse de *Terḳōz*. Par les vallées d'*Azādlı* et jusqu'au pied de la forteresse de *Silīvrī*, j'ai fait se mêler la mer Noire et la mer Blanche. Il faut que je fasse une forteresse qui englobe les dix étapes que j'ai creusées. »

49 Nous envisageons de publier le passage dans lequel Evliyā expose ce haut fait fabuleux.

50 Selon Evliyā, il s'agit d'une reine légendaire qui s'opposa à Alexandre.

[D II-18] *Yanvān Ḳrāl eydür imdi birāder Allāh ile ʿahdüm olsun ve Dāvud Nebī ḥaḳḳı-içün olsun sen bu cirmde ḳalʿe binā ėdüp itmām ėderseñ ben de Ḳudüsden gelüp bu ḳalʿe temeli āşikāre olduġın görem bu senüñ Maḳdōnyaya göre ben de Tūna nehrin bu senüñ ḳalʿeñ içinden aḳıdam deyü ʿahd ėdüp Ḳuds-i şerīfe gider*

Le roi *Yanvān* dit : « À présent, frère, Je m'engage devant Dieu ! Pour la vérité du Prophète David, si tu bâtis une forteresse sur cette surface et si tu parviens à l'achever, je viendrai de Jérusalem pour voir si les fondations en sont visibles. En considérant [la position de] ta *Maḳdōnya*, je ferai couler le fleuve Danube à travers ta forteresse ! » Il s'y engagea et partit à Jérusalem.

[D II-19] *hem-ān Yanḳō Ḳrāl benüm ḫayrātumda ḳarındaşum Yanvānuñ ḫayrātı olmasun deyü Istırānca ṭaġlarında olan cümle ṣuları İslām-bol içre aḳıtmaġa cidd ü cehd ü ihtimām ėdüp İslām-bol içinde Ḳırḳ Çeşme eñsesindeki aşaġı ḳat ṣu kemerlerin binā ėdüp bir yılda Ḳırḳ Çeşme ṣuların Eyyūb Sulṭān eñsesindeki ṭaġları delüp tā [...] günden berü İslām-bola ṣu getürür*

Aussitôt le roi *Yanḳō* dit : « Qu'il n'y ait point dans mon œuvre de bienfaisance celle de mon frère *Yanvān* ! », et il prit soin et déploya des efforts pour faire couler dans la Pleine d'Islam toutes les eaux se trouvant dans les montagnes d'*Iṣṭırānca*[51]. Dans la Pleine d'Islam, il construisit l'étage inférieur des aqueducs qui se trouvent à l'arrière de *Ḳırḳ Çeşme*. En une année, il fit fendre les montagnes qui se trouvent à l'arrière d'*Eyyūb Sulṭān* et, en [...] jours, il apporta à la Pleine d'Islam les eaux de *Ḳırḳ Çeşme*.

[D II-20] *baʿdehu Āl-i ʿOṣmāndan Sulṭān Süleymān ʿalayhi 'r-raḥmat wa-'l-ġufrān İslām-bol içre Ḳırḳ Çeşme ve Ebū 'l-feṯḥ ve Sulṭān Bāyezīd-i Velī ṣuları kifāyet ėtmedügin görüp İslām-boldan bir ḳonaḳ baʿīde Ḳara Deñiz ḳurbindeki ṭaġlarda olan ṣuları [...] günde ḥavż-i ʿaẓīmlere cemʿ ėdüp andan Miʿmār Sinān hendesesi ve anuñ kārı-ile İslām-bol içre gelince ṣu kemerlerin ḳat-ender-ḳat binā ėdüp Sulṭān Meḥemmed cāmiʿi ḥaremi ḳurbinden kemer-*

51 Cette chaîne d'altitude modeste s'étend du nord-ouest au sud-est dans la partie septentrionale de la Thrace turque.

leri geçürüp muḳaddemā binā olunan Yanḳō ibn Madyānuñ Ḳırḳ Çeşme yanındaki alçaḳ ve ḳara ṭaşlı kāfirī binā kemerler üzre birer ḳat kemerler binā ėdüp tā Bāb-i hümāyūn önünde terāzū ile Yeñi Sarāya ṣu girüp Orta Ḳapuda ḳuyulara dökülüp andan Bostāncı ocaġında dōllābcılar atlar ile ve ṣıġırlar ile ṣuları çeküp ḥarem-i ḥāṣṣ ve maṭbaḫ-i sulṭāniyye ve ḥelvā-ḫāne ve ekmek-ḫāne ve ıṣṭabl-i ʿantere ve iç-ġulām-i ḫāṣṣda ḥammām ve çeşmelere Süleymān Ḫan ṣuları taḳsīm etdirüp ḫayrāt-i ʿaẓīm ėdüp İslām-bol ḫalḳını saḳyy ėder bir pādişāh-i selef-i Āl-i ʿOṡmāna ve bir ḫāḳān-i rāy-i Hinde böyle ḫayrāt müyesser olmamış-dur

Ensuite, *Sulṭān Süleymān* de la Maison d'Osman — sur lui soient la miséricorde et le pardon ! — constata que, dans la Pleine d'Islam, les eaux de *Ḳırḳ Çeşme*, du Père la Victoire et de *Sulṭān Bāyezīd* le Saint ne suffisaient plus. En [...] jours, il rassembla dans de vastes réservoirs les eaux des montagnes proches de la mer Noire, à une étape de distance de la Pleine d'Islam Puis, grâce à la géométrie et au travail de *Miʿmār Sinān*[52], il fit construire des aqueducs les uns sur les autres, jusqu'à ce que les eaux parviennent à l'intérieur de la Pleine d'Islam. Il fit passer les aqueducs par les alentours de la cour intérieure de la mosquée de *Sulṭān Meḥemmed*. Sur les bâtiments bas en pierre noire qui avaient été construits auparavant, à la manière mécréante, par *Yanḳō* fils de *Madyān* et qui sont à côté de *Ḳırḳ Çeşme*, il fit construire aqueduc sur aqueduc jusqu'à ce que l'eau arrive, grâce à une balance de niveau, au Nouveau Sérail, devant la Porte Auguste. Elle se déversa dans les puits de la Porte du Milieu, puis, dans l'*ocaḳ* des *Bostāncı*, grâce à des norias mues par des chevaux et des bœufs. Les eaux de *Süleymān Ḫan* furent ensuite réparties entre le harem privé, la cuisine sultanienne, la pâtisserie, la boulangerie, l'écurie digne de celle de *ʿAntar*[53] et, dans la section des novices particuliers de l'Intérieur, les hammams et les fontaines. Il fit ainsi un acte d'immense bienfaisance et abreuva la population de la Pleine d'Islam. Il n'avait pas été accordé à un empereur antérieur à la Maison d'Osman ni à aucun khakan, à aucun radja de l'Inde d'accomplir un tel acte de bienfaisance.

52 Illustre architecte en chef de Soliman le Magnifique (1490–1588), bâtisseur, entre autres, de la mosquée Süleymaniye à Istanbul et de la Selimiye à Edirne.

53 Fils de Şaddād et héros d'une chanson de geste arabe très célèbre.

[D II-21] *ḥattā binā emīni ve miʿmār başı Sinān ibn ʿAbdü ʾl-Mennān aġalaruñ defterleri mūcebince Süleymān Ḫanuñ hem-ān bu ṣuyı ḫayrātına sekiz kerre yüz biñ ve toḳsan altı biñ üç yüz seksen üç filōrī maṣrūf gitmiş-dür ammā şimdiki ʿaṣruñ ḥesābınca iki biñ iki yüz ḳırḳ bir yük aḳçe olur ammā İslām-bol içre Yanḳō ibn Madyānuñ ṣu kemerleri üzre yeñi kemerler binā olunmasına üç biñ yüz aḳçe olurdı ammā Ḳırḳ Çeşme kemerlerin ve ṣu yolların daḫi taʿmîr ü termīm etmegi-ile üç biñ yüz aḳçe maṣrūf olmuş-dur deyü yazmışlar*

D'après les registres des aghas de *Sinān ibn ʿAbdu 'l-Mennān*[54], qui était son intendant des bâtiments et son architecte en chef, huit fois cent mille et quatre-vingt-seize mille trois cent quatre-vingt-trois *filōrī* furent même dépensés pour cette œuvre de bienfaisance de *Süleymān Ḫan*, ce qui correspond à deux mille deux cent quarante et une aspre selon le compte du temps d'à présent. Mais, à l'intérieur de la Pleine d'Islam, la construction de nouveaux aqueducs au-dessus de celui de *Yanḳō* fils de *Madyān* coûta trois mille cent aspres. Toutefois, il a dû être écrit que, pour la restauration des aqueducs et des canalisations de *Ḳırḳ Çeşme*, trois mille cent aspres auraient été dépensés.

[D II-22] *ḫulāṣa-i merām ve netīce-i kelām yine ṣadede rücūʿ ėdelüm çūn-ki Yanḳō ibn Madyān İslām-bol Maḳdōnya içre bu Ḳırḳ Çeşme ṣuyı kemerlerin binā ėdüp ibtidā Ḳırḳ Çeşme ṣuyı cereyān ėdüp cemīʿī bennā ve ırġat ʿummālar āb-i nāb-i Ḳırḳ Çeşmeyi nūş ėderek İslām-boluñ temellerin ḳaʿr-i zemīnden rū-yi arża berāber ėtdüklerinden mā-ʿadā bir ādem ḳaddi ʿālī vech-i arża sūr dīvārı çıḳduḳda ol maḥallerde Yanvān Ḳrāl Ḳuds-i şerīf ziyāretinde bār-ḫāne-i ʿaẓīmi-ile İslām-bola gelüp Yanḳō ibn Madyān ḳarındaşına buluşup görse kim İslām-bol ḳalʿesinüñ temelleri rū-yi arżdan bir iki ādem ḳaddi ʿālī olup altı kerre yüz biñ Benī Ādemüñ cidd ū ihtimāmları-ile elbette bu ḳalʿe vücūda gelecegin bilüp*

En bref, revenons à notre objectif. Car *Yanḳō* fils de *Madyān* construisit dans *Maḳdōnya* la Pleine d'Islam les aqueducs de cette rivière de *Ḳırḳ*

54 Étant issu du *devşirme*, levée périodique d'enfants chrétiens pour le service de l'État, Sinān ne pouvait donc avoir un père musulman. *ʿAbdü 'l-Mennān* est donc un nom de complaisance, comme *ʿAbdallāh*, employé le plus souvent dans les mêmes circonstances.

Çeşme. Au début, celle-ci coula et tous les contremaîtres et ouvriers firent leur nectar de l'eau pure de *Ḳırḳ Çeşme*. Lorsque les fondations de la Pleine d'Islam se furent élevées depuis les entrailles de la terre jusqu'au niveau du sol et que, en outre, une muraille de la hauteur d'un homme fut sortie de terre, le roi *Yanvān* revint de son pèlerinage de Jérusalem avec une immense caravane et arriva à la Pleine d'Islam. Il rencontra son frère *Yanḳō* fils de *Madyān* et vit que les fondations de la forteresse de la Pleine d'Islam s'élevaient à une ou deux hauteurs d'hommes au-dessus du sol et il sut que, grâce à l'effort et aux soins de six fois cent mille fils d'Adam, cette forteresse allait être réalisée.

[D II-23] *Yanvān Ḳrāl ḳarındaşı olan Yanḳō Ḳrāle eydür birāder Allāh mübārek eyleye yigirmi yılda bu ḳal'e itmām bulur ben daḫi 'ahd-i mīṣāḳum üzre Almān diyārlaruma varup 'ilm-i uṣṭurlāb ve 'ilm-i hendese ile Tūna ṣuyın senüñ Maḳdōnya şehri içre aḳıdayum dėdükde Yanḳō ḥicābından bizüm Ḳırḳ Çeşme ṣuyımuz kifāyet ėder diyemeyüp muḳayyed olmadı hemān Yanvān ḳarındaşı Yanḳō ile vedā'laşup İslām-boldan ḳaṭ'-i menāzil ve ṭayy-i merāḥil ėderek 'ilm-i hendese üzre Tūna ṣuyı İslām-bola gelecegi yolları şaḳūla*[55] *ve hevāyī terāzūlar ile irtifā' alaraḳ Tūna kenārında Siverīn ḳal'esine gelüp 'ilm-i hendese ile bilür kim bu nehr-i Tūna bu Siverīn ḳal'esinden İslām-bola gider zīrā ol maḥallüñ 'arżı İslām-bol 'arżından yedi 'arż bālā dur ammā 'āḳıbet-endīş ü dūr-bīn-fikir olan Yanvān Ḳrāl iḥtimāle ḥaml ėdüp bu Siverīn ḳal'esinden iki ḳonaḳ daḫi Tūna kenārı-ile yuḳaru bir az bālā daḫi gidüp sekizinci 'arż-i bālāda bu Demür Ḳapu maḥallinde yine 'ilm-i hendese üzre irtifā' alup bilür kim nehr-i Tūna İslām-bola baş aşaġı yıldırım gibi sür'at üzre cereyān ėder*

Le roi *Yanvān* dit à son frère le roi *Yanḳō :* « Frère ! Que Dieu bénisse ! Cette forteresse trouve son achèvement au terme de vingt années. Quant à moi, conformément à mon engagement, je pars dans mes pays d'Allemagne et, grâce à la science de l'astrolabe et à celle de la géométrie, je vais faire couler le fleuve Danube dans ta ville de *Maḳdōnya* ! » Mû par la pudeur, *Yanḳō* allait dire alors : « Notre eau de *Ḳırḳ Çeşme* suffit », mais aussitôt, *Yanvān* et son frère *Yanḳō* se firent leurs adieux. Doublant les étapes depuis la Pleine d'Islam, grâce à la science de la

55 *EÇSOS*, 214 : *sarkaç, pandül.*

géométrie et en utilisant le pendule et des balances de niveau aériennes, *Yanvān* prit la hauteur des canalisations par lesquelles le fleuve Danube viendrait à la Pleine d'Islam. Faisant cela, il arriva à la forteresse de *Siverīn*, au bord du Danube. Grâce à la science de la géométrie, il sut que ce fleuve Danube va à la Pleine d'Islam depuis cette forteresse de *Siverīn*; car le niveau de cet endroit est plus élevé que celui de la Pleine d'Islam de sept [degrés ?]. Mais le roi *Yanvān* qui était soucieux des conséquences et voyait à long terme se garda de cette éventualité et, en suivant la rive du Danube, il alla sur une hauteur à deux étapes en amont de cette forteresse de *Siverīn* et prit là le huitième [degré ?] en ce lieu de la Porte de Fer, grâce encore à la science de la géométrie. Il sut alors que le fleuve Danube coulerait vers la Pleine d'Islam, sens dessus dessous et à la vitesse de la foudre.

[D II-24] *hem-ān ol Almānuñ yedi ḳrāllıḳ yerinden ve Felemenk ve İsfāç ve Çeh ve Leh ve Tôt ve Ḳorōl ve Mācār ve Masḳov ve Rūs sōlṭāt-i menḥūsından on kerre yüz biñ ādem ʿummāl ve bennālar meʾkūlāt ū meşrūbātları-ile bu Tūna nehrinüñ eyyām-i temmūzda tenezzülde olduġı maḥalle gelüp ibtidā bu Demür Ḳapu nām maḥallde bir bāb-i cedīdi yapup andan içeri tā Vidīn ve Nīgebōlī ve Torvaḳutaran ṭaġların ve Ḳızanḳaya Balḳanların on kerre yüz biñ Benī Ādemi hendese ʿilmi üzre meẕkūr vilāyetler ṭaġlar delüp Ḳarnabāt ḳaṣabası eñsesine ṭaġları daḫi delüp niçe yerlerindeki derelere sedd-i Nemrūd kemerler yapup bir yılda Tūna ṣuyı yolları Iṣṭırānca ṭaġlarına daḫi ʿālī eñsesinde ḥālā ʿamār olan Ceyşli Köy bayırlarına andan İslām-bola bir merḥale ḳala yerde ḥālā Āzādlı nām maʿmūr ḳaryeye Tūna yolları gelüp andan aşaġı İslām-bola varınca yoḳuş aşaġı gitmesi āsān olup yolları rū-yi arża çıḳup Ṭaḳlalı Köy dėrler andan Tūna geçüp Ṭop Ḳapusı ile Edirne Kapusı mābeynindeki kirdesinden*[56] *aḳup ḳalʿenüñ dīvārındaki demür ḳafes-lerden İslām-boluñ iç ḥiṣārı olan ḥālā İslām-bol-dur andan Yeñi Bāġçe içinden Aḳ Sarāy deresinden Lānḳanuñ üç ʿaded ḳalʿesi ortasında Tūna cereyān ėdüp Aḳ Deñize ḳarışa deyü Yanḳō daḫi bu yollara İslām-bol ḳurbinde imdād ėdüp Tūna gelmesine Yanḳō muntaẓır olduġın ḳarındaşı olan Yanvāna ḫaber gönderür*

56 Ibid., 118 : *gird* : « *hisar* ».

Au mois de juillet, alors que le Danube était à l'étiage, dix fois cent mille ouvriers et contremaîtres arrivèrent des royaumes d'Allemagne, de Flandre, de Suède, du pays des Tchèques, de Pologne, de *Tōt*, de *Ḳorōl*, de Hongrie, et de Russie, ainsi que des soldats (*sōlṭāt*)[57] de mauvais augure, avec leurs vivres et leurs boissons. Au début, ils firent une nouvelle porte à cet endroit appelé Porte de Fer, puis deux fois cent mille fils d'Adam allèrent fendre en amont les montagnes de *Torvaḳutaran* et les Balkans de *Ḳızanḳaya* grâce à la science de la géométrie, cela jusqu'à Vidin et à Nicopolis. Ils fendirent aussi les montagnes qui se trouvent derrière la bourgade de *Ḳarnabāt* et firent plusieurs barrages semblables à celui de Nemrod dans beaucoup de vallées de ses environs. En une année, les eaux du Danube parvinrent aussi aux pentes de *Ceyşli Köy*, qui existe toujours à l'arrière des sommets des montagnes d'*Iṣṭırānca*. Puis, les eaux du Danube parvinrent au village prospère appelé *Āzādlı*, à une *merḥale* avant la Pleine d'Islam. En contrebas de là et jusqu'à celle-ci, aller par montées et descentes fut aisé et les canalisations débouchèrent au niveau du sol. Le Danube passa par ce qu'on appelle *Ṭaḳlalı Köy* et coula à travers la muraille entre *Ṭop Ḳapu* et la porte d'Edirne. À partir des grilles de fer de la muraille de la forteresse, la Pleine d'Islam d'aujourd'hui est la forteresse intérieure de la précédente. Puis le Danube coula à travers *Yeñi Bāġçe*, la vallée d'*Aḳsarāy* et au milieu des trois forteresses de *Lānḳa*, puis il se jeta dans la Méditerranée. *Yanḳō*, pour sa part, venait en aide à ces canalisations dans les environs de la Pleine d'Islam. Lorsqu'il vit que le Danube arrivait, il en envoya la nouvelle à son frère *Yanvān*.

[D II-25] *Yanvān daḫi Tūna ṣuyı İslām-bola ziyāde aḳsun deyü niçe kerre yüz biñ zeber-dest ādemlere nehr-i Tūna içine ḥammām ḳubbesi-miṣāl biri Demür Ḳapu öñünden tā ḳarşu İrşova ṭarafına varınca fīl-i Mengerūsī cüs̱s̱esi ḳadar ṭaşları Tūna içre bıraġup ṭaġlar yıġarlar Tūna ṣuyı öñü sedd olup bügenür*

Yanvān, quant à lui, voulut que l'eau du Danube coule en plus grande abondance dans la Pleine d'Islam. Pour cela, il envoya plusieurs fois cent mille hommes aux mains efficaces pour mettre et entasser comme

57 Ibid., 210 : *solṭaṭ*, « *asker* ».

des montagnes dans le fleuve Danube des rochers gros comme des coupoles de hammam et le corps de l'éléphant de *Mengerūsī* depuis la Porte de Fer jusqu'à la rive d'*İrşova*. Le devant du fleuve Danube fut muré et celui-ci forma un lac.

[D II-26] *ḥālā bu Demür Ḳapu öñündeki gird-āb olan yerdeki ṭaşlar Tūna içre Yanḳō ibn Madyānuñ ḳarındaşı tevārīh ṣāḥibi Yanvān Ḳrāl yıġduġın ve yine Yanvān kendi tevārīḫinde mufaṣṣal yazmış-dur ve Tūna yolların Demür Ḳapudan ol ḳazmış-dur ve İslām-bol ḳurbinde Yanḳō ibn Madyānuñ binā ėtdügi ḳırḳ çeşmelerine Yanvān Tūnayı aḳıtmaḳ içün bir yol daḥi ḳazmış-dur ba'de-zamān yedi yılda bu ṣu yolları tā Demür Ḳapudan İslāmbola varınca tamām olup*

Le roi *Yanvān* a écrit de manière détaillée dans sa chronique que c'est son frère *Yanḳō* fils de *Madyān* qui aurait amassé les rochers qui se trouvent à présent dans le Danube devant le tourbillon de cette Porte de Fer, que c'est lui aussi qui aurait créé les canalisations du Danube à partir de la Porte de Fer et que c'est lui-même, *Yanvān*, qui aurait creusé près de la Pleine d'Islam une autre canalisation pour faire couler l'eau du Danube vers les quarante fontaines que *Yanḳō* fils de *Madyān* avait construites. En sept années, ces canalisations furent achevées depuis la Porte de Fer jusqu'à la Pleine d'Islam.

[D II-27] *Yanvān Ḳrāl vezīrlerine eydür işte benüm 'ahdüme vefā ėdüp dīn-i Dāvud 'aşḳına bu ṣu yolların tamām ėtdüm işte ben Maḳdōnya şehrinde ḳarındaşum Yanḳō Ḳrāla giderüm siz Ḳızıl Yumurtanuñ ibtidā güni bu Demür Ḳapuda ḳurbanlar kesüp içine bir ḳaç ādemler enüp ṣuyı ḳoyı-vėrüñ deyü tenbīh ū te'kīd ėdüp andan Yanvān menāzil ḳaṭ' ėderek İslām-bola Ḳızıl Yumurtanuñ ibtidā güni girdükde meger vaḳt-i 'aṣr imiş Tūna nehrin işte Demür Ḳapuda 'alā 'ṣ-ṣabāḥ ḳoyı-vėrmişler*

Le roi *Yanvān* donna pour instructions réitérées à ses vizirs : « Voila, j'ai été fidèle à mon engagement et, pour l'amour de la religion de David, j'ai achevé les canalisations ! Voila que vais dans la ville de *Maḳdōnya*, auprès de mon frère le roi *Yanḳō*. Quant à vous, le premier jour de l'Œuf

Rouge[58], vous égorgerez des moutons de sacrifice à la Porte de Fer, mettrez quelques hommes [dans les peaux de ceux-ci] et laisserez l'eau couler. » Puis *Yanvān* doubla les étapes et arriva à la Pleine d'Islam le premier jour de l'Œuf Rouge. Lorsqu'il y fit son entrée, ce dut être comme le moment du siècle : voila qu'au matin, à la Porte de Fer, on avait laissé libre cours au fleuve Danube.

[D II-28] *bu maḥallde Yanvān Ḳrāl ḳarındaşı Yanḳōya buluşduḳda yā ḳarındaşum ḳani Tūna ṣuyı gelmedi yā deyince hem-ān Yanvān Ḳrāl maġrūr olup eydür bu ṣabāḥ Tūnayı Demür Ḳapudan ḳoyı-vėrdiler ḥālā ʿavret gibi ṣaçından sürüyüp getürmedeyüm ve köpek gibi arduma düşüp gelmede dür deyince hem-ān ḥikmet-i Ḫudā nehr-i Tūna İslām-bol ḳurbinde Āzādlı köyi deresinden yoḳuş aşaġı İslām-bola aḳarken bi-ʿamri Ḥayyi Ḳādir nehr-i Tūna gerüye dönüp bir ḳolı Büyük Çekmece ve bir ḳolı Küçük Çekmece ḳaynayup Tūna ṣuyı deryā gibi çıḳup göl olup deryāya maḫlūṭ olup deryā daḫi buḥaylere ḳarışur*

Lorsque le roi *Yanvān* rencontra à cet endroit son frère *Yanḳō*, celui-ci lui dit : « Eh mon frère ! l'eau du Danube n'est pas arrivée ! » Aussitôt, le roi *Yanvān* s'enfla d'orgueil et dit : « Ce matin, on a lâché le Danube à la Porte de Fer. À présent, je suis en train de l'apporter de même qu'on tire une femme par les cheveux, il me suit comme un chien ! » À peine eut-il dit cela que, par un décret secret de Dieu, le fleuve Danube, alors qu'il coulait vers la Pleine d'Islam, passant par des endroits tout en montées et en descentes dans la vallée du village d'*Āzādlı*, proche de la Pleine d'Islam, par un ordre du Vivificateur Tout-Puissant, le fleuve Danube fit demi-tour, l'un de ses bras s'écoula à *Büyük Çekmece*, l'autre à *Küçük Çekmece*, le fleuve Danube s'enfla comme la mer, forma un lac, se jeta dans la mer et celle-ci se mêla aux lagunes.

[D II-29] *ḥālā Çekmece göller aṣlı nehr-i Tūna dur kim sene [...] taʾrīḫinde cülūs-i İbrāhīm Ḫan güninde Büyük Çekmece gölinde Tūna balıḳlarından bir mōrina balıġı çıḳup Ṭop Ḳapulı Muṣṭafā Aġa ol balıġı Ḳara Muṣṭafā*

58 Le jour de Pâques selon le calendrier julien. Des oeufs décorés, symboles de résurrection et de vie, sont traditionnellement offerts à cette occasion dans le monde orthodoxe. Il faut rappeler que *ḳızıl*, « rouge » a également le sens de « couleur de l'or », qui serait préférable ici.

Paşaya ol daḫi Sulṭān İbrāhīme getürür ibtidā İbrāhīm Ḫan taḫta cülūs ėtdükde Tūnanuñ mōrina balıġın yeyüp Diyār Bekrüñ içindeki Hamrevāt ṣuyın ulaḳlar getürmişlerdi İbrāhīm Ḫana müyesser olup balıḳ yeyüp Hamrevāt içmiş-dür ḥālā yine Çekmece göllerinde Tūnanuñ çıḳa ve uştuḳa ve ṣōm balıḳları çıḳar

À présent, l'origine des lacs de *Çekmece* est le fleuve Danube. À la date de l'année [...], le jour de l'avènement d'*İbrāhīm Ḫan*[59], on pêcha dans le lac de *Büyük Çekmece* une *mōrina*, qui est un poisson du Danube. *Ṭop Ḳapulı Muṣṭafā Aġa* l'apporta à *Ḳara Muṣṭafā Paşa* et celui-ci l'apporta à son tour à *Sulṭān İbrāhīm*. Le jour de son avènement, celui-ci aurait ainsi mangé de la *mōrina* du Danube. De la rivière *Hamrevāt*, qui est dans le *Diyār Bekir*, des courriers lui auraient apporté de l'eau et il fut ainsi accordé à *İbrāhīm Ḫan* de manger du poisson et de boire de l'eau de *Hamrevāt*. Dans les lacs de *Çekmece*, on trouve toujours des *çıḳa*, des *uştuḳa* et des saumons (*ṣōm*)[60].

[D II-30] *ve daḫi nehr-i Tūnanuñ bir fırḳası daḫi Ḳara Deñiz sāḥilinde Vārna ḳal'esi ḳurbinde Devne degirmenleri ṣuyı Tūnadan-dur*

Un autre bras du fleuve Danube est celui des moulins de *Devne*, près de la forteresse de Varna, sur la côte de la mer Noire.

[D II-31] *ve bir ḳolı daḫi Ḳırḳ Kilīsä şehri ḳurbinde Yeñe Ḥiṣārda ve Bıñar Ḥiṣārda çıḳar zīrā anlarda daḫi ba'żī zamān Tūna balıḳları çıḳar deyü iḫtiyārlar naḳl ėtdiler*

Un autre bras encore surgit à *Yeñe Ḥiṣār* et à *Bıñar Ḥiṣār*, près de la ville de *Ḳırḳ Ḳilīsä*, car les vieillards rapportent qu'on y trouve parfois des poissons du Danube.

59 Précisément le 9 février 1640.

60 Devedjian, *Pêche*, 185f. : « La légende dit que c'est grâce au Saumon qu'on a découvert la communication souterraine entre la mer Caspienne et la mer Noire. Il paraît que dans l'antiquité on attachait à la queue des Saumons, capturés spécialement pour le service des souverains orientaux, des anneaux marqués d'or et d'argent et qu'on les remettait, vivants, dans l'eau ; c'est en repêchant ces poissons dans la mer Noire que cette découverte aurait eu lieu. »

[D II-32] *ḥattā bu ḥaḳīr bir kerre Fāṭıma Sulṭān-zāde Süleymān Beg-i merḥūm ile ḳırḳ elli kişi olup beş on dāne meşʿaller ve niçe fānūslar ve niçe şemʿ-i rīḥlar yaḳup Āzādlı köyindeki Tūna cereyān ėden maġāralara girüp bir sāʿat kāmil gidüp maġāralaruñ ḳayalarında dörder beşer ādem ḳaddi bālā ḳayalarda nehr-i Tūnanuñ çamurlu ṣuları cereyān ėtdüginüñ ʿalāmetlerin görüp ḥālā manẓūr-i ʿālemiyān-dur daḫi ileri gitmek murād ėdindük ammā çaylaḳ ve güvercin ḳadar yarasa ḳuşları çehrelerümüze ḳanātları-ile urup cümlemüzüñ esbābları yarasa ḳuşı necāṣetinden rūsvāy olup gerüye döndük*

Une fois, cet humble [auteur] alla même avec *Süleymān Beg*, fils de *Fāṭıma Sulṭān*, objet de la Miséricorde et quarante à cinquante personnes allumer cinq ou dix flambeaux, quelques lanternes et des chandelles, et nous pénétrâmes dans les grottes du village d'*Āzādlı* où avait coulé le Danube. Nous marchâmes une heure entière et vîmes sur les rochers des grottes, à quatre ou cinq hauteurs d'homme, les traces du fait que les eaux boueuses du fleuve Danube y avaient coulé. À présent, elles s'offrent aux regards des gens du monde entier. Nous voulions aller plus en avant, mais des oiseaux chauve-souris gros comme des milans et des pigeons frappèrent nos visages avec leurs ailes, nos affaires à tous furent souillées par les déjections des oiseaux chauve-souris et nous fîmes demi-tour.

[D II-33] *ve daḫi bu ḥaḳīr-i kemter faḳīr sene 1061 taʾrīḫinde efendīmüz Melek Aḥmed Paşa ṣadāret-i mühürden maʿzūl olduḳda Özi eyāleti iḥsān olunup Rūsçuḳ nām ḳalʿeden bu ḳulını Vidīn nāẓırı muḥāsebesin görmege gönderdükde sevāḥil-i nehr-i Tūnada niçe kerre seyāḥat ėdüp ol sene nehr-i Tūna tā ol ḳadar tenezzülde oldı kim nehr-i Tūna içre Yanvān Ḳrālüñ Demür Ḳapuda ṭoldurduġı ḥammām ḳubbesi ve fīl cüsseesi ḳadar seng-i ḫārālar āşikāre idi ve ol maḥallde Tūna kenārında niçe yüz ʿaded kimesneler ile Demür Ḳapuyı görmek oldı kim ol Demür Ḳapunuñ yeri ve Tūna içre olan gird-āb seddi Feṭḥ-i İslām ḳalʿesi ṭarafında bir yar kenārında bir sarāy ḳapusı ḳadar demür ḳafes ḳapu-dur ki demürlerinüñ ḳalınlıġı ādem beli ḳalınlıġında var dur ammā mürūr-i eyyām ile ḳapunuñ nıṣfı çamur içinde ġarḳ olmuş-dur yuḳarusı bir ādem ḳaddi demür ḳafes ḳalmış-dur*

À la date de l'année 1061, lorsque notre maître *Melek Aḥmed Paşa*[61] fut relevé de l'office du sceau et que la province d'*Özi*[62] lui fut accordée, il envoya son serviteur, cet humble et insignifiant [auteur], depuis la forteresse appelée *Rūsçuḳ* pour inspecter la comptabilité du *nāẓır* de *Vidīn* et nous voyageâmes plusieurs fois par les rives du fleuve Danube. Cette année-là, le niveau du fleuve Danube était si bas que sur son cours apparaissaient les rochers bruts, gros comme des coupoles de hammam et comme le corps d'un éléphant, dont le roi *Yanvān* l'avait fait emplir à la Porte de Fer. À cet endroit, plusieurs milliers de gens étaient venus pour voir la Porte de Fer, le barrage du tourbillon au milieu du Danube et, du côté de la forteresse de Conquête de l'Islam, au bord d'une falaise, une grille de fer grande comme la porte d'un palais, grille dont l'épaisseur des barreaux de fer est celle de la ceinture d'un homme. Mais, avec le passage des jours, la moitié de la porte est submergée par la vase. Il n'en reste qu'une grille de fer de la hauteur d'un homme.

[D II-34] *ammā şimdi Āl-i ʿOṣmān pādişāhı murād ėdinse yolların taṭhīr ėdüp nehr-i Tūnayı İslām-boluñ Aḳ Sarāy içinden aḳıtmaḳ emr-i sehel-dür ammā çoḳ ḫazīne gider lākin nefʿi az olur Ḥaḳḳ taʿālā Sulṭān Meḥemmede ve Sulṭān Bāyezīde ve Sulṭān Süleymāna ġarīḳ ġarīḳ raḥmetler eylesün cümle İslām-bol halḳını Tūnaya ve ġayrī ṣuya muḥtāc ėtmedi Ḥaḳḳ taʿālānuñ irādet-i ʿāliyyesi ol imiş kim İslām-bol halḳı Tūna ṣuyı içmeyeler eger imiş olsalar ehl ü ʿiyāl ve ṣıġār ü kibār başḳa ṭabīʿatde olup żabṭ ü rabṭları mümkin olmayup ṭāʾife-i nisvānları ṣāḥib-i ʿışyān olurlardı*

Mais, à présent, si l'Empereur de la Maison d'Osman le souhaite, c'est une affaire simple que de nettoyer les voies [d'eau] et de faire couler le Danube par l'*Aḳsarāy* de la Pleine d'Islam. Mais cela nécessite beaucoup d'argent et n'entraîne guère de profit. Que Dieu Vrai — qu'Il soit exalté ! — submerge de bénédictions *Sulṭān Meḥemmed*, *Sulṭān Bāyezīd* et *Sulṭān Süleymān* ! Ils ont fait de telle sorte que toute la population d'Istanbul n'aie pas besoin de l'eau du Danube ni d'autres rivières. La sublime volonté de Dieu Vrai — qu'Il soit exalté ! — devait être que la

61 Nommé grand-vizir le 7 Şaʿbān 1060 h/5 août 1650, Melek Aḥmed Paşa, oncle et protecteur d'Evliyā, fut relevé de ses fonctions le 4 Ramażān 1061 h/21 août 1651.

62 Očakov, place forte ottomane sur la rive gauche de l'embouchure du Dniepr.

population de la Pleine d'Islam ne boive pas l'eau du Danube. Si cela avait été le cas, familles et maisonnées, petits et grands auraient changé de nature, ils n'auraient plus été capables de les tenir en main et la gent féminine se serait révoltée.

[D II-35] *netīce-i kelām meẕkūr Yanvān Ḳrāl nehr-i Tūnanuñ gerü döndügin göricek bir āh-i serd çeküp rūḥın teslīm ėdüp Yanḳō Ḳrāl Yanvānuñ naʿşını Zeyrek başı deyrinde defn ėdüp ancaḳ nāmı-ile Yanvān nām tevārīḫi ḳalur ve Demür Ḳapuda sedd ėtdügi gird-āb-i ʿaẕīm ḳalur kim cemīʿī mellāḥān ü keştībānlar mā-beyninde meşhūr-i āfāḳ Demür Ḳapu dur*

Finalement, lorsque le susdit roi *Yanvān* vit que le fleuve Danube faisait demi-tour, il poussa un seul soupir et rendit l'âme. Le roi *Yanḳō* enterra le corps de *Yanvān* dans le monastère de *Zeyrek* et le nom de *Yanvān* ne survécut plus que grâce à sa chronique. Le vaste tourbillon qu'il avait fait murer à la Porte de Fer existe toujours. C'est la Porte de Fer fameuse dans tous les horizons chez tous les pilotes et les bateliers.

[D II-36] *ve bu Demür Ḳapudan aşaġı tā Fetḥü 'l-İslām ḳalʿesine varınca nehr-i Tūna içre ada ada dur her adanuñ araları ikişer ve üçer yüz ḳadar balıḳ dalyānları-dur iki sāʿatlik yere varınca ol maḥallüñ Tūnası içinden aṣlā bir ḳarış balıḳ bile ḫalāṣ olmayup elbette ṣayd olur ve Tūna kenārında her ne ḳadar ḳalʿeler var ise mevācibleri bu balıḳ dalyānlarından ḥāṣıl olur ʿaẕīm emānet-dür kim Vidīn sancaġı beginüñ yetmiş yük aḳçe iltizāmında dur ḥattā Özi ḳalʿelerinüñ cümle neferātları daḫi bu muḳāṭaʿadan vaẕīfe-i muʿayyenelerin alurlar*

En aval de cette Porte de Fer et jusqu'à la forteresse de Conquête de l'Islam, ce ne sont que des îles dans le fleuve Danube. Entre chacune d'elles, il y a environ deux ou trois cents madragues [pour prendre les] poissons. Jusqu'à deux heures de marche de là, il n'y a pas dans le Danube le moindre empan (*ḳarış*) par lequel un poisson puisse s'échapper et il est donc nécessairement pêché. Les salaires des [gens de] toutes les forteresses qui se trouvent sur les rives du Danube proviennent [du produit] de ces madragues. C'est une grande ferme qui est affermée au bey

de Vidin pour soixante-dix *yük*[63] d'aspres. C'est même sur cette ferme que les hommes de garnison des forteresses d'*Özi* perçoivent leurs salaires.

63 Dans cette acception, le *yük*, « charge », ottoman correspondait à 100.000 aspres.

Index

Abyssinie *(Ḥabeş)* : II-5.
ʿAcem ▸ Persan
Aḳ Deñiz ▸ *mer* Méditerranée
Mescid-i Aḳṣā : II-13.
Aksaray (*Aḳ Sarāy*) *:* I-4, 9 ; II-24, 34.
Alexandre (*Aleksāndıra, İskender*) *:* II-16.
Alexandre le Bicornu (*İskender Ẕū 'l-Ḳarneyn*) : II-2, 6, 7.
Āl-i ʿOṣmān ▸ Maison d'Osman
Allemagne, Allemand (*Almān*) : II-13, 23, 24.
océan Ambiant (*baḥr-i Muḥīṭ*) : II-12.
Arabe (*ʿArab*) : II-1, 3.
Aristote (*Aristō*) : II-13.
Assouan (*İsvān*) : II-5.
Āzādlı ~ Āzātlı : I-1, 9 ; II-17, 24, 28, 31.
Bāb-i hümāyūn : II-20.
Bābü 'l-ebvāb : II-3.
Sulṭān Bāyezīd-i Velī : II-20, 34.
mer Blanche ▸ *mer* Méditerranée
Bōstāncı ocaġı : II-20.
Buñar Ḥiṣār : I-6, 8 ; II-31.
Büyük Çekmece : I-6 ; II-29.
Caʿber : II-12.
Calender : II-2, 3, 5.
mer Caspienne (*baḥr-i Ḫarez*) : II-3, 12.
Cayıḳ ▸ Oural
Ceyişli Köy : II-24.
Chirvan (*Şīrvān*) : II-3.
Conquête de l'Islam (*Fetḥ-i İslām*) : I-1, 8 ; II-33, 36.
Çatalca : I-9.
Çeh ▸ Tchèque
Çekmece : I-7, 8 ; II-29.
çıḳa : I-7 ; II-29.
Çınārlı Dere : D II-2
Daghestan (*Ṭaġıstān*) : II-2.
Danube (*Tūna*) : I-1, 2, 4–10 ; II-1, 7-10, 12, 13, 18, 23–36.
David (*Dāvud Nebī*) : II-18.
Demür Ḳapu ▸ Porte de Fer
Devne Degirmenleri : II-30.
Dirinḳova : II-11.
Diyār Bekir : II-2, 29.
Dobroudja (*Dōbruca*) : D I 1-5
Ebū Enṣārī ▸ *Eyyūb Sulṭān*
Ebū 'l-Fetḥ ▸ Meḥmed le Conquérant
Edil ▸ Volga
Edirne Ḳapusı : II-24.
Egypte (*Mıṣır*) *:* II-5.
Erdel ▸ Transylvanie
Ergani : II-2.
Eyyūb Sulṭān (*Ebū Enṣārī*) *:* II-14, 19.
Felemenk : II-24.
Ferhād : I-1.
Fetḥ-i İslām ▸ Conquête de l'Islam
Franc (*Freng*) : II-1.
Ġalaṭa : II-14.
Ḥabeş ▸ Abyssinie
Hamrevāt : II-29.
baḥr-i *Ḫarez* ▸ *mer* Caspienne
Hasköy : II-14.
Heşdek : D II-12
Hongrois (*Mācār*) : II-24.
Sulṭān İbrāhīm : II-29, 30.
Inde (*Hind*) : II-20.
İnlik : II-12.

Irşova : II-25.
İsfāc ▸ Suédois
İskender : II-2.
İskender Ẕū 'l-Ḳarneyn ▸ Alexandre le Bicornu
İslām-bol ▸ İstanbul
Istanbul (*İslāmbol*, Pleine d'Islam) : I-1, 4, 5, 8–10 ; II-4, 13, 19–26, 28, 29, 34.
Iṣṭırānca ṭaġları : II-19, 24.
İstiridiye Ḳapusı ▸ Porte des Huîtres
İsvān ▸ Assouan
Jérusalem (*Ḳuds-i şerīf*) : II-13, 18, 22.
Kağıthane (*ḳāġıd-ḫāne*) : II-4, 14. +
Ḳanatōra : I-10.
Ḳara Deñiz ▸ *mer* Noire
Ḳara Muṣṭafā Paşa : II-29.
Kasımpaşa : II-14.
Ḳaydefāne : II-16.
Kırkçeşme : I-10 ; II-19–23.
Kırkkilise : I-6 ; II-31.
Ḳızan Ḳaya : II-24.
Ḳız Boġazı : I-12.
Ḳızıl Yumurta : II-27.
Ḳorōl : II-24.
Küçük Çekmece : I-6 ; II-29.
Ḳurşumlu Maḫzen Burnı : II-14.
Lānḳa : I-4, 24.
Leh ▸ Polonais
Mācār ▸ Hongrois
Maison d'Osman (*Āl-i 'Oṣmān*) : I-9 ; II-3, 20, 34.
Maḳdōnya : I-5 ; II-13, 15, 16, 18, 22, 23, 27.
mer Méditerranée (*Aḳ Deñiz*, mer Blanche) : I-4 ; II-14, 16, 17, 24.
Meḥmed le Conquérant (*Ebū 'l-Feṯḥ*) : II-20, 34.
Melek Aḥmed Paşa : II-33.
Mengerūsī : II-25.
mersīn : I-7.
Mıṣır ▸ Egypte
Misis : II-3.
Mōra Hafsalı : II-11.
Mōruna : I-7 ; II-29.
Moscovite (*Masḳov*) : II-12, 24.
Moulins du Danube (*Tūna Degirmenleri*) : I-5, 8.
Muḥammed (*Risālet*) *:* II-6, 16.
baḥr-i *Muḥīṭ* ▸ *océan* Ambiant
Murād : II-12.
Nemrod (*Nimrūd*) : II-7, 12, 24.
Nicopolis (*Nīgebōlī*) : I-8, 24.
Nil (*Nīl*) : II-5.
mer Noire (*Ḳara Deñiz*) : II-12, 14, 16, 17, 20, 30.
Ōḳyānūs : II-12.
Orta Ḳapu : D II-20
Oural (*Cayıḳ*) : II-12.
Özi : II-33, 36.
Persan (*'Acem*) : II-1, 3.
Pleine d'Islam ▸ Istanbul
Pointe du Sérail (*Sarāy Burnı*) : I-10, 14.
Polonais (*Leh*) : II-13, 24.
Porte de Fer (*Demür Ḳapu*) : I-2, 4, 8 ; II-1, 3–8, 10, 12, 13, 23–28, 33, 35, 36.
Porte des Huîtres (*İstiridye Ḳapusı*) : I-4.
Prāvadī : I-5.
Rac'īm ▸ Roboam
Risālet ▸ *Muḥammed*
Roboam (*Rac'īm*) : II-13, 15-17.
Roum : II-1.
mer du Roum (*Rūm Deñizi*) : I-6.
Rūm Deñizi ▸ *mer du* Roum
Rūsçuḳ : II-33.

Russe (*Rūs*) : II-24.

Ṣaḥrātü 'llāh : II-13.

Salomon (*Süleymān*) : II-13, 15–17.

Sarāy Burnı ▸ Pointe du Sérail

Severīn : I-1.

Silivri : II-14, 17.

Mi'mār *Sinān* ibn ʿAbd el-Mennān *:* II-20, 21.

Siverīn : I-1 ; II-23.

Ṣōm : II-29.

Sédois (*İsfāc*) : II-24.

Süleymān ▸ Salomon

Sulṭān *Süleymān* (Soliman le Magnifique) *:* II-20, 21, 34.

Fāṭıma Sulṭān-zāde *Süleymān* Beg *:* I-9 ; II-32.

Ṣaṭṭ : II-2.

Ṣaṭṭ al-ʿarab : II-7, 12.

Ṣeddād : I-2.

Ṣemāhī : II-2.

Ṣīrvān ▸ Chrivan

Ṭaġıstān ▸ Daghestan

Taḫtalu : I-3, 4 ; II-12.

Ṭaḳlalı Köy : II-24.

Tarhū : II-3.

Tchèque (*Çeh*) : II-13, 24.

Terkoz : II-14, 17.

Ṭop Ḳapusı : II-24.

Ṭopḳapulı Muṣṭafā Aġa : II-29.

Torvaḳutaran : II-24.

Tōt : II-24.

Transylvanie (*Erdel*) : II-4, 13.

Tuḫfe : I-8.

Tūna ▸ Danube

Tūna Degirmenleri ▸ Moulins du Danube

Üskūdār : I-5.

Uştuḳa : I-7 ; II-29.

Varna (*Vārna*) : I-5 ; II-30.

Vezendō : I-5, 10.

Vidin (*Vidīn*) : II-24, 33, 36.

Volga (*Edil*) : II-12.

Yanḳō bin Madyān : I-10 ; II-13, 15, 17, 19–24, 26–28, 35.

Yanvān : I-1, 3–5 ; II-13, 15, 16, 18, 19, 22–28, 33, 35.

Yedikule : I-10.

Yene ~ Yeñe Sarāy : I-6 ; II-31.

Yenibahçe (*Yeñi Bāġçe*) *:* I-4, 9, 24.

Yeñi Sarāy : II-20.

Yıldırım Bāyezīd Ḫan : I-8.

Yūnānī (Grec) *:* II-13, 16.

Zebūn : II-12.

Zeyrek : II-35.

Bibliographie

Sources primaires

Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zıllī. *Evliyâ Çelebî Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu-Dizini*. Robert Dankoff, Seyit Ali Kahraman & Yücel Dağlı (eds.). vol. 1. Istanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006 [= *EÇS*].

Sources secondaires

Alderson, Anthony D. *The Structure of the Ottoman Dynasty*. Oxford: Clarendon Press, 1956.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis. « Charmes et dangers de la prairie de Kağıthane : Un exemple de récit fragmenté dans la relation de voyage d'Evliyâ Çelebî ». In : *Çekirge Budu : Robert Dankoff'a Armağan*. Ankara : Université de Bilkent, (sous presse).

——. « Evliya Çelebi'ye Göre Tarihçi Kral Yanvan ve Akrabaları ». In : Hakan Karateke & Hatice Aynur (eds.). *Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nin Yazılı Kaynakları*. Ankara : Türk Tarih Kurumu, 2012. 48–52.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis & Catherine Mayeur-Jaouen. « Le Mont-aux-Oiseaux en Égypte dans la relation d'Evliyâ Çelebî ». In: *Journal asiatique* 300.2 (2012). 451–74.

Dankoff, Robert. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi Okuma Sözlüğü*. (Yapı Kredi Yayınları ; 2742). Istanbul : Yapı Kredi Yayınları, 2008. [= *EÇSOS*]

Dankoff, Robert & Klaus Kreiser. *Materialien zu Evliya Çelebi*. Vol. 2 : *A Guide to the Seyāḥat-nāme of Evliya Çelebi : Bibliographie raisonnée*. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients ; Reihe B : Geisteswissenschaften ; 90,2). Wiesbaden : Ludwig Reichert, 1992.

Devedjian, Karekin. *Pêche et pêcheries en Turquie*. Istanbul : Dette Publique Ottomane, 1926.

Hammer, Joseph von. *Narrative of Travels in Europe, Asia and Africa in the Seventeenth Century by Evliyá Efendí*. 2 vols. Londres : Parbury & Allen, 1834.

Maḥbūb ibn Qusṭanṭīn. *Kitāb al-ʿUnwān, écrit par Agapius (Mahboub) de Menbidj*. Alexandre Vasiliev (ed. & trans.). 4 vols. Paris : Firmin-Didot, 1947–1988.

——. *Historia universalis*. L. Cheikho (ed.). Louvain : Imprimerie orientaliste, 1954.

Müller-Wiener, Wolfgang. *Bildlexikon zur Topographie Istanbuls : Byzantion, Konstantinupolis, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts*. Tübingen : Ernst Wasmuth, 1977.

Redhouse, James W. *A Turkish and English Lexicon*. Istanbul: H. Mateossian, 1921.

Šašel, Jaroslav. « Trajan's Canal at the Iron Gate ». In: *The Journal of Roman Studies* 63 (1973). 80–5.

Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu. T.C. İçişleri Bakanlığı (ed.). (T.C. İçişleri Bakanlığı Yayınları ; II,2). Ankara : T.C. İçişleri Bakanlığı, 1946.

Yerasimos, Stéphane. *La fondation de Constantinople et de Sainte-Sophie dans les traditions turques*. (Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Anatoliennes d'Istanbul ; 31). Paris: Maisonneuve, 1990.

Lātinīya lā-dīnīya

Muḥammad Rašīd Riḍā über Arabisch und Türkisch im Zeitalter des Nationalismus

Rainer Brunner

Man wird Muḥammad Rašīd Riḍā kaum vorwerfen können, je sein Licht unter den Scheffel gestellt zu haben. In seinen autobiographischen Aufzeichnungen, die kurz vor seinem Tod 1935 erschienen, erinnert er sich mit unverhohlenem Stolz daran, wie er es bereits als Schüler an der *Madrasa al-waṭanīya* im nordlibanesischen Tripolis zu frühem Ruhm in Sachen Sprachgewandtheit brachte. Sogar sein Schulleiter und Lehrer Ḥusayn al-Ǧisr pflegte ihn bei schwierigen Problemen zu konsultieren, wenn gerade kein Lexikon greifbar war, und Rašīd Riḍā, der als Kenner der Grammatik herausragte, war nie um eine Antwort verlegen.[1] Bereits

1 Muḥammad Rašīd Riḍā, *al-Manār wa-'l-Azhar*, Kairo: s.n., 1353 h [1934/35], 141; zu al-Ǧisr cf. Johannes Ebert, *Religion und Reform in der arabischen Provinz: Ḥusayn al-Ǧisr aṭ-Ṭarâbulusî (1845–1909): Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform*, (Heidelberger Orientalistische Studien; 18), Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1991, insbes. 79–84 über besagte Schule.

als Schüler verfasste er Gedichte, von denen er Jahre später feststellte, dass sie in Versmaß und Flexion den klassischen Regeln entsprachen, was ihm das Lob des um eine Generation älteren Gelehrten Aḥmad ʿAbd al-Ǧawād al-Qāyātī eintrug, er fange dort an, wo andere aufhörten. Auch die zahlreichen Preis- und Trauergedichte, die er auf Drängen von Freunden und Bekannten verfasste, mehrten „meinen Ruf als vortrefflicher Autor" (*šuhratī bi-'l-iǧāda fī 'l-kitāba*). Als er einen anderen Gelehrten im Gespräch mit einem Kollegen mit den Worten zitiert, Rašīd Efendī sei „der eloquenteste Schreiber, den wir haben, nur Muḥammad ʿAbduh kann mit seiner Stilkunst mithalten", fällt sein Dementi, er selbst habe nicht so gedacht, eher halbherzig aus.[2]

Es ist daher kaum überraschend, dass Rašīd Riḍā auch in der ab 1898 von ihm in Kairo herausgegebenen Reformzeitschrift *al-Manār* seine Aufmerksamkeit immer wieder der arabischen Sprache zuwandte. Er tat das indes weniger aus der Perspektive des Dichters oder Literaturkritikers, als vielmehr mit Blick auf die zeitgeschichtlichen kulturellen und politischen Entwicklungen, die für ihn – wortgewaltiger Protagonist der *salafīya*, der er nun einmal war – unweigerlich mit der Frage der Religion und ihres Stellenwerts in der Gesellschaft verknüpft war. An mehreren Themenfeldern, verteilt über nahezu den gesamten 37jährigen Erscheinungszeitraum des *Manār*, lässt sich diese Beobachtung immer wieder aufs Neue untermauern: der Debatte über das Verhältnis von ägyptischem Dialekt und arabischer Hochsprache, wie sie um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert intensiv geführt wurde; dem Verhältnis zwischen dem Arabischen und dem Türkischen, erst im Osmanischen Reich, nach dessen Zerfall in der Türkischen Republik, kulminierend in der türkischen Sprach- und Schriftreform der 1920er-Jahre; sowie schließlich der Frage, ob und unter welchen Umständen die Übersetzung des Korans in eine Fremdsprache zulässig sei.

2 Rašīd Riḍā, *al-Manār wa-'l-Azhar*, 180–88 (Zitate 181 & 187).

1. „Diese alberne Sprache“ – Rašīd Riḍā und der ägyptische Dialekt

Die Kulturbewegung der sogenannten *nahḍa* seit etwa der Mitte des 19. Jahrhunderts war in erster Linie eine Auseinandersetzung über die Modernisierung von Literatur und Sprache.[3] Dabei ging es unter anderem um die Frage, ob man nicht besser daran täte, die Hochsprache zumindest in Teilen zugunsten der Dialekte als Hauptmedium der Kommunikation aufzugeben. Die Unterstützer dieser Idee sahen in der Diglossie, d.h. dem erheblichen Abstand zwischen der geschriebenen Hoch- und der gesprochenen Umgangssprache, ein gravierendes Entwicklungshindernis muslimischer Gesellschaften. Wolle man die allgemeine Volksbildung vorantreiben und die hohe Analphabetenrate bekämpfen, überhaupt Anschluss an Europa finden, so das Kalkül, seien dazu die Dialekte weitaus besser geeignet als das vermeintlich seit Jahrhunderten erstarrte Hocharabisch. Ein Teil dieser Debatten fand sozusagen ‚intern‘ statt, also unter Teilnehmern, die selbst, seien sie Muslime oder Christen, den gebildeten arabischen Schichten angehörten und vor allem in der von den beiden libanesischen Christen Yaʿqūb Ṣarrūf und Fāris Nimr in Kairo herausgegebenen Zeitschrift *al-Muqtaṭaf* ein geeignetes Forum fanden.[4]

Daneben hatten sich seit etwa 1880 aber auch Orientalisten und andere westliche Autoren des Themas angenommen. Der wichtigste

3 Dazu siehe nun ausführlich Abdulrazzak Patel, *The Arab Nahḍah: The Making of the Intellectual and Humanist Movement*, (Edinburgh Studies in Modern Arabic Literature), Edinburgh: Edinburg University Press, 2013; zur kürzeren Einführung: Yoav Di-Capua, „Nahda: The Arab Project of Enlightenment“, in: Dwight F. Reynolds (ed.), *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture*, (Cambridge Companions to Culture), Cambridge: Cambridge University Press, 2015, 75–95.

4 Dagmar Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit: Aufklärung, Räsonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*, 2 vols., (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt; 17), Würzburg: Ergon, 2004, vol. 2, 437–51; cf. allg. Pierre Larcher, „Al-lugha al-fuṣḥâ: Archéologie d’un concept ‚idéolinguistique‘“, in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerrannée* 124 (2008), 263–78; Adrian Gully, „Arabic Linguistic Issues and Controversies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries“, in: *Journal of Semitic Studies* 42 (1997), 75–120.

unter ihnen war Wilhelm Spitta (1853–83), seines Zeichens von 1875 bis 1882 Direktor der Khedivial-Bibliothek in Kairo und ein ausgezeichneter Kenner des ägyptischen Dialekts. Im Vorwort zu seiner 1880 erschienenen *Grammatik des arabischen Vulgärdialekts von Aegypten* hatte er ausdrücklich seinem Wunsch Ausdruck verliehen, dass „man in Aegypten Ernst machte, den gesprochenen Dialect zur Schriftsprache zu erheben."[5] Denn die allgemeine Volksbildung wäre nun einmal viel leichter zu bewerkstelligen, „wenn man die Sprache schriebe, welche man spricht, anstatt jetzt künstlich in einer Sprache zu schreiben, die dem heutigen Geschlechte so fern liegt, wie dem Italiäner das lateinische, dem Neugriechen das altgriechische, die, ohne vulgär zu sein, auch nicht einmal mehr das klassische arabisch darstellt."[6] Einen Konflikt mit der Religion sah er in alledem nicht, denn zum einen werde die Sprache des Korans ohnehin „nirgends mehr geschrieben, sondern überall nur das mittelarabische der Kanzleien", zum anderen bliebe sie als „Sprache des Gebetes und der Riten" durchaus bestehen.[7] Noch einen Schritt weiter ging einige Jahre später der Amerikaner Daniel Willard Fiske (1831–1904), ein Bibliothekar und Spezialist für nordische Sprachen, der durch die Begegnung mit Spitta in Kairo zum orientalistischen Quereinsteiger wurde. 1897 veröffentlichte er im Selbstverlag und anonym eine Broschüre mit dem programmatischen Titel *An Egyptian Alphabet for the Egyptian People*,[8] in der er – unter ausdrücklicher Berufung auf Spittas Vorwort – forderte, den ägyptischen Dialekt nicht nur zur allgemeinen Verkehrssprache zu machen, sondern ihn darüber hinaus zu verschriftlichen, und zwar in einem Lateinalphabet, das auf der leicht

5 Wilhelm Spitta, *Grammatik des arabischen Vulgärdialekts von Aegypten*, Leipzig: Hinrichs, 1880, XV; cf. Sabine Mangold, „Die Khedivial-Bibliothek zu Kairo und ihre deutschen Bibliothekare (1871–1914)", in: *ZDMG* 157 (2007), 49–76 (v.a. 58–63).

6 Spitta, *Grammatik*, XIV.

7 Ibid., XV.

8 Daniel Willard Fiske, *An Egyptian Alphabet for the Egyptian People*, 2. Aufl., Florenz: The Landi Press, 1904 [[1]1897]; cf. hierzu ausführlich Liesbeth Zack, „Key to Mass Literacy or Professor's Hobby? Fiske's Project to Write Egyptian Arabic with the Latin Alphabet", in: *al-ʿArabiyya* 47 (2014), 1–19.

veränderten Transkription Spittas beruhte.[9] Zur Verbreitung seiner Ideen vor Ort rief er sogar eigens eine *Gesellschaft für den Unterricht der ägyptischen Jugend* ins Leben, auf die Martin Hartmann, der aufmerksame Beobachter des ägyptischen Kulturlebens jener Jahre und ein entschiedener Unterstützer dieser Idee, in der orientalistischen Fachliteratur aufmerksam machte.[10]

Muḥammad Rašīd Riḍā, der erst Ende 1897 nach Ägypten gekommen war,[11] entging Fiskes Umtriebigkeit nicht, und bereits im April 1898, gut einen Monat nach Erscheinen der ersten Ausgabe des *Manār*, widmete er diesem „erneuten Schlag gegen die arabische Sprache" einen zweiteiligen Artikel.[12] Tatsächlich handelte es sich hierbei nicht um die erste Reaktion eines muslimischen Intellektuellen auf westliche Forderungen nach Sprachreformen im Arabischen,[13] und Rašīd Riḍā war auch nicht der einzige, der Fiskes Vorschläge kommentierte[14] – der gründlichste war er jedoch allemal. Er erkannte die Reformbedürftigkeit der jahrhundertelang von den *'ulamā'* mit falscher Didaktik gelehrten Hochsprache durchaus an, allerdings sei die breite

9 Auch Spitta hatte, wenngleich nur am Rande und ohne weitergehende Forderungen in dieser Hinsicht, bemerkt, dass „die unglückselige Schrift einen grossen Theil der Schuld" trage (Spitta, *Grammatik*, XIV).

10 Martin Hartmann, „Die gam'yjet ta'lym kull wilād maṣr (Gesellschaft für den Unterricht der ägyptischen Jugend)", in: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 13 (1898), 277–87; cf. auch seinen Aufsatz „Islam und Arabisch", in: id., *Der Islamische Orient: Berichte und Forschungen*, vol. 1, Berlin 1905, 1–22 (v.a. 20–2). In dem Fiske gewidmeten Wikipedia-Eintrag (*https://en.wikipedia.org/wiki/Willard_Fiske*) ist von Fiskes Ausflügen in die Hobby-Orientalistik nicht die Rede, was daran liegen mag, dass diese Schriften anonym erschienen; allerdings kannte schon Hartmann den Namen des *spiritus rector*.

11 Rašīd Riḍā, *al-Manār wa-'l-Azhar*, 192f.

12 „Ṣadma ǧadīda 'alā al-'arabīya", in: *al-Manār* 1/6 (April 1898), 101–4; 1/7 (April 1898), 120–9.

13 Ǧurǧī Zaidān hatte im ersten Jahrgang seiner Zeitschrift *al-Hilāl* gegen eine ähnliche Initiative des britischen Bauingenieurs William Willcocks (1852–1932) protestiert: „al-Luġa al-'arabīya al-fuṣḥā wa-'l-luġa al-'āmmīya", in: *al-Hilāl* 1/6 (Februar 1893), 256–60; cf. dazu auch Anne-Laure Dupont, „What is a kātib 'āmm? The Status of Men of Letters and the Conception of Language According to Jurjī Zaydān", in: *Middle Eastern Literatures* 13 (2010), 171–81 (v.a. 176f.).

14 Cf. dazu die kurzen Notizen wiederum in *al-Hilāl* 6/20 (15. Juni 1898), 785 sowie in *al-Muqtaṭaf* 29/3 (März 1904), 269 (letztere über Fiskes Broschüre *agrûmyja maṣry maktûba bil lisân el maṣry we ma'ha amsila*, Florenz: Landy, 1322 h [1904].

Masse entsprechenden Anstößen in der Moderne nicht gefolgt. Stattdessen seien nun diejenigen, die das Arabische abtöten wollten, eifrig tätig. Beide Teile ihres Ansinnens waren ihm gleichermaßen ein Dorn im Auge: die Wiederbelebung (er spricht hier in der Tat von *iḥyā'*) des ägyptischen Dialekts, den man zur Schriftsprache machen wollte, wie auch und in erster Linie der Umstand, dass dieser in eigens dafür erfundenen Lateinbuchstaben geschrieben werden sollte.[15] In Wirklichkeit gehe es ihnen darum, die Ägypter der Sprache der Wissenschaft und der Religion zu entfremden, ihnen aber gleichzeitig weiszumachen, sie würden damit zu einer gelehrten Nation. Überhaupt sei dem Erfinder dieser Buchstaben, Wilhelm Spitta, nicht über den Weg zu trauen; dessen vorgebliche Liebe zu den Ägyptern und eifrige Sorge um ihr Wohlergehen trage eher Züge von Feindschaft und Hass, denn wann hätte man schon je einen Westler gefunden, der das Wohl des Orients um des Orients willen anstrebe?[16]

Die Propagandisten dieser Idee, so Rašīd Riḍā weiter, wollten die Ägypter mit vier, allerdings gut getarnten, Argumenten zugunsten eines lateinschriftlichen Dialekts täuschen: Handelserleichterungen mit Europa, eine allgemein verbreitete Bildung und Alphabetisierung, die Bewahrung der Umgangssprache, da diese auch von den Ausländern leichter gelernt werden könnte und nicht (wie in Algerien unter französischer Kolonialherrschaft) von deren Sprache verdrängt würde, und schließlich die Senkung der Druckkosten für Bücher.[17] Nichts von alledem ließ er gelten: Die Erleichterung des Handels mit Europa sei eine Katastrophe für die Ägypter, die um die Früchte ihrer Arbeit gebracht und ausgebeutet würden; eine allgemeine Bildung scheitere daran, dass in der Umgangssprache keinerlei Bücher über Wissenschaft und Technik vorhanden seien, wohingegen die hunderttausende, die es in der Hochsprache dazu gebe, aufgegeben würden; die Europäer, denen es

15 „Ṣadma ǧadīda", 103.

16 Ibid., 120f.

17 Ibid., 104 & 121ff.; es ist nicht ersichtlich, worauf Rašīd Riḍā sich hier konkret stützt, denn weder Spitta noch Fiske führen derlei ins Feld; möglicherweise handelt es sich um Dinge, die in den Broschüren von Fiskes oben erwähnter pädagogischer Gesellschaft zu lesen waren. Ein Verzeichnis von deren Publikationen findet sich auf der hinteren Umschlagseite einer weiteren Broschüre Fiskes: *All about Postal Matters in Egypt*, Florenz: Landi Press, 1898.

nur um den eigenen Nutzen gehe, würden einen Teufel tun, den ägyptischen Dialekt zu erlernen und ihre Wissenschaften über den „Leisten dieser albernen Sprache" (*qawālib hāḏihi 'l-luġa as-saḫīfa*)[18] zu schlagen. Aber selbst wenn dem so wäre und der Dialekt zur Sprache von Wissenschaft und Technik würde, müsste man Jahrzehnte warten, ehe der gewünschte Effekt einträte, wobei das Erlernen des Dialekts ohnehin nicht von der Verwendung der Lateinschrift abhänge. Daher trügen die Lateinbuchstaben (Rašīd Riḍā bezeichnet sie übrigens durchgängig als *ḥurūf ifranǧīya*) mitnichten zur Bewahrung der Umgangssprache bei, vielmehr sei es nämlich das Hocharabische als Sprache der Wissenschaft und Religion, das vom Aussterben bedroht sei. Statt der Aufwertung des Dialekts sei eine Reform der Lehrmethoden an der Azhar und den übrigen Schulen dringend notwendig, was auch einer der wichtigsten Gründe für die Existenz des *Manār* sei. Nur die Druckkosten, so Rašīd Riḍās sarkastisches Fazit, ja, die würden freilich billiger, weil der Buchdruck ohnehin ganz verschwände, da der Dialekt niemals die Sprache von Wissenschaft und Religion sein könnte und insofern auch keine gedruckten Bücher bräuchte.[19]

Muḥammad Rašīd Riḍās Philippika[20] blieb nicht seine einzige Wortmeldung zu diesem Thema, denn bereits wenige Jahre später kam

18 „Ṣadma ǧadīda", 123; er folgte damit einem häufig zu lesenden Topos: „The Arabic spoken by the middle and higher classes in Cairo is generally inferior, in point of grammatical correctness and pronunciation, to the dialects of the Bed'awees of Arabia, and of the inhabitants of the towns in their immediate vicinity; but much to be preferred to those of Syria; and still more, to those of the Western Arabs.", Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt During the Years 1833, -34 and -35; Partly from Notes made During a Former Visit to that Country in the Years 1825–28*, 3 vols., London: Knight, 1836, vol. 1, 285.

19 Allerdings scheint das letztgenannte Argument nicht ganz spurlos an ihm vorübergegangen zu sein, denn im März 1903 plädierte er dafür, die hohe Zahl der arabischen Drucktypen (allein in der imperialen Būlāq-Druckerei betrage sie über 900) zu verringern, um Kosten zu sparen. Als Vorbild diente ausgerechnet eine europäische Druckerei, nämlich Oxford, wo man mit 282 Formen auskomme; aber auch diese Zahl sollte noch weiter auf 178 verringert werden: „Iṣlāḥ ḥurūf al-maṭābiʿ al-ʿarabīya", *al-Manār* 5/24 (März 1903), 956f.

20 Der Ton Rašīd Riḍās war so rüde, dass er selbst sich veranlasst sah, ein paar Jahre später, aus Anlass des Nachdrucks der frühen Bände seiner Zeitschrift, eine beschwichtigende Fußnote hintanzufügen: Es scheine ihm, dass er den Text seinerzeit wohl im Affekt geschrieben habe und dass sein Urteil über die Europäer sehr heftig und übertrieben gewesen sei. Er sehe ein, dass es unter ihnen viele gebe, die das Gute

es zu einem kurzen Wiederaufflammen der Debatte. Auslöser war erneut eine von einem westlichen Autor verfasste Grammatik der ägyptischen Umgangssprache, diesmal von dem Engländer John Selden Willmore (1856–1931), der hauptberuflich als Richter am Kairiner Appellationsgericht tätig war.[21] Dieser Umstand (und die Tatsache, dass er sich im Vorwort lobend über Spitta äußerte und aus Fiskes Traktat zitierte) war für Rašīd Riḍā Grund genug, nochmals und mit Nachdruck an seine erste Mahnung zu Bildungsreformen zu erinnern, die seinerzeit ungehört verhallte – die Leute seien nun einmal wie das grasende Vieh, das erschreckt innehalte, wenn jemand rufe, dann aber ruhig weitergrase, wenn der Ruf verhallt sei.[22] Die inhaltliche Zurückweisung „dieses Rufs, die edle Hochsprache durch die alberne Umgangssprache zu ersetzen“,[23] überließ er diesmal jedoch anderen:[24] Eine Kairiner Vereinigung von Studenten, die in England studiert hatten, hatte Willmore zu einer Diskussion seiner Thesen eingeladen; der ebenfalls anwesende Gelehrte ʿAbd al-ʿAzīz Ǧāwīš[25] verwickelte ihn in ein Streitgespräch, bei dem der Brite eine denkbar schlechte Figur machte und am Ende klein

um seiner selbst willen anstrebten und auch den Orientalen nicht immer nur Schlechtes wollten; ibid., 128f.

21 J. Selden Willmore, *The Spoken Arabic of Egypt*, 2., durchges. u. erw. Aufl., London: Nutt, 1905 [1901]; cf. John-Paul A. Ghobrial, *Mere Kalam Fadi? Language and Meaning in Modern Egyptian History*, M.Phil.Thesis Oxford 2004, *users.ox.ac.uk/~metheses/Ghobrial.pdf*, 5–19.

22 „Mašrūʿ at-taʿlīm bi-'l-luġa al-ʿāmmīya al-miṣrīya“, in: *al-Manār* 4/21 (Januar 1902), 827–32; ein weiterer kritischer Artikel gegen Willmore stammte von Ǧurǧī Zaidān, „al-Luġa al-ʿarabīya al-fuṣḥā wa-'l-luġa al-ʿāmmīya“, in: *al-Hilāl* 10/9 (Februar 1902), 279–82 (der Artikel trägt dieselbe Überschrift wie der oben in Anm. 13 zitierte, der sich gegen William Willcocks richtete).

23 „ṣīḥat istibdāl al-luġa al-ʿāmmīya as-saḫīfa bi-'l-luġa aṣ-ṣaḥīḥa aš-šarīfa“ („Mašrūʿ at-taʿlīm“, 828).

24 Das mochte auch mit seiner Haltung allem Britischen gegenüber zu tun haben, die zumindest in den Anfangsjahren durchaus von kritischer Sympathie geprägt war; cf. Umar Ryad, „Islamic Reformism and Great Britain: Rashid Rida's Image as Reflected in the Journal Al-Manār in Cairo“, in: *Islam and Christian–Muslim Relations* 21 (2010), 263–85.

25 1876–1929; er gehörte 1927 zu den Gründern der *Ǧamʿīyat aš-šubbān al-muslimīn*; cf. *al-Manār* 28/10 (Januar 1928), 788–92; zu seiner Person cf. ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla, *Muʿǧam al-muʾallifīn: Tarāǧim muṣannifī 'l-kutub al-ʿarabīya*, vol. 2, Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 1414 h [1993], 160 sowie den Nachruf in *al-Manār* 29/9 (Februar 1929), 712–4 (dort mit der Schreibweise Šāwīš).

beigeben musste. Vor allem dem Verweis seines Kontrahenten auf die englische Bildungspolitik in Indien hatte er nichts entgegenzusetzen. Dort, so Ǧāwīš, sei es dem Kolonialbeamten Lord Macauley zu verdanken gewesen, dass in indischen Schulen auf Englisch unterrichtet würde, da man es als zu umständlich und teuer erachtet habe, europäische Lehrmaterialien ins Arabische zu übersetzen, das von vielen indischen Völkern verwendet werde, und Lehrer darin auszubilden.[26] Wenn man nun in Ägypten das Hocharabische, das eine reiche Literatur habe, zugunsten des Dialekts aufgäbe, würde genau dieses Argument anschließend gegen den Dialekt benutzt werden, mit der Folge, dass schließlich das Englische als Unterrichtssprache durchgesetzt würde.[27]

Mit Willmores Kapitulation, die er lobend zur Kenntnis nahm, war das Thema für Rašīd Riḍā fürs Erste erledigt. Er kam auch in späteren Jahren, soweit ich sehe, nur noch einmal kurz darauf zurück, nämlich im Frühjahr 1910 im Rahmen eines Artikels, in dem es um eine behutsame Überarbeitung der arabischen Schrift ging.[28] Zwar gestand er auch hier Reformbedarf ein, angesichts einer Schrift, die etwa für das Graphem ملك, wie er eingangs durchexerzierte, 17 sinnvolle und annä-

26 Thomas Macauleys (1800–59) *Minute on Indian Education* von 1835 ist online abrufbar: *http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html*; cf. dazu ausf. Stephen Evans, „Macaulay's Minute Revisited: Colonial Language Policy in Nineteenth-Century India", in: *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 23 (2002), 260–81.

27 „al-ʿArabīya al-fuṣḥā wa-'l-ʿāmmīya al-miṣrīya – munāẓara", in: *al-Manār* 4/22 (Februar 1902), 876–9; dabei fiel allerdings unter den Tisch, dass die Unterrichtssprachen in höheren Schulen bis 1908 zumindest in großen Teilen ohnehin Französisch und Englisch waren; cf. Mona Russell, „Competing, Overlapping, and Contradictory Agendas: Egyptian Education Under British Occupation, 1882–1922", in: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21 (2001), 50–60, 54; Gregory Starrett, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*, (Comparative Studies on Muslim Societies; 25), Berkeley: University of California Press, 1998, 30–2.

28 „Iṣlāḥ al-ḫaṭṭ al-ʿarabī", in: *al-Manār* 13/3 (April 1910), 196–204; zum Hintergrund cf. Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, vol. 2, 479–95 – Über 20 Jahre später wurde Rašīd Riḍā in einem kurzem *fatwā* zum Thema „Man daʿā an-nās ilā istibdāl al-ʿāmmīya bi-'l-ʿarabīya al-fuṣḥā" gefragt, was davon zu halten sei, dass der Direktor einer wohltätigen islamischen Schule in Beirut bei einer Rede in einer Missionarsschule die Zuhörer aufforderte, dem Dialekt den Platz der Hochsprache einzuräumen oder die Endungen nicht auszusprechen. Er antwortete darauf salomonisch, vermutlich handle es sich dabei um ein Missverständnis; *al-Manār* 32/10 (Dezember 1932), 736, 738.

hernd 400 theoretisch denkbare Lesarten zulasse.[29] Aber die eigentliche Absicht lag anderswo: in der eindringlichen Warnung vor dem Eindringen vielfältiger, europäisch beeinflusster Formen des Atheismus, denn ein Muslim, der den Koran und die *sīra* nicht richtig verstehe, sei anfällig dafür, vom Islam abgelenkt zu werden, selbst wenn er ein Araber sei. Dementsprechend würden die Vorschläge, wie sie in *al-Muqtaṭaf* geäussert würden, das Arabische in Lateinbuchstaben (jetzt nannte auch Rašīd Riḍā sie *al-ḥurūf al-lātīnīya*) zu schreiben, von den Muslimen niemals gutgeheißen werden.[30] Man darf in diesem Zusammenhang annehmen, dass sein Zielpublikum dieser Wortmeldung nicht länger primär die ägyptischen Leser waren; hier konnte er einigermaßen sicher sein, dass die alles in allem doch eher exotischen Debatten keinen Niederschlag in der Gesellschaft finden würden und der heraufziehende ägyptisch-arabische Nationalismus die Stimmung ohnehin gegen die Briten wandte. Vielmehr müssen diese Äußerungen im Zusammenhang mit dem Sprachenstreit gelesen werden, der mittlerweile – spätestens nach der jungtürkischen Revolution von 1908 – im Osmanischen Reich (und darüber hinaus) offen ausgebrochen war.

2. „Eine barbarische und beschränkte Sprache" – Rašīd Riḍā und das Türkische

Einfach war das Verhältnis zwischen Türken und Arabern nie gewesen, und für die Entwicklung in Ägypten seit dem Ende des 18. Jahrhunderts gilt diese Feststellung in besonderem Maße.[31] Muḥammad Rašīd Riḍā, der 1865 in dem nordlibanesischen Provinzdorf Qalamūn nahe Tripoli

29 „Iṣlāḥ al-ḫaṭṭ al-ʿarabī", 196f.

30 Ibid., 198ff. mit nochmaligem Verweis auf seinen Artikel „Ṣadma ǧadīda" von 1898.

31 Cf. dazu den konzisen Überblick von Ulrich Haarmann: „Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the 'Abbasids to Modern Egypt", in: *IJMES* 20 (1988), 175–96; zur Sozialgeschichte cf. Bruce Masters, *The Arabs of the Ottoman Empire: A Social and Cultural History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, v.a. 130–224.

geboren worden war, hatte sich der osmanischen Herrschaft durch seine fluchtartige Emigration nach Kairo Ende 1897 entzogen, da Ägypten, obschon formal weiterhin Bestandteil des Osmanischen Reiches, durch die britische Militärverwaltung faktisch von Istanbul losgelöst war.[32] Von dort aus kommentierte er in den folgenden Jahrzehnten intensiv die Geschehnisse jenseits des Suez-Kanals, von der despotischen Herrschaft ʿAbdülḥamīds II.[33] über die Jungtürkische Revolution und den Niedergang des Osmanischen Reichs bis hin zur Festigung der Türkischen Republik und der Herrschaft Mustafa Kemal Atatürks.[34] Das Hauptthema der Auseinandersetzung war natürlich das Kalifat und das Problem der Legitimität türkischer Herrschaft im Allgemeinen und über die Araber im Besonderen, beziehungsweise nach dessen Abschaffung im März 1924 durch die Türkische Nationalversammlung der Kampf gegen die rasch zunehmende Säkularisierungspolitik Mustafa Kemals.[35] Aber in Zeiten allerorts erstarkender Nationalismen war es praktisch unausweichlich, dass die Frage von Rolle und Bedeutung von Sprache(n) ebenfalls immer wieder erörtert wurde.

Dabei nimmt man durchaus erstaunt zur Kenntnis, dass Rašīd Riḍā über keine oder allenfalls Grundkenntnisse der türkischen Sprache verfügte. Seiner ersten Schule (nach der lokalen Koranschule in

32 Johanna Pink, *Geschichte Ägyptens: Von der Spätantike bis zur Gegenwart*, (C.H. Beck Paperback; 6163), München: C.H. Beck, 2014, 166ff.

33 Cf. v.a. seine Artikelserie „Qalīl min al-ḥaqāʾiq ʿan Turkiyā fī ʿahd ǧalālat as-sulṭān ʿAbd al-Ḥamīd aṯ-ṯānī", in: *al-Manār* 2 (1899/1900), 189ff., 220ff., 237ff., 268ff., 286ff., 316ff., 335ff., 367ff., 382ff., 399f., 414ff., 431ff., 447ff., 462ff., 494ff., 525ff., 567ff.; 3 (1900/01), 142ff., 164ff., 213ff., 259ff., 285ff.

34 Muḥammad Ṣāliḥ al-Marrākušī, *Tafkīr Muḥammad Rašīd Riḍā min ḫilāl maǧallat al-Manār, 1898–1935*, Tunis, Algier: ad-Dār at-Tūnisīya li-n-Našr, 1985, 101–49.

35 Rašīd Riḍās Haltung in der Kalifatsfrage ist bereits mehrfach erschöpfend behandelt worden: Malcolm Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā*, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966; Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [[1]1962], 239–44; Mahmoud Haddad, „Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate", in: *Journal of the American Oriental Society* 117 (1997), 253–77; sein Hauptwerk zum Thema wurde schon kurz nach seinem Tod von Henri Laoust ins Französische übersetzt: *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā: Traduction annotée d'al-Ḫilāfa au al-imāma al-ʿuẓmā (Le Califat ou l'Imāma suprême)*, (Mémoires de l'Institut Français de Damas; 6), Beirut: Institut Français de Damas, 1938.

Qalamūn), der *Madrasa rašīdīya* in Tripolis, in der der Unterricht auf Türkisch erfolgte, kehrte er nach nur einem Jahr den Rücken, weil er „nicht der Regierung dienen wollte."[36] Stattdessen wechselte er in Ḥusayn al-Ǧisrs eingangs erwähnte *al-Madrasa al-waṭanīya*, in der auf Arabisch unterrichtet wurde. Aber auch dort gab er sich mit dem Türkischen und Französischen nur im Rahmen des unumgänglichen Pflicht-Curriculums ab – was er im letzteren [sic!] Falle hinterher allerdings bereute, als er merkte, dass ihm das im Dienste des Islams sehr nützlich gewesen wäre.[37] Auch später in seiner Karriere musste er eingestehen, die Richtigkeit einer türkischen Koranübersetzung als ganze oder auch nur in großen Teilen nicht beurteilen zu können, weil er kein Türkisch verstand.[38] Was ihn freilich nicht daran hinderte, hie und da abfällige Bemerkungen über das Türkische fallen zu lassen und es als „eine barbarische und beschränkte Sprache, in der kein Platz für Wissenschaft und Technik ist" zu bezeichnen.[39]

Rašīd Riḍā hatte den Umsturz der Jungtürken und die Wiedereinsetzung der Verfassung im Juli 1908 enthusiastisch begrüßt.[40] Im Jahr darauf begab er sich nach Istanbul, um sich selbst ein Bild von der Situation zu machen und, wie er es ausdrückte, „erstens der islamischen Religion und allen Muslimen, zweitens dem Osmanischen Staat als konstitutioneller Regierung auf der Grundlage von Gerechtigkeit und Gleichberechtigung und den beiden großen Völkern der osmanischen Gemeinschaft zu dienen", womit er natürlich die Araber und Türken

36 Rašīd Riḍā, *al-Manār wa-'l-Azhar*, 139.

37 Ibid., 138.

38 „Tarǧamat al-Qur'ān wa-kawn al-'arabīya luġat al-Islām", in: *al-Manār* 32/7 (Juli 1932), 543.

39 „Ḥaqā'iq fī 'adawāt at-turk li-l-Islām", in: *al-Manār* 29/6 (Oktober 1928), 472; ein weiteres Beispiel findet sich in dem in der vorigen Anmerkung zitierten Aufsatz, eine Seite nach seinem Eingeständnis, kein Türkisch zu verstehen: Das Türkische sei die beschränkteste aller bekannten verschriftlichten Sprachen, denn das meiste ihres Materials komme aus dem Arabischen oder Persischen, werde aber anders verwendet als im Arabischen selbst.

40 „al-Ǧum'a 25. Ǧumādā 'l-āḫira 11. Tammūz ,24. yūlyū': 'īd al-umma al-'uṯmānīya, bi-ni'mat ad-dustūr wa-'l-ḥurrīya", in: *al-Manār* 11/6 (Juli 1908), 417–24; „al-Inqilāb al-'uṯmānī wa-Turkiyā al-fatāt", in: *al-Manār* 11/9 (Oktober 1908), 646–72; 11/10 (November 1908), 743–65; 11/11 (Dezember 1908), 842–59.

meinte.[41] Aber als aus seinem Lieblingsprojekt eines „wissenschaflichen religiösen Instituts zur korrekten und vollständigen islamischen Unterweisung“[42] nichts wurde, begannen sich erste Anzeichen von Ernüchterung bemerkbar zu machen, zumal auch sein zweites Vorhaben, die Beziehungen zwischen Arabern und Türken, nicht recht vorankam. Noch in Istanbul vernahm er erste Stimmen, die die arabische Sprache aufgeben, gar den Koran ins Türkische übersetzen wollten (wovon noch die Rede sein wird), und die nach einer Reinigung des Türkischen von arabischen Wörtern riefen,[43] und so war es nur folgerichtig, dass er dem Problem der Nationalitäten im Osmanischen Reich und der Stellung des Arabischen und Türkischen postwendend einen langen Grundsatzartikel widmete.[44]

Am vollkommensten, so sein Ausgangspunkt, wäre die Menschheit, wenn es nur noch eine einzige Gemeinschaft gäbe und keine Trennungen mehr nach Abstammung, Sprache, Herkunftsland oder Religion mehr bestünden. Der Konkurrenzkampf zwischen den verschiedenen sprachlichen Nationalitäten im Osmanischen Reich sei zwischen dem Arabischen und dem Türkischen am heftigsten, da ersteres die Sprache der Religion, letzteres die der Herrschaft sei. So sehr sich die nationalistischen Türken auch bemühten, ihre Sprache zur allein maßgeblichen in allen Belangen zu machen und alle Osmanen zu zwingen, sie zu erlernen, so überdeutlich sei doch andererseits die Überlegenheit des Arabischen in Religion, Wissenschaft und Politik: Es habe die meisten Sprecher; Türken, Albaner und Kurden hätten die natürliche Neigung, es zu erlernen, um die heiligen Texte zu verstehen; es schöbe den Bestrebungen der Griechen (*rūm*) und Armenier einen Riegel vor, Schulunterricht in ihren jeweiligen eigenen Sprachen zu

41 Sein vierteiliger Reisebericht erschien in *al-Manār* 12/12 (Januar 1910) 956–9; 13/2 (März 1910), 145–50; 13/4 (Mai 1910), 314–7; 13/10 (November 1910), 748–52; Wiederabdruck in Yūsuf Ībiš (ed.), *Riḥalāt al-Imām Muḥammad Rašīd Riḍā*, Beirut: al-Mu'assasa al-'arabīya li-d-dirāsāt wa-'n-našr, 1971, 55–75 (Zitat ibid., 55); cf. auch Eliezer Tauber, „Rashīd Riḍā as Pan-Arabist before World War I“, in: *The Muslim World* 79 (1989), 102–12 (v.a. 104–6).

42 Ībiš (ed.), *Riḥalāt*, 55; cf. ibid., 61, 64, 73–5.

43 Ibid., 72.

44 „al-Ğinsīyāt al-'uṯmānīya wa-'l-luġatān al-'arabīya wa-'t-turkīya“, in: *al-Manār* 12/7 (August 1909), 501–12.

fordern; es sei die Sprache einer vorausgegangenen (*sābiqa*) Kultur, von Wissenschaft und Technik; es sei die alle Muslime verbindende Sprache, mit der der osmanische Staat seinen Einfluss auch auf andere Reiche wie China, Indien oder Jawa ausdehnen könnte; das Osmanische Reich wäre damit geschützt vor der Etablierung eines arabischen Staates, der das Kalifat beanspruchen könnte; kurzum: Es wäre die Verwirklichung eines hehren Ziels des Islams, nämlich die Auslöschung nationaler Fanatismen (*ʿaṣabīyāt ǧinsīya*) und die Verbreitung von Brüderlichkeit. Das wüssten die Osmanen natürlich alles selbst, aber Völker reagierten nun einmal, das habe schon Gustave Le Bon festgestellt, nicht rational, und so hätten die Türken kein Verlangen danach, Arabisch zur Sprache von Wissenschaft und Regierung im ganzen Land zu machen, egal wie groß der Nutzen davon für alle Beteiligten wäre.[45] Ohne selbst konkrete Vorschläge zu machen, wie mit dieser Situation umzugehen sei, zitierte Rašīd Riḍā mehrere Stimmen, die entsprechende Reformen des Sprachunterrichts an den staatlichen Schulen anmahnten. Die Bandbreite reichte dabei von der Forderung nach verpflichtender Zweisprachigkeit über die Aufgabenteilung, die „materiellen", also Naturwissenschaften auf Arabisch, die „politischen", also Geisteswissenschaften auf Türkisch zu unterrichten[46] bis hin zur Schützenhilfe durch den Abgeordneten von Izmir, ʿUbaydullāh Efendī, der sich für die Gründung

45 Ibid., 505f.; Gustave Le Bon (1841–1939) war unter arabischen Denkern so bekannt, dass Rašīd Riḍā selbst schrieb, es sei nicht nötig, ihn dem Leser vorzustellen: *al-Manār* 29/4 (Juli 1928), 317f.; cf. auch Hourani, *Arabic Thought*, 173; Le Bons geschichtsphilosophische Betrachtung *La Civilisation des Arabes* (Paris 1884) wurde allerdings erst 1945 von ʿĀdil Zuʿaytir ins Arabische übersetzt; cf. Cristina Baldazzi, „Due percorsi intellettuali: ʿĀdil Zuʿaytir vs Gustave Le Bon", in: *Oriente Moderno* 24, N.S. 85 (2005), 287–307.

46 „al-Ǧinsīyāt al-ʿuṯmānīya", 506f., 512; letzterer Vorschlag entstammte einem Artikel der von Muḥammad Kurd ʿAlī in Damaskus herausgegebenen Zeitung (Rašīd Riḍā schrieb allerdings *maǧallat*) *al-Muqtabas*, was angesichts der darin vorher zu lesenden polemischen Bemerkungen gegen die Türkifizierungspolitik der Osmanen, die Kulturlosigkeit der Türken und der sprachlichen Unfähigkeit osmanischer Autoren (wie Ibn Kemāl Paşa, Kātib Çelebi oder Ṭaşköprüzāde), sobald sie auf Arabisch zu schreiben versuchten, eine durchaus überraschende Volte ist – die vielleicht die rege osmanische Zensur unterlaufen sollte; cf. auch. Rainer Hermann, *Kulturkrise und konservative Erneuerung: Muḥammad Kurd ʿAlī (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, (Heidelberger orientalistische Studien; 16), Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1990, 110f.

von arabischen wissenschaftlichen Zentren in den arabischen Provinzhauptstädten einsetzte, um damit das Arabische, das geschützt werden müsse, zu fördern.[47]

Das war erst der Anfang. Hatte Rašīd Riḍā noch im Herbst 1908 während seiner Syrien-Reise intensiv zur Unterstützung des jungtürkischen *Komitees für Einheit und Fortschritt* aufgerufen und eindringlich vor einer Spaltung zwischen Arabern und Türken gewarnt – „wir brauchen sie mehr als sie uns“[48] – so wurde der Ton in den folgenden Jahren zusehends rauher. Vor allem die unverhohlene Türkifizierungspolitik der neuen Machthaber stieß erwartungsgemäß auf Rašīd Riḍās polemischen Widerspruch, und immer wieder warf er ihnen gefährlichen nationalistischen Fanatismus (*al-ʿaṣabīya al-ǧinsīya*) vor.[49] Letzten Endes seien sie damit auch schuld am aufflammenden arabischen Nationalismus, denn die Araber selbst könnten gar keinen Nationalismus hervorbringen, das schaffe nur die Politik Istanbuls.[50] Wie zum Trotz verwies er gleichzeitig auf die uralte führende Rolle der Araber und ihrer Sprache: Diese sei nichts weniger als die älteste orientalische Sprache überhaupt und die Mutter der altägyptischen und der babylonischen Zivilisation. Archäologen hätten nämlich herausgefunden, dass der Codex Hammurabi auf Arabisch verfasst gewesen sei, und der Ägyptologe

47 „al-Ǧinsīyāt al-ʿuṯmānīya“, 507f.; zu Meḥmed ʿUbaydullāh (1858–1937) cf. M. Brett Wilson, *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*, (Qur'anic Studies Series; 11), London: The Institute of Ismaili Studies, 2014, 110f. und Index, s.v.; Oliver Leaman (ed.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*, 2 vols., London: Thoemmes Continuum, 2006, vol. 2, 485; Sabine Prätor, „Sprache der Religion und Wissenschaft: Anmerkungen zum Arabischlernen im spätosmanischen Istanbul“, in: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 25 (1993), 260–9 (v.a. 262); demnach trat er in dieser Zeit als Förderer der arabischen Sprache auf, deren Verbreitung er als Kabinettspflicht ansah; cf. auch unten, Anm. 97.

48 „Riḥlat ṣāḥib al-Manār fī Sūriyā – 3“, in: *al-Manār* 11/12 (Januar 1909), 936–53 (Zitat 937); Wiederabdruck bei Ībiš (ed.), *Riḥalāt*, 26; zu dieser Syrien-Reise cf. Richard van Leeuwen, „Mobility and Islamic Thought: The Syrian Journey of Rashid Rida in 1908“, in: Giuseppe Contu (ed.), *Centre and Periphery within the Borders of Islam: Proc. of the 23rd Congress of l'UEAI*, (Orientalia Lovaniensia analecta; 207), Leuven: Peeters, 2012, 33–46.

49 „Mafāsid al-mutafarniǧīn fī amr al-iǧtimāʿ wa-'d-dīn“, in: *al-Manār* 17/2 (Januar 1914), 156–60; „al-Ǧinsiyāt fī 'l-mamlaka al-ʿuṯmānīya“, in: *al-Manār* 17/7 (Juni 1914), 534–44; 17/8 (Juli 1914), 615–27; „al-ʿAṣabīya al-ǧinsīya at-turkīya“, in: *al-Manār* 19/2 (Juli 1916), 75–82.

50 „al-Ǧinsiyāt fī 'l-mamlaka“, 534; ähnlich „al-ʿAṣabīya al-ǧinsīya“, 80.

Aḥmad Kamāl vertrete die (für Rašīd Riḍā sehr überzeugende) Auffassung, dass Arabisch die Wurzel der altägyptischen Hieroglyphen sei. Die Schlussfolgerung liege damit auf der Hand: Die edle arabische Sprache sei die Sprache der alten Ägypter und der Träger ihrer Zivilisation gewesen, sie und die Araber seien eine Gemeinschaft (*umma wāḥida*), gerade wie die Syrer und Iraker.[51] Diese steile These in Verbindung mit dem Credo, dass die islamische Einheit nur vollständig über die Sprache sei, Islamisierung mithin von Anfang an mit Arabisierung verknüpft sei,[52] machte hinreichend klar, was er von den Machthabern in Istanbul hielt.

3. Schlimmer als Ketzerei – Rašīd Riḍā und die türkische Sprachreform

Mustafa Kemal war für Muḥammad Rašīd Riḍā nicht von Anfang an jener Gottseibeiuns, der er alsbald, spätestens nach der Abschaffung des Kalifats im Frühjahr 1924, wurde – im Gegenteil. Im Oktober 1921, auf dem Höhepunkt des türkischen Unabhängigkeitskampfes, widmete er der anatolischen Armee und ihrem „großen Heerführer Mustafa Kemal" eine Passage an durchaus ungewöhnlicher Stelle, nämlich im Korankommentar zu Vers 6:159. Darin nannte er die türkischen Erfolge nichts Geringeres als „Zeichen Gottes für die Verzweifelten" und zeichnete ein geradezu heilsgeschichtliches Bild vom Vorrücken der anatolischen Truppen, „denen Gott bei all ihrer geringen Anzahl beisteht und die

51 „al-Luġa al-ʿarabīya aqdam al-luġāt aš-šarqīya wa-umm al-madanīya al-miṣrīya wa-'l-bābilīya", in: *al-Manār* 18/4 (März 1915), 263–6; zu Aḥmad Kamāl (1851–1923) cf. Donald Malcolm Reid, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, Berkeley: University of California Press, 2002, 186ff. und Index, s.v.

52 „al-Ǧinsiyāt fī 'l-mamlaka", 534. Dazu passt, dass er sich während seiner Indien-Reise 1912 für eine Intensivierung des Arabisch-Unterrichts an der Hochschule von Aligarh einsetzte: „Riḥlatunā 'l-hindīya – šukr ʿalanī", in: *al-Manār* 16/2 (Februar 1913), 104–6 = Ībiš (ed.), *Riḥalāt*, 83–6, bes. 84.

Wahrheit und Wahrhaftigkeit verteidigen."[53] In späteren Auflagen seines *tafsīr* sah er sich veranlasst, eine Fußnote hinzuzufügen, in der er diese vielleicht etwas zu enthusiastische Einschätzung korrigierte: Die Türken hätten sich, wie nach jedem Sieg, so auch von diesem blenden lassen, sie meinten, sie hätten allein aus eigener Kraft (und eben nicht mit Gottes Hilfe) gewonnen; sie hätten den Islam aufgegeben, das islamische Recht durch die Gesetze der Europäer ersetzt und alle Werte und Charakteristika des Islams hinter sich gelassen, sogar die Buchstaben der arabischen Sprache.[54] Es mag ein wenig überraschend erscheinen, dass hier dem Alphabet, in dem eine *notabene* nichtarabische Sprache geschrieben werden sollte, ein derart hoher Stellenwert beigemessen wurde. Beim ägyptischen Dialekt war die Sache noch leicht verstehbar: Es betraf das Arabische, und die Vorschläge, gegen die Rašīd Riḍā anschrieb, kamen von Europäern. Aber das Türkische?

Strenggenommen stellte sich diese Frage erst seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Zuvor war die Ausbreitung des Islams auch in Regionen, die nicht sprachlich arabisiert wurden, ganz selbstverständlich mit der Verbreitung der arabischen Schrift einhergegangen; man denke nur an das Persische.[55] In weiten Teilen der islamischen Welt jedoch hatten seit etwa 1850 rege Diskussionen über Sprach- und Schriftreformen im Allgemeinen und die Ersetzung der arabischen Schrift durch andere Alphabete im Besonderen eingesetzt. In Albanien wurde 1908, also noch vor Erlangen der Unabhängigkeit vom Osmanischen Reich nach dem Balkankrieg, die arabische Schrift gegen die lateinische ausgetauscht,

53 „Siehe, mit denen, die ihren Glauben spalteten und zu Parteien wurden, hattest du nichts zu schaffen. Ihr Geschick liegt allein bei Gott; er wird ihnen dann verkünden, was sie jemals taten." (Übersetzung Bobzin); *al-Manār* 22/10 (Oktober 1921), 727–46 (Zitate 744); Wiederabdruck in *Tafsīr al-qur'ān al-karīm al-mashūr bi-tafsīr al-Manār*, Ibrāhīm Šams ad-Dīn (ed.), vol. 8, Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīya 1420 h [1999], 187–204. Zu Rašīd Riḍās Korankommentar im Allgemeinen cf. Jacques Jomier, *Le commentaire coranique du Manar: Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*, Paris: Maisonneuve, 1954.

54 *Tafsīr al-qur'ān*, vol. 8, 203.

55 Wolfgang-E. Scharlipp, *Türkische Sprache, arabische Schrift: Ein Beispiel schrifthistorischer Akkulturation*, (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 44), Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995, 169f.; cf. auch Alan S. Kaye: „Arabic Alphabet for Other Languages", in: Kees Verstegh (ed.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, 5 vols., vol. 1, Leiden: E.J. Brill, 2006, 133–47.

und auch von nicht wenigen Russlandtürken wurden solche Überlegungen seit einiger Zeit angestellt.[56] Unter osmanisch-türkischen Intellektuellen waren entsprechende Vorstellungen ebenfalls verbreitet und erhielten nach 1908, im Zuge der Türkifizierungspolitik der Jungtürken, neue Nahrung.[57]

Muḥammad Rašīd Riḍā waren diese Dinge nicht entgangen, und sein oben erwähnter eher halbherziger Vorschlag, die arabische Schrift zu reformieren, mag auch im Lichte dieser Diskussionen gelesen werden.[58] Zum ersten Mal thematisiert wurde das Problem in seiner Zeitschrift allerdings erst einige Jahre später, und auch das erst noch auf indirekte Weise. Denn der Artikel vom Januar 1917 über „die neue turanistische Bewegung in den türkischen Landen" war aus der in Mekka von Scherif Ḥusayn herausgegebenene Zeitung *al-Qibla* übernommen worden.[59] Das Sündenregister, das den Jungtürken darin vorgehalten wurde, war lang: Die Turanisten[60] intendierten die Reinigung der türki-

56 Zu Russland: Ingeborg Baldauf, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850–1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*, (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 40), Budapest: Akadémiai Kiadó 1993, insbes. 679–712 mit detaillierten Zeittafeln; zu Albanien: Nathalie Clayer, „Des lettres et des mots: la crise de l'alphabet et les constructions identitaires chez les Albanais, à l'époque jeune-turque", in: *Documents de travail du CETOBaC* 2 (juin 2012): *Les Mots du politique*, fasc. 2: *En Turquie et dans les Balkans*, François Georgeon (ed.) 2–15; cf. auch ead., „Le premier journal turque en caractères latins: Esas (Manastır/Bitola, 1911)", in: *Turcica: Revue d'études turques* 36 (2004), 253–64.

57 Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, (Oxford Linguistics), Oxford: Oxford University Press, 1999, 28–31; allg. cf. Johann Strauss, „Modernisation, nationalisation, désislamisation: La transformation du turc aux XIX^{e}–XX^{e} siècles", in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerrannée* 124 (2008), 135–59, hier zitiert nach der online frei zugänglichen Version: *http://remmm.revues.org/6024*; zu linguistischen Aspekten cf. Jens Peter Laut, *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*, (Turcologica; 44), Wiesbaden: Harrassowitz, 2000, 16–23.

58 Cf. oben, Anm. 28.

59 „al-Ḥaraka aṭ-ṭūrānīya al-ğadīda fī bilād Turkīyā", in: *al-Manār* 19/8 (Januar 1917), 501–07; cf. *al-Qibla* 1/18 (17.10.1916), 3 und 1/19 (20.10.1916), 3; demnach zitierte *al-Qibla* wiederum aus einer englischen Zeitung namens *Near East*; zu *al-Qibla* cf. Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History*, Oxford: Oxford Univesity Press, 1995, 72; M. Reeves Palmer, „The Kibla: A Mecca Newspaper", in: *The Moslem World* 7 (1917), 185–90.

60 Abgeleitet von Ṭūrān, der Bezeichung aus dem persischen Šāhnāme für die Gegenden nordöstlich von Iran; cf. Jacob M. Landau, „Pan-Turkism", in: *EI^{2}*, vol. 8, 250–2; id.,

schen Sprache von arabischen und persischen Wörtern und die Türkifizierung der Araber, sie betrieben den Austausch arabischer Personennamen gegen türkische und die Verwendung eines türkischen Korans anstelle des arabischen bei gottesdienstlichen Handlungen, und – dies der wichtigste Faktor – sie wollten die türkische Sprache in anderen als arabischen Buchstaben schreiben.[61] Gestützt auf die Thesen des ungarischen Orientalisten Arminius Vambéry sei das Ziel der Bewegung die vollständige Unabhängigkeit der türkischen Rasse unter Ausschluss des Islams (*al-ʿunṣurīya at-turkīya dūn al-Islām*).[62]

Rašīd Riḍā selbst brauchte noch ein bisschen länger, ehe er sich als Autor des Themas annahm, aber als es soweit war, tat er es mit der ihm eigenen polemischen Gründlichkeit. Im November 1923 – die Abschaffung des Sultanats war mittlerweile vollzogen, die des Kalifats lag in der Luft, und Rašīd Riḍā hatte eingesehen, dass er mit seiner Begeisterung für Mustafa Kemal aufs falsche Pferd gesetzt hatte – veröffentlichte er einen längeren Artikel, in dem er klarstellte, dass die Sprache des Islams wie auch die der islamischen Staaten allein das Arabische sein könne.[63] Den Anlass dazu bot ihm ein Artikel aus der türkischen Zeitung *Ṭanīn*, die eine Petition erhalten haben wollte, in der 25 Unterzeichner aus aller Herren Länder die Verwendung einer einzigen Sprache (nämlich der türkischen) für den internationalen Austausch in der muslimischen Welt forderten. Für Rašīd Riḍā war das eine absurde Fabrikation fanatischer Turanisten, die davon ablenken sollte, dass es die eine Sprache für alle Muslime in Gestalt des Arabischen ja gebe, das nicht nur die weithin dominierende Sprache in ganz Nordafrika und Vorderasien, sondern den Muslimen ohnehin als religiöse Pflicht vorge-

Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation, 2. Aufl., London: Hurst, 1995, 29ff. und Index, s.v.; Michael Reynolds, „Buffers, not Brethren: Young Turk Military Policy in the First World War and the Myth of Panturanism", in: *Past and Present* 203 (2009), 137–79.

61 „al-Ḥaraka aṭ-ṭūrānīya", 502f.; zur Frage des Namenswechsels cf. Doğan Gürpinar, „What is in a Name? The Rise of Turcic Personal Male Names in Turkey (1908–38)", in: *Middle Eastern Studies* 480 (2012), 689–706.

62 „al-Ḥaraka aṭ-ṭūrānīya", 504; cf. Ruth Bartholomä, *Von Zentralasien nach Windsor Castle: Leben und Werk des Orientalisten Arminius Vambéry (1832–1913)*, (Arbeitsmaterialien zum Orient; 7), Würzburg: Ergon, 2006, 87–90.

63 „Luġat al-Islām wa-'l-luġa ar-rasmīya bain al-mamālik al-islāmīya", in: *al-Manār* 24/10 (November 1923), 753–65.

schrieben sei.[64] Den nationale Fanatismus (*ʿaṣabīya ǧinsīya*), vor dem er die Jungtürken schon 14 Jahre vorher gewarnt hatte, geißelte er als das schärfste Messer, das die Bande der Religion durchschneide, schlimmer als jede Meinungsverschiedenheit unter den Rechtsschulen (*iḫtilāf al-maḏāhib*).[65] Von diesem Moment an gehörte der wütende Protest gegen die türkischen Säkularisierungsmaßnahmen zum zuverlässigen Standardrepertoire des *Manār*. Mustafa Kemal und seine Regierung wurden durchgängig nur noch als Atheisten (*malāḥida*), Feinde des Islams (*aʿdāʾ al-Islām*) oder zumindest religionslos (*lā-dīnīya*) bezeichnet. Mit ihren Vorschriften, wie etwa der Verordnung eines westlichen Kleidungsstils, hätten sie zu allem Überfluss auch noch einen schlechten Einfluss auf jene Syrer und Ägypter, die sich selbst verachteten und der eigenen Nation die Türken vorzögen, ohne eine Ahnung von deren wahren Abstammung zu haben, jener wilden Horde (*awšāb*) teils russischer, byzantinischer, balkanischer und jüdischer Herkunft.[66] Nicht immer war Rašīd Riḍās Argumentation wirklich stringent, etwa, wenn er Mustafa Kemal vorwarf, die Christianisierung der Türken zu betreiben, ihn nur wenige Zeilen später dagegen als Atheisten bezeichnete.[67] Aber wenn Polemiken immer stringent wären, wären sie ja vielleicht keine.

64 Ibid., 761–3; cf. auch unten, Anm. 92 und 93.

65 Ibid., 760; cf. auch oben, Anm. 45.

66 „Fitnat malāḥidat at-turk fī Sūriyā wa-Miṣr", in: *al-Manār* 27/1 (April 1926), 71f.; cf. ferner „Aʿdāʾ al-Islām al-muḥāribūn lahu fī hāḏā ʾl-ʿahd", in: *al-Manār* 29/2 (April 1928), 115–22; „al-Ǧahr bi-ʾl-ilḥād wa-diʿāyatuhu bi-ʾsm at-taǧdīd wa-ḥukūmat at-turk al-lā-dīnīya", in: *al-Manār* 29/3 (Juni 1928), 225–9; speziell zu den Kleidervorschriften: „Ḥukm aš-šarʿ aš-šarīf fī labs al-qubbaʿa", in: *al-Manār* 27/1 (April 1926), 25–32; eine Liste von türkischen Reformen und ihre Beurteilung in der ägyptischen Presse (allerdings auf zu schmaler Quellenbasis, zu der der *Manār* nicht gehört) findet sich bei sich bei Richard Hattemer, *Atatürk und die türkische Reformpolitik im Spiegel der ägyptischen Presse: Eine Inhaltsanalyse ausgewählter Pressereaktionen auf Maßnahmen zur Umgestaltung des politischen, religiösen und kulturellen Lebens in der Türkei zwischen 1922 und 1938*, (Islamkundliche Untersuchungen; 210), Berlin: Klaus Schwarz, 1997, 51–160.

67 „aš-Šaʿb at-turkī", in: *al-Manār* 28/8 (Oktober 1927), 635–8, 636; ähnlich in „al-Ḥukūmāt al-lā-dīnīya li-š-šuʿūb al-islāmīya", in: *al-Manār* 29/8 (Dezember 1928), 635f.; die Auseinandersetzung mit dem Christentum, v.a. mit christlichen Missionaren, war eines der wichtigsten Themen für Rašīd Riḍā überhaupt; cf. ausf. Umar Ryad, *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍā and His Associates (1898–1935)*, (History of Christian-Muslim Relations; 12), Leiden: E.J. Brill, 2009.

Die Schriftreform in der Türkei wurde zwischen Mai und November 1928 innerhalb nur weniger Monate gleichsam überfallsartig durchgesetzt.[68] Rašīd Riḍā reagierte umgehend und brachte in der Oktober-Ausgabe seiner Zeitschrift zwei längere Artikel, die an Ausführlichkeit und polemischer Verve das meiste bisherige zum Thema in den Schatten stellten. Im ersten Beitrag warnte ein nur als „... ar-Rāfiʿī“ gekennzeichneter Gastautor vor der „Gefahr des Angriffs der Kemalisten auf den Islam“, die von der Ersetzung des arabischen Alphabets durch Lateinbuchstaben ausgehe und die zu bekämpfen die islamische Welt verpflichtet sei.[69] Mit ihrer Schriftreform, so der Autor, wollten die Kemalisten den Islam auslöschen, und zwar nicht nur in der Türkei, sondern in der gesamten islamischen Welt. Finanziert aus geheimen Kassen (*al-ẖizāna as-sirrīya*) und im Einklang mit christlichen Missionaren und europäischen Politikern sei die Kriecherei (*tazalluf*) vor Europa alles, was Mustafa Kemal damit bezwecke.[70] Bis heute existiere so etwas wie eine türkische Sprache gar nicht, die in Büchern niedergeschrieben wäre und die die Menschen in der Türkei, Europa, Inneranatolien und Turkestan lesen und Satz für Satz verstehen könnten. Lediglich ein paar Archäologen und Volkskundler seien imstande, dieses Kauderwelsch (*riṭāna*) und die Belanglosigkeiten (*atfah al-umūr*), die damit geredet wurden, zu enträtseln. Das aber sei der beste Beweis dafür, dass es auch keine türkische Kultur gebe, denn sonst hätte sie Bücher und Inschriften wie die alten Ägypter hervorgebracht. Die heute gesprochen Sprache sei vielmehr das Osmanische; vor etwa einem Jahrhundert von einer Gruppe türkischer, tscherkessischer, albanischer und arabischer Gelehrter geschaffen, bestehe es zur Hälfte aus Arabisch, zur anderen Hälfte

68 Jens Peter Laut, „Chronologie wichtiger Ereignisse im Verlauf der türkischen Sprachreform: Von den Anfängen bis 1983“, in: *Materialia Turcica* 24 (2003), 69–102, 73f.; Ettore Rossi, „Il nuovo alfabeto latino introdotto in Turchia“, in: *Oriente Moderno* 9 (1929), 32–48; Strauss, „Modernisation“, Abs. 51–58; Herbert Wilhelm Duda: „Die neue Lateinschrift in der Türkei: 1. Historisches“, in: *OLZ* 32 (1929), Sp. 441–53; id., „2. Linguistisches“, in: *OLZ* 33 (1930), Sp. 399–413; F.H. Weißbach, „Die türkische Lateinschrift“, in: *Archiv für Schreib- und Buchwesen* 4 (1930), 125–38.

69 „Ḫaṭar huǧūm al-kamālīyīn ʿalā 'l-islām – istibdāl al-aḥruf al-lātīnīya bi-'l-ḥurūf al-ʿarabīya – wuǧūb muḥārabat hāḏā 'l-ḫaṭar ʿalā 'l-ʿālam al-islāmī“, in: *al-Manār* 29/6 (Oktober 1928), 456–63; wer mit „... ar-Rāfiʿī“ genau gemeint sein könnte, geht aus dem Artikel nicht hervor.

70 Ibid., 457f.

aus einem Gemisch aus Persisch und Türkisch (!) sowie einigen europäischen Wörtern. Überhaupt seien sogar die Bezeichnungen „türkisch/Türkei" Übersetzungen aus dem Europäischen (sic! *tarğama ʿan al-ifranğīya*) und auch nur deshalb in Umlauf gebracht worden.[71] Die Lebensgrundlage dieser Sprache sei das Arabische, und die behauptete Türkisierung bedeute nichts anderes, als die Wörter dem Arabischen zu entreißen und in Wort und Schriftbild zu verfälschen.[72] Wenn man beispielsweise das Wort كتاب in arabischer Schrift, für das es im Türkischen kein Äquivalent كيتاب gebe, jetzt zu „Kitab" (so in Lateinbuchstaben von ihm zitiert) mache, dann sei das einfach nur äußerste Dummheit (*muntahā al-ḥumq wa-'l-ġadāwa*). Das Schreiben des Türkischen mit Lateinschrift werde dem Türkischen kein neues Erbe zuwachsen lassen, es werde keine neuen Geister schaffen in einer Gesellschaft, deren Denker es in der Blütezeit vorgezogen hätten, auf Arabisch zu denken; es sei nur ein dichter Vorhang, der über die Vergangenheit gezogen werde, die Verbindung dazu abreißen lasse und die Symbole und Zeichen auslösche.[73]

Nachdem solcherart das Grobschlächtige getan war, konnte Muḥammad Rašīd Riḍā in seinem daran anschließenden Artikel den Blick ins Grundsätzliche weiten und zu einer umfassenden Apologie des Islams gegenüber den diversen kemalistischen Neuerungen ausholen.[74] Mustafa Kemals Vorgehensweise sei nichts wesentlich Neues, dieser habe nur ausgeführt, was andere vor ihm beschlossen gehabt hätten; bereits während seines Istanbul-Aufenthalts von 1909/10 habe er, Rašīd Riḍā, den Atheismus der Jungtürken – die er, den Sprachgebrauch mancher früher Jungtürken aufgreifend, hier *Ğūn Turk* (von ‚Jeunes Turcs') nennt[75] – eingehend studieren können, insbesondere in

71 Ibid., 459f.

72 Ibid., 460; ar-Rāfiʿī benutzt hier den theologisch besetzten Begriff *taḥrīf*, der auf sunnitischer Seite üblicherweise für die angebliche Fälschung der Bibel durch Juden und Christen steht.

73 Ibid., 462.

74 „Ḥaqāʾiq fī ʿadāwat malāḥidat at-turk li-l-islām", in: *al-Manār* 29/6 (Oktober 1928), 464–74.

75 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, London et al.: Oxford University Press, 1961, 153f.

Gestalt der (oben bereits erwähnten)[76] Gesellschaft, die sich für eine ‚Reinigung' der türkischen Sprache von arabischen Wörtern einsetzte. Seit jener Zeit, so Rašīd Riḍā weiter, habe er die Unionisten als Häretiker bezeichnet und bekämpft. Weiter ging er an dieser Stelle auf die Sprachreform nicht ein; stattdessen wandte er sich einem anderen Aspekt aus ar-Rāfi'īs Artikel zu: der Verteidigung des islamischen Gebets. Ein namentlich nicht genannter Autor hatte sich demzufolge nämlich im *Journal de Genève* über das fünfmalige Gebet mokiert, das nicht nur nicht mehr zeitgemäß und beschwerlich zu verrichten, sondern auch noch hygienisch höchst bedenklich sei.[77] Rašīd Riḍā nahm das zum Anlass, das Gebet im Allgemeinen wie auch die Vorzüge der Reinigungs- und Kleidervorschriften im Besonderen ausführlich und unter Zuhilfenahme etlicher europäischer ‚Bestätiger vom Dienst' darzulegen.[78]

Die – im Übrigen innerhalb der Türkei ebenfalls keineswegs unumstrittene[79] – Schriftreform blieb auch in den folgenden Jahren Gegenstand diverser Auseinandersetzungen in *al-Manār*, manches mit deutlich apologetischer Haltung,[80] anderes deutlich polemisch im Ton.

---

76 Cf. oben, Anm. 43.

77 „Ḫaṭar huǧūm al-kamālīyīn", 456f.; der Autorenname war mit „M. Ǧ. as-Suwīsrī" angegeben.

78 „Ḥaqā'iq", 466–70; er berief sich dabei in erster Linie auf den britischen Finanzkommissar Alfred Mitchell-Innes, einem der wenigen Europäer, mit denen er offenbar regelmäßigen Kontakt pflegte (cf. Rašīd Riḍā, *al-Manār wa-'l-Azhar*, 195; dazu auch Hourani, *Arabic Thought*, 235), ferner auf den Orientalisten Christiaan Snouck-Hurgronje sowie den französischen Kolonialoffizier und Historiker Henry de Castries (1850–1927; über ihn cf. François Pouillon (ed.), *Dictionnaire des orientalistes de langue française*, Paris: HSMM, 2012, 200), dessen Buch *L'islam: Impressions et études* (Paris 1896) bereits 1898 ins Arabische übersetzt worden war; zur literarischen Figur des ‚europäischen Bestätigers vom Dienst' cf. Rotraud Wielandt, *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, (BTS; 23), Beirut: Orient-Institut der DMG, 1980, 57 und Index, s.v.

79 Strauss: „Modernisation", Abs. 51–58.

80 So etwa „al-Ḥurūf al-'arabīya wa-'l-lātīnīya", in: *al-Manār* 29/10 (April 1929), 780f.; Šakīb Arslān, „Tārīḫ ḥurūf al-kitāba wa-makān al-'arabīya minhā", in: *al-Manār* 30/2 (Juli 1929), 128–35; in beiden Artikeln traten europäische Orientalisten als Bestätiger vom Dienst auf, in ersterem der Brite Sir Edward Denison Ross (1871–1940), in letzterem der Schweizer Jean-Jacques Heß (1866–1949) sowie die Deutschen Bernhard Moritz (1859–1939) und Enno Littmann (1875–1958). Deren Zeugnisse waren allerdings bestenfalls indirekter Natur: Ross verstand es, dass in der Türkei oder in Iran die La-

Inhaltlich oder mit Blick auf die Argumentationsweise änderte sich indes kaum etwas: Die Einführung der Lateinschrift war für Rašīd Riḍā Ausdruck des Atheismus (*ilḥād*) der Kemalisten, dessen sich auch diejenigen schuldig machten, die unterstützen, was die Türken im Schilde führten: die vollständige Aufgabe der *šarīʿa*, die Auslöschung islamischer Glaubenssätze, Sitten und Riten, das Verbot der arabischen Sprache, die Übersetzung des Korans und seine Schreibung in lateinischen Buchstaben. Sie alle seien Feinde des Islams und schlimmer als Apostaten oder gänzlich ungenierte Ungläubige, denn hinter der Fassade des Islams verführten sie mit ihrem Unglauben all jene, die die Wahrheit des Islams nicht kennten, und ließen sie an ihr zweifeln.[81] Manche von ihnen würden von christlichen Missionaren bezahlt, andere von bolschewistischen oder zionistischen Juden, wieder andere dienten den Kolonialisten; sie alle aber seien eine Ermutigung für die Kolonialisten und christlichen Missionare, den Islam zu zerstören und den Resten islamischer Herrschaft überall in der islamischen Welt den Garaus zu machen. Gleichwohl sei die Frohbotschaft der (muslimischen) Reform spürbar: In Ägypten sei die Führung der *ʿulamāʾ* an einen Schüler Muḥammad ʿAbduhs, Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī, übergegangen; der *Tafsīr al-Manār* sei das Referenzwerk für koranexegetische Studien; die Schriften Ibn Taymīyas seien inzwischen fest verankert und Grundlage des Fatwa-Wesens; die nicht lange vorher gegründete *Ǧamʿīyat aš-šubbān al-muslimīn* wachse und gedeihe, und über alledem sei auf der Arabischen Halbinsel – die die Wahhabiten gut vier Jahre vorher zu einem erheblichen Teil erobert hatten – die arabische *umma* erwacht.[82]

---

teinschrift eingeführt würde, warnte lediglich davor, in Ägypten (also für die arabische Sprache) desgleichen zu tun; Moritz, Heß und Littmann werden nur als Gesprächspartner Arslāns erwähnt, die sich mit ihm allgemein über die Geschichte der arabischen Schrift unterhielten. Zu Arslāns Haltung gegenüber den Kemalisten cf. Willliam Cleveland, *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*, London: Al Saqi Books, 1985, 122ff.

81 „Fātiḥat al-muǧallad aṯ-ṯalāṯīn", in: *al-Manār* 30/1 (September 1929), 1–16.

82 Ibid., 14f.; zu al-Marāġī (1881–1945; Rektor der Azhar 1928/29 und 1935–45) und Rašīd Riḍās Unterstützung für ihn cf. Rainer Brunner, „Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership: al-Azhar between 1927 and 1945", in: Meir Hatina (ed.), *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*, (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105), Leiden: E.J. Brill, 2009, 109–40; zur *Ǧamʿīyat aš-šubbān al-muslimīn* cf. oben, Anm. 25.

Entsprechend ungehalten fiel denn auch Rašīd Riḍās Antwort auf die Anfrage eines Muslims aus Borneo aus, der wissen wollte, ob es statthaft sei, für die Schreibung des Malayischen die arabische Schrift mit der lateinischen zu kombinieren, je nachdem, ob es sich um religiöse oder weltliche Belange handle. In diesem Falle, war Rašīd Riḍā sich sicher, würde erstere von letzterer verdrängt, und die Religion nehme Schaden. Einzig wenn die Möglichkeit bestünde, den Arabischunterricht verpflichtend zu machen und die arabische Sprache allgemein zu verbreiten, würde die Schreibung des Malawischen in Lateinbuchstaben nicht schaden.[83]

Natürlich hatte Muḥammad Rašīd Riḍā mit seiner Befürchtung, mit der Einführung der Lateinschrift würden säkularisierende Absichten verfolgt, recht. Die Debatte über die Alphabetsreform war von Anfang an unter dem Aspekt der vermeintlichen oder tatsächlichen Modernisierung geführt worden. Wie bei Daniel Willard Fiskes Projekt einer Latein-Verschriftlichung des ägyptischen Dialekts galt auch im Falle des Osmanisch-Türkischen denen, die die Einführung der Lateinschrift forderten, das arabische Alphabet als Fortschrittshindernis. Dazu kam das Vorbild der Schriftreformen in den turksprachigen Sowjetrepubliken von Aserbaidschan bis Usbekistan und der damit unweigerlich verbundene Verdacht kommunistischer Umtriebe.[84] Dieser von Rašīd Riḍā höchstwahrscheinlich so empfundene umfassende kulturelle Belagerungsring wurde schließlich dadurch vollends geschlossen, dass schon sehr früh das Vorhaben einer türkischen Koranübersetzung im Raum stand. Eine jede Wortmeldung zur Frage, welche Schrift von Muslimen verwendet werden solle, zielte mithin unmittelbar ins Herz des Islams.

83 „al-Kitāba bi-'l-ḥurūf al-lātīnīya fī Ǧāwā“, in: *al-Manār* 30/9 (April 1930), 718–20.

84 Strauss, „Modernisation“, Abs. 11–15, 53.

4. „Englisch ist die abnormalste Sprache“ – Rašīd Riḍā und die Frage der Koranübersetzung

Heilige Schriften in eine andere Sprache zu übersetzen ist eine heikle Sache – wer kann schon sicher sein, ob Gott sich in einer Fremdsprache genauso ausgedrückt hätte? Im Falle des Korans wird dieser Umstand noch verstärkt durch die Überzeugung, es handle sich um einen unnachahmlichen Text, das Beglaubigungswunder Muḥammads schlechthin, der, wie gerne betont wurde, *ummī*, also des Lesen und Schreibens unkundig, gewesen sei.[85] Außerdem ist der Koran nicht einfach nur die den Gläubigen heilige ‚Schrift‘, sondern als ‚Rezitation‘ wichtiger Teil der gottesdienstlichen Liturgie; die enge Verbindung der Offenbarung mit der „klaren arabischen Sprache“ (*lisān ʿarabī mubīn*), auf die der Koran selbst ausdrücklich verweist (Koran 16:103 und 26:195), ist hinlänglich bekannt.[86] In der klassischen islamischen Theologie hat all das immer wieder für entsprechende Debatten gesorgt, die allerdings im Laufe der Zeit abflauten – ehe sie im Zeitalter des Modernismus und des erwachenden Nationalismus in der muslimischen Welt zu neuem Leben erwachten.[87]

---

85 Das sieht man heute etwas differenzierter; *ummī* wird nicht mehr primär als „analphabetisch“ verstanden, sondern eher ethnisch und als Hinweis darauf, dass den Arabern zuvor noch keine originäre Offenbarung zuteil geworden sei; cf. Sebastian Günther, „Ummī“, in: *EQ,* vol. 5, 399–403; zum Dogma der Unnachahmlichkeit (*iʿǧāz*) cf. Richard C. Martin, „Inimitability“, in: *EQ,* vol. 2, 526–36.

86 Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*, 6 vols., Berlin, New York: de Gruyter, 1991–1997, vol. 4, 606; Manfred Kropp, „Lisān ʿarabiyy mubīn – ‚klares Arabisch‘? oder: ‚offenbar Arabisch‘, gar ‚geoffenbartes Arabisch‘?“, in: Andrew Rippin & Roberto Tottoli (eds.), *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday [...],* (Islamic History and Civilization; 113), Leiden: E.J. Brill, 2015, 271–87.

87 Meir M. Bar-Asher, „Avis musulmans sur la question de la traduction du Coran“, in: Daniel deSmet & Mohammad Ali Amir-Moezzi (eds.), *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam*, (Islam – Nouvelles Approches), Paris: Ed. du Cerf, 2014, 297–327; für die klassische persische Exegese cf. Travis Zadeh, *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*, (Qur'anic Studies Series; 7), Oxford et al.: Oxford University Press, 2012; zur Einführung allg. cf. Hartmut Bobzin: „Translations of the Qur'ān“, in: *EQ,* vol. 5, 340–58.

Muḥammad Rašīd Riḍā hat sich in den gut dreieinhalb Jahrzehnten seines publizistischen Wirkens immer wieder dieses Themas angenommen. Dabei zog er eine feine, aber deutliche Trennlinie: Eine Übersetzung des Korans zum Zweck der Missionierung und Anwerbung von Neumuslimen (*daʿwa*) ist demnach, wenngleich eher als notwendiges Übel, zulässig, vor allem, wenn sie sich an die Europäer richtet. Denn hier ging es darum, pragmatisch zu sein und den christlichen Missionaren, die ihre Bibel bedenkenlos in allen Sprachen verbreiteten, etwas entgegenzusetzen – umso mehr, als das Englische, das ohnehin die abnormalste aller Sprachen sei, auf diese Weise mit großem finanziellen Aufwand zur Sprache der ganzen Welt gemacht werden solle.[88] Diese Erlaubnis galt sogar für die englische Übersetzung, die Anhänger der Qādiyānīya in England auf den Weg gebracht hatten. Rašīd Riḍā war alles andere als begeistert von dieser Initiative, hatte Vorbehalte gegen die arabischen Sprachkenntnisse der Aktivisten und verteidigte das von der Azhar erwirkte Verbot, diese Übersetzung nach Ägypten einzuführen, weil sich darin einige Verfälschungen fänden, die die Lehre dieser „christlich-muslimischen Sekte" (wie er sie nannte) stützen sollten.[89] Aber obwohl er die Theorien dieser indischen Neuerer und ihrer Unterstützer größtenteils für Unsinn hielt, gestand er doch zu, dass sie damit in erster Linie die *daʿwa* gegenüber Nichtmuslimen beabsichtigten, für den Gottesdienst hingegen keine andere als die arabische Originalversion des Korans gelten ließen.[90]

88 „Kitābat al-qurʾān bi-'l-ḥurūf al-inkilīzīya", in: *al-Manār* 6/7 (Juni 1903), 277; ferner „Tarǧamat al-qurʾān", in: *al-Manār* 6/7 (Juni 1903), 269; „Tarǧamat al-Qurʾān wa-kawn al-ʿarabīya luġat al-Islām", in: *al-Manār* 32/3 (März 1932), 188.

89 „Tarǧamat al-qurʾān wa-istiḥālat muṭābaqatihā li-l-aṣl", in: *al-Manār* 17/10 (September 1914), 793–95; „Tarǧamat al-qurʾān wa-taḥrīf tarǧama lahu wa-'t-taškīk fīhi", in: *al-Manār* 25/10 (März 1925), 794–7 (Zitat 795); „Tarǧamat Muḥammad ʿAlī al-Hindī li-l-qurʾān", in: *al-Manār* 29/4 (Juli 1928), 268f.; (Wiederabdruck des letztgenannten Artikels in: Muḥammad Rašid Riḍā, *Fatāwā*, Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaǧǧid (ed.), Beirut: Dār al-kutub al-ǧadīd, 1972, vol. 5, 2057–9); cf. dazu auch Wilson: *Translating the Qur'an*, 190–96; zur Qādiyānīya/Aḥmadīya allg. cf. Yohanan Friedmann, *Prophecy Continuous: Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background*, (Comparative Studies on Muslim Societies; 3), Berkeley: University of California Press, 1989.

90 „Fitnat al-istiġnāʾ ʿan kalām Allāh al-ʿarabī al-munzal bi-tarǧama aʿǧamīya min kalām al-bašar", in: *al-Manār* 26/1 (April 1925), 9–13.

Vollkommen anders verhielt es sich allerdings, wenn es um eine Übersetzung des Korans für nichtarabische Muslime, gleich welcher Zunge, ging; diese lehnte Rašīd Riḍā von Anfang an konsequent ab. Eine jede Reform des Islams war für ihn unauflöslich an die arabische Sprache gebunden,[91] ja, islamische Religion und arabische Sprache waren für ihn mehr oder minder eins; jeder Muslim sollte idealerweise Arabisch lernen, musste aber jedenfalls soviel davon aktiv können, um den religionsgesetzlichen Pflichten, v.a. im Gebet, nachkommen zu können. Sein in diesem Zusammenhang oftmals zitierter Kronzeuge war kein geringerer als der große Jurist aš-Šāfiʿī (st. 820), der in seiner *Risāla* genau diesen Nexus hergestellt und verlangt hatte, alle anderen Sprachen müssten der des Propheten, also dem Arabischen, folgen.[92] Rašīd Riḍā leitete daraus eine weitgehende Verpflichtung für einen jeden nichtarabischen Muslim ab, Arabisch zu lernen; einzig Abū Ḥanīfa habe den Gebrauch nicht-arabischer Sprachen beim Gebet demjenigen erlaubt, der nicht imstande sei, das vorgeschriebene Maß an Arabisch zu lernen, aber davon habe er später Abstand genommen. Schließlich, so Rašīd Riḍās Argumentation, richte sich die Botschaft des Islams an alle Menschen gleichermaßen, und zwar vermittels einer Schrift, die ihren arabischen Charakter selbst mehrfach ausdrücklich betone; Muḥammad selbst wiederum, dessen Prophetentum gerade darauf beruhe, dass er Analphabet war, habe immer nur auf Arabisch und mit dem arabischen Koran missioniert, weshalb sich das Arabische im Zuge der muslimischen Expansion auch so rasch verbreitet habe.[93] Eine Übersetzung sei

91 „al-Iṣlāḥ ad-dīnī al-muqtaraḥ ʿalā maqām al-ḫilāfa al-islāmīya“, in: *al-Manār* 1/39 (Dezember 1898), 764–71 (v.a. 769ff. über *tawḥīd al-luġa*).

92 Muḥammad ibn Idrīs aš-Šāfiʿī, *ar-Risāla*, Aḥmad Muḥammad Šākir (ed.), Kairo: Širkat Maktabat wa-Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1357 h [1938], 46; englische Übersetzung u.d.T. *Al-Imām Muḥammad Ibn Idris al-Shāfiʿi's Al-Risāla fī uṣūl al-fiqh: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, Translated with an Introduction, Notes, and Appendices by Majid Khadduri*, Majid Khadduri (ed. & trans.), 2. Aufl., Cambridge: Islamic Text Society, 1987, 91; cf. auch Malcolm Lowry, *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī*, (Studies in Islamic Law and Society; 30), Leiden: E.J. Brill, 2007, 215ff.

93 „Umūm al-baʿṭa wa-ʿumūm al-luġa“, in: *al-Manār* 4/13 (September 1901), 493–7, 495); „Wuǧūb taʿallum al-ʿarabīya alā kull muslim“, in: *al-Manār* 17/8 (Juli 1914), 589–92; „Hal kān an-nabī yaʿrif luġa ġayr al-ʿarabīya?“, in: *al-Manār* 24/9 (September 1923), 665–9 (= Rašid Riḍā, *Fatāwā*, vol. 5, 1718–22); „Luġat al-Islām wa-ʾl-luġa ar-rasmīya

angesichts des Wundercharakters des Korans nicht nur unmöglich, sondern würde dieses hehre Ziel, alle Menschen unter einer Religion und einer Sprache zu versammeln, unterlaufen und wäre mithin das größte Verbrechen an der Religion, da schlussendlich die Türken einen türkischen, die Perser einen persischen Koran usw. hätten; Unterschiede zwischen den diversen Versionen wären, wie im Falle der christlichen Evangelien, unvermeidlich.[94]

Was das für seinen Sprachen- und Nationalitätenstreit mit den Osmanen und später den republikanischen Türken bedeutet, kann man sich unschwer ausmalen. Die Debatten um eine osmanisch-türkische Übersetzung des Korans reichen bis ins späte 19. Jahrhundert zurück; nach der jungtürkischen Revolution von 1908 und der folgenden Welle eines türkischen Nationalismus erhielten entsprechende Forderungen neue Nahrung und kamen, wie oben bereits erwähnt, auch Rašīd Riḍā zu Ohren, der sich im Herbst 1909 in Istanbul aufhielt.[95] Als dann 1913/14 das Buch *Ḳawm-i cedīd* des bereits genannten Meḥmed ʿUbaydullāh erschien, war er sich sicher, was die Stunde geschlagen hatte. Der Autor, den er noch wenige Jahre vorher durchaus wohlwollend zitiert hatte,[96] war in der Zwischenzeit auf einen jungtürkisch-nationalistischen Kurs eingeschwenkt und forderte in seinem Buch nicht nur die Übersetzung des Korans ins Türkische, sondern auch, dass die Freitagspredigten, des besseren Verständnisses halber, auf Türkisch gehalten werden sollten. Für Rašīd Riḍā, der im *Manār* aus-

bain al-mamālik al-islāmīya", in: *al-Manār* 24/10 (November 1923), 753–65, insbes. 761–3; „Mā yaǧib ʿalā muslimī 'l-aʿāǧim min al-luġa al-ʿarabīya [...]", in: *al-Manār* 29/9 (Februar 1929), 661–4 (= Rašid Riḍā, *Fatāwā*, vol. 5, 2108–11) – Zu Abū Ḥanīfa (st. 767) cf. Bar-Asher, „Avis musulmans", 316ff.; „Luġat al-Islām wa-'l-luġa ar-rasmīya", 763; „Fitnat al-istiġnā' ʿan kalām Allāh al-ʿarabī al-munzal bi-tarǧama aʿǧamīya min kalām al-bašar", in: *al-Manār* 26/1 (April 1925), 8; „Tarǧamat al-Qurʾān wa-kawn al-ʿarabīya luġat al-Islām", in: *al-Manār* 32/7 (Juli 1932), 538.

94 „Tarǧamat al-qurʾān", in: *al-Manār* 6/7 (Juni 1903), 268–70; „Tarǧamat al-qurʾān", in: *al-Manār* 11/4 (Mai 1908), 268–74 (erneut abgedruckt in *al-Manār* 26/7 [Januar 1926], 484–92 und in Rašid Riḍā, *Fatāwā*, vol. 2, 646–50); cf. allg. Jomier, *Le commentaire coranique du Manar*, 338–47; Wilson, *Translating the Qurʾan*, 117–23.

95 Cf. oben, Anm. 43; zu frühen Debatten im Osmanischen Reich cf. M. Brett Wilson, „The First Translations of the Qurʾan in Modern Turkey (1924–38)", in: *IJMES* 41 (2009), 419–35, v.a. 420ff.

96 Cf. oben, Anm. 47.

führlich, wenngleich ohne Nennung des Autorennamens, daraus zitierte, war das blanker Unglaube und nichts weniger als ein Aufruf zu Schriftfälschung (*taḥrīf*) und zur Zerstörung der Religion.[97]

Aus einer vollständigen Koran-Übersetzung ins Türkische wurde vor dem Niedergang des Osmanischen Reiches nichts mehr. Als aber ab 1924 entsprechende Pläne wieder verfolgt wurden und tatsächlich die ersten türkischen Übersetzungen des Korans erschienen, war Rašīd Riḍā sogleich zur Stelle und kritisierte sie mit ähnlichen Argumenten und in ähnlich scharfem Tonfall wie die übrigen Reformen der Kemalisten: den Koran ins Türkische zu übersetzen war für ihn eine *fitna*, jene „Heimsuchung", mit der die Ursünde der frühen muslimischen Gemeinde, nämlich ihre Spaltung in Sunniten und Schiiten nach der Ermordung des dritten Kalifen ʿUṯmān bezeichnet wird.[98] Im Gegensatz zu den Seldschuken und den Buyiden hätten es die Osmanen versäumt, das Arabische zur offiziellen Verwaltungssprache zu machen, weshalb es nun zu jenem türkischen Sprachen-Nationalismus (*ʿaṣabīya turkīya luġawīya*) komme, der die Bande der Religion auflöse. Die Auswirkungen auf die Muslime jenseits der Türkei waren in seinen Augen unabsehbar: Eigentlich, so stellte er halb resigniert, halb indigniert fest, müsste der Koran über Streit und Dissens ja erhaben sein; aber früh schon sei die Spaltung der Muslime davon geprägt worden. Einige Gruppen seien vom Islam abgefallen, indem sie den verderbten *taʾwīl*, also die hermeneutische Suche nach dem verborgenen Sinn eines Verses, zuließen – oder gar die Dummheit der *taḥrīf*-Lügen, wie vor allem die Ketzer der *Bāṭinīya* das täten. Aber noch keine Gruppe, die zum Islam gehört, habe bisher Koran, Gebet oder Gebetsruf übersetzt, um

97 „al-Ǧinsiyāt fī 'l-mamlaka al-ʿuṯmānīya", in: *al-Manār* 17/7 (Juni 1914), 539–44; cf. auch „Mafāsid al-mutafarniǧīn fī amr al-iǧtimāʿ wa-'d-dīn", in: *al-Manār* 17/2 (Januar 1914), 156, 160; zum Buch *Ḳavm-i cedīd* cf. auch Eliezer Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, London: Cass, 1993, 238.

98 „Fitnat al-istiǧnāʾ ʿan kalām Allāh al-ʿarabī al-munzal bi-tarǧama aʿǧamīya min kalām al-bašar", in: *al-Manār* 26/1 (April 1925), 2–13; zu den türkischen Übersetzungen jener Jahre cf. Wilson, „The First Translations", 422–8; Benjamin Flöhr, *Ein traditionalistischer Korandeuter im Dienste des Kemalismus: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878–1942)*, (Islamkundliche Untersuchungen; 326), Berlin: Klaus Schwarz, 2015, 169–72; eine Liste von Übersetzungen findet sich bei John Kingsley Birge, „Turkish Translations of the Koran", in: *The Moslem World* 28 (1938), 394–9.

sie so für den Gottesdienst loszuwerden.[99] Die Qualität der Übersetzungen selbst fand erwartungsgemäß keine Gnade vor seinen Augen; vor allem die im September 1924 erschienene (und auch in der Türkei heftig kritisierte) Version des frankophilen Literaten Cemil Sait, der später selbst eingestand, sich auf Biberstein-Kasimirskis französische Übersetzung von 1840 verlassen zu haben, wurde von ihm vollständig verrissen.[100]

Rašīd Riḍā war in seiner Ablehnung einer jeglichen Übersetzung des Korans nicht allein. Ein weiterer prominenter Gelehrter, der in seiner Kritik an der türkischen Regierung hinter dem Herausgeber des *Manār* nicht zurückstand, war der vormalige osmanische *şeyḫü 'l-islām* Muṣṭafā Ṣabrī.[101] Im Exil in Kairo, wo er sich seit Anfang der 1930er-Jahre aufhielt, veröffentlichte er eine umfängliche Streitschrift *Zur Frage der Koranübersetzung*, in der er *grosso modo* in recht ähnlicher Weise argumentierte wie Rašīd Riḍā.[102] Es ist allerdings auffallend, dass dieser in seinen Äußerungen zum Thema weder Ṣabrī noch dessen Buch in irgendeiner Weise überhaupt erwähnte – obgleich er doch der ideale Kronzeuge gewesen wäre. Das mag damit zusammenhängen, dass mittlerweile die Debatte in der ägyptischen Öffentlichkeit eine etwas andere Richtung genommen hatte. Anstatt weiterhin auf letztlich verlorenem Posten gegen das Vorgehen der türkischen Regierung zu protestieren, kam nun ein anderer, wenngleich für sich genommen

99 „Fitnat al-istiġnāʾ ʿan kalām Allāh", 5, 8; mit der Bāṭinīya sind hier die Schiiten gemeint; cf. allg. Paul E. Walker, „Bāṭiniyya", in: *EI*^{THREE} 1 (2009), 170–4; zum Streit zwischen Sunniten und Schiiten über die angebliche Fälschung des Korantexts cf. Rainer Brunner, *Die Schia und die Koranfälschung*, (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 53,1), Würzburg: Ergon, 2001.

100 Rašīd Riḍā, *Tafsīr al-qurʾān al-karīm*, vol. 9, 295ff. (zuerst erschienen in *al-Manār* 26/8 (Februar 1926), 561–84); zu Sait (1872–1942) und seiner Übersetzung cf. Wilson, *Translating the Qurʾan*, 170–5. Dabei muss angesichts von Rašīd Riḍās oben, Anm. 38, erwähnten unzureichenden Türkischkenntnissen offenbleiben, ob er die Übersetzung tatsächlich selbst verglichen hat; ein Großteil der von ihm zitierten Kritik ist aus der ägyptischen Presse (*al-Aḫbār*, *al-Ahrām*) übernommen.

101 Amit Bein, „ʿUlamaʾ and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Seyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869–1954)", in: Meir Hatina (ed.), *Guardians of Faith in Modern Times: ʿUlamaʾ in the Middle East*, (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105), Leiden: E.J. Brill, 2009, 67–90.

102 Muṣṭafā Ṣabrī Efendī, *Masʾalat tarğamat al-qurʾān*, Kairo: al-Maṭbaʿa as-salafīya, 1351 h [1932/33]; cf. auch Wilson, *Translating the Qurʾan*, 213–17.

nicht sonderlich neuer, Gegner verstärkt in den Blick: die christlichen Missionare, die gerade in Ägypten eine rege Aktivität entfalteten. Angesichts dessen erschien es eher kontraproduktiv, auf einem grundsätzlichen Verbot einer Koranübersetzung oder jedenfalls auf einer scharfen Trennung zwischen einer Übersetzung zwischen einer Übersetzung nur für Nichtmuslime und einer solchen für nichtarabische Muslime zu beharren und damit der Konkurrenz das Feld zu überlassen. Der prominenteste Gelehrte, der seine Stimme zugunsten einer Übertragung des Korans in andere Sprachen erhob, war der Azhar-Rektor und ʿAbduh-Schüler Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī, der kurz nach Ṣabrī seine Sicht der Dinge veröffentlichte.[103] Dass sogar bei Rašīd Riḍā ein gewisses Umdenken in dieser Frage eingesetzt hatte, ist *en passant* jenem Grundsatzartikel zu entnehmen, den er 1932 im *Manār* erscheinen ließ.[104] Zwar wiederholte er auch hier seine schon mehrfach betonten Argumente, weshalb eine Übersetzung des Korans für die Verwendung im Gebet, zur Rezitation oder bei der Gesetzgebung verboten sei, beschwor den Wert des Arabischen, von dem der Fortbestand des Islams abhänge, und kritisierte pflichtschuldigst die religionslosen Türken, die sich über all das hinwegsetzten. Aber der Ton war etwas weniger polemisch als in den vergangenen Jahren, und er verwandte viel Platz darauf, eine Koranübersetzung zur Verteidigung des Islams gegen christliche Missionare und materialistische Atheisten zu rechtfertigen. Eine solche „korrekte Übersetzung des Sinns" (*tarǧama maʿnawīya ṣaḥīḥa*), die nicht wörtlich sei, nicht ‚Koran' genannt und nicht zur Rezitation verwendet werde, sei als „interpretierende Zusammenfassung" (*ḫulāṣa tafsīrīya*) geradezu eine Kollektivpflicht der Muslime. Um dieser wiederum nachzukommen, sei es die Aufgabe des ägyptischen Staates oder

103 Muḥammad Muṣṭafā al-Marāġī, *Baḥṯ fī tarǧamat al-qurʾān al-karīm wa-aḥkāmihā*, Kairo: s.n., 1932; Wiederabdruck in: *Maǧallat al-Azhar* 7 (1936), 77–122; cf. dazu Bar-Asher, „Avis musulmans", 308–12; Francine Costet-Tardieu, *Un réformiste à l'université al-Azhar: Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881–1945)*, (Collection Kalam), Paris: CEDEJ, 2005, 238–42; zur Aktivität christlicher Missionare in Ägypten cf. Heather J. Sharkey, *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*, (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World), Princeton: Princeton University Press, 2008.

104 „Tarǧamat al-qurʾān wa-kawn al-ʿarabīya luġat al-Islām", in: *al-Manār* 32/3 (März 1932), 184–9; 32/7 (Juli 1932), 535–44.

ersatzweise der *Allgemeinen Islamischen Konferenz* (sofern eine Neuauflage der Jerusalemer Konferenz von 1931 zustandekomme), für die Finanzierung des Projekts sowie die unerlässliche Expertise für die notwendige Prüfung der Korrektheit der Übersetzung zu sorgen.[105]

Das war zugleich die letzte größere Wortmeldung Muḥammad Rašīd Riḍās zu den zu den hier skizzierten Themen. Die in den folgenden Jahren fortgesetzte kemalistische Kulturrevolution in der Türkei, vom Verbot des arabischen Gebetsrufs 1932[106] über die Einführung von (europäisch anmutenden) Familiennamen bis hin zur entschlossen vorangetriebenen Sprachreform,[107] lösten in *al-Manār* keine weitergehenden publizistischen Reflexe mehr aus. Man mag das als Zeichen einer gewissen Resignation werten, darüber nämlich, dass die republikanische Türkei der muslimischen Welt, so wie er sie sich vorstellte, abhanden gekommen war. Denn auf lange Sicht hat sich die türkische Sprach- und Schriftreform, ungeachtet aller ideologischen Auswüchse, durchgesetzt. Auch wenn in jüngster Zeit der türkische Präsident Erdoğan im Zuge einer neo-osmanischen Nostalgie die Schriftreform der 1920er-Jahre kritisierte, erscheint eine Rückkehr zur arabischen Schrift doch nicht übermäßig wahrscheinlich.[108] Vielleicht aber hat auch noch etwas anderes eine Rolle gespielt: Rašīd Riḍā musste einsehen, dass das Ziel einer kulturell homogenen und arabophonen islamischen

105 Ibid., 187–9; cf. auch „Tarǧamat al-qurʾān wa-'l-aḥādīṯ an-nabawīya bi-'l-luġāt al-aǧnabīya", in: *al-Manār* 34/5 (Oktober 1934), 358 (= Rašid Riḍā, *Fatāwā*, vol. 6, 2541); zur *Allgemeinen Islamischen Konferenz* von Jerusalem 1931 cf. Rainer Brunner, *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*, (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia; 91), Leiden: E.J. Brill, 2004, 88–102.

106 Umut Azak, „Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam: The Ban on the Call to Prayer in Arabic (1932–1950)", in: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerrannée* 124 (2008), 161–79; unter der Regierung von Adnan Menderes wurde 1950 der türkische Gebetsruf allerdings wieder rückgängig gemacht; cf. Gotthard Jäschke, „Der Islam in der neuen Türkei: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung", in: *Die Welt des Islams* N.S. 1 (1954), 1–174, hier: 77f.; Orhan Veli Kanık, „Zurück zum arabischen Gebetsruf", in: Hülya Adak & Erika Glassen (eds.), *Hundert Jahre Türkei: Zeitzeugen erzählen*, (Türkische Bibliothek), Zürich: Unionsverlag, 2010, 300–4.

107 Laut: „Chronologie wichtiger Ereignisse", 78ff.; cf. auch oben, Anm. 61.

108 Klaus Kreiser, „Osmanisch für Anfänger", in: *Süddeutsche Zeitung* 8.1.2015, 13; Ceylan Yeginsu, „Turks Feud over Change in Education", in: *The New York Times* 9.12.2014, A4.

Gesellschaft, wie er es in seiner Zeitschrift immer wieder propagiert hatte, im Zeitalter miteinander konkurrierender Nationalismen kaum zu verwirklichen war. Zwar rückte er nicht von seiner Grundüberzeugung ab, dass der Islam das Arabische zur Sprache aller Muslime gemacht habe,[109] aber der Vorwurf nationalistischer Verirrungen gegenüber nichtarabischen Muslimen war nicht mehr so laut zu vernehmen. Im Mai 1933 bat ihn ein indonesischer Muslim um ein klärendes Wort, wie in Anbetracht der starken Unabhängigkeitsbewegung im Lande mit Patriotismus (*waṭanīya*) und jener Stimmung namens *ʿaṣabīya* umzugehen sei, die Rašīd Riḍā in Bezug auf die Türkei, wie wir gesehen haben, immer in einem extrem negativen Sinne verwendet hatte.[110] In seiner Antwort darauf vermied er bezeichnenderweise den Begriff völlig und warnte lediglich vor Fanatismus (*taʿaṣṣub*) für Clan, Volk und Vaterland und vor daraus entstehender Feindschaft gegen andere Muslime; viel wichtiger sei der Kampf gegen äußere Feinde, weswegen der gemeinsame *ǧihād* als Individualpflicht zu gelten habe; auch ein Hinweis auf die entscheidende Bedeutung des Arabischen unterblieb.[111] Sein arabisch imprägnierter religiöser Nationalismus ist insofern auch ein Beispiel für die schwankende Begrifflichkeit und die nicht immer klare Abgrenzung zwischen religiöser und ethnisch-politischer Gruppenbildung, die die muslimische Debatte bis heute kennzeichnet.[112] Dass sich in Gestalt Muḥammad Rašīd Riḍās ein von Fremdsprachenkenntnissen weitgehend unbehelligter Gelehrter zum Richter über andere Idiome machte, ist indes folgerichtig. Der Nationalismus richtet sich bekanntlich zuvorderst an die Mitglieder der eigenen Gruppe, ein weitergehen-

109 „Nahḍa ǧadīda li-iḥyāʾ luġat al-Islām al-ʿarabīya fī 'l-bilād al-hindīya", in: *al-Manār* 32/5 (Mai 1932), 345; darin feierte er das Erscheinen einer arabischsprachigen Zeitschrift in Lucknow als Zeichen für die Wiederbelebung des Arabischen unter den dortigen Gelehrten.

110 Der Begriff, der am neutralsten mit ‚Zusammengehörigkeitsgefühl', ‚Gruppensolidarität' oder ‚*esprit de corps*' übersetzt werden kann, wurde durch seine Verwendung durch Ibn Ḫaldūn populär; cf. F. Gabrieli, „ʿAṣabiyya", in: *EI²*, vol. 1, 681; Linda Darling, „Social Cohesion ("Asabiyya') and Justice in the Late Medieval Middle East", in: *Comparative Studies in Society and History* 49 (2007), 329–57.

111 „al-Waṭanīya wa-'l-qawmīya wa-'l-ʿaṣabīya wa-'l-Islām", in: *al-Manār* 33/3 (Mai 1933), 190–2 (= Rašid Riḍā, *Fatāwā*, vol. 6, 2434–7).

112 Michael Cook, *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*, Princeton: Princeton University Press, 2014, 35–47.

des Verständnis von den (oder, *horribile dictu*, für die) anderen Sichtweisen wäre da eher hinderlich.[113]

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Zeitschriften

al-Manār

——. 1/6 (April 1898); 1/7 (April 1898); 1/39 (Dezember 1898); 2 (1899/1900); 3 (1900/01); 4/13 (September 1901); 4/21 (Januar 1902); 4/22 (Februar 1902); 5/24 (März 1903); 6/7 (Juni 1903); 11/4 (Mai 1908); 11/6 (Juli 1908); 11/9 (Oktober 1908); 11/10 (November 1908); 11/11 (Dezember 1908); 11/12 (Januar 1909); 12/12 (Januar 1910); 12/7 (August 1909); 13/2 (März 1910); 13/3 (April 1910); 13/4 (Mai 1910); 13/10 (November 1910); 16/2 (Februar 1913); 17/2 (Januar 1914); 17/7 (Juni 1914); 17/8 (Juli 1914); 17/10 (September 1914); 18/4 (März 1915);19/2 (Juli 1916); 19/8 (Januar 1917); 22/10 (Oktober 1921); 24/9 (September 1923); 24/10 (November 1923); 25/10 (März 1925);26/1 (April 1925); 26/8 (Februar 1926); 27/1 (April 1926); 28/8 (Oktober 1927); 28/10 (Januar 1928); 29/2 (April 1928); 29/3 (Juni 1928); 29/4 (Juli 1928); 29/6 (Oktober 1928); 29/8 (Dezember 1928); 29/9 (Februar 1929); 29/10 (April 1929); 30/1 (September 1929); 30/2 (Juli 1929); 30/9 (April 1930); 32/3 (März 1932); 32/5 (Mai 1932); 32/7 (Juli 1932); 33/3 (Mai 1933); 34/5 (Oktober 1934).

al-Hilāl

——. 1/6 (Februar 1893); 10/9 (Februar 1902); 6/20 (15. Juni 1898).

al-Muqtaṭaf

——. 29/3 (März 1904).

113 Ich danke Werner Ende, Ulrich Rebstock und Jens Peter Laut für wertvolle Korrekturen und Hinweise.

Zeitungen

al-Qibla

——. 1/18 (17. Oktober 1916), 3 und 1/19 (20. Oktober 1916).

Schriften Muḥammad Rašīd Riḍās

Riḍā, Muḥammad Rašīd. *Tafsīr al-qur'ān al-karīm al-mašhūr bi-tafsīr al-Manār*. Ibrāhīm Šams ad-Dīn (ed.). Vol. 8. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīya 1420 h [1999].

——. *Fatāwā*. Ṣalāḥ ad-Dīn al-Munaǧǧid (ed.). Vol. 5. Beirut: Dār al-kutub al-ǧadīd, 1972.

——. *Riḥalāt al-Imām Muḥammad Rašīd Riḍā*. Yūsuf Ībiš (ed.). Beirut: al-Mu'assasa al-'arabīya li-d-dirāsāt wa-'n-našr, 1971.

——. *Le Califat dans la doctrine de Rašīd Riḍā: Traduction annotée d'al-Ḫilāfa au al-imāma al-'uẓmā (Le Califat ou l'Imāma suprême)*. Henri Laoust (trans.). (Mémoires de l'Institut Français de Damas; 6). Beirut: Institut Français de Damas, 1938.

——. *al-Manār wa-'l-Azhar*. Kairo: s.n., 1353 h [1934/35].

Sonstige Primärquellen

Fiskes, Daniel Willard. *Agrûmyja maṣry maktûba bil lisân el maṣry we ma'ha amsila*. Florenz: Landy, 1322 h [1904].

——. *An Egyptian Alphabet for the Egyptian People*. 2. Aufl. Florenz: The Landi Press, 1904 [1897].

——. *All About Postal Matters in Egypt*. Florenz: Landi Press, 1898.

Hartmann, Martin. „Die gam'yjet ta'lym kull wilād maṣr (Gesellschaft für den Unterricht der ägyptischen Jugend)". In: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 13 (1898). 277–87.

——. „Islam und Arabisch". In: id. *Der Islamische Orient: Berichte und Forschungen*. Vol. 1. Berlin: Haupt, 1905. 1–22.

Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians: Written in Egypt during the Years 1833, -34 and -35; Partly from Notes made During a Former Visit to that Country in the Years 1825–28*. Vol.1. London: Knight, 1836.

Macauley, Thomas. *Minute on Indian Education (2nd February 1835)*. http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00generallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html.

al-Marāġī, Muḥammad Muṣṭafā. *Baḥṯ fī tarǧamat al-qur'ān al-karīm wa-aḥkāmihā*. Kairo: s.n., 1932.

Muṣṭafā Ṣabrī Efendī. *Mas'alat tarğamat al-qur'ān*. Kairo: al-Maṭba'a as-salafīya, 1351 h [1932/33].

Spitta, Wilhelm. *Grammatik des arabischen Vulgärdialekts von Aegypten*. Leipzig: Hinrichs, 1880.

Weißbach, F.H. „Die türkische Lateinschrift". In: *Archiv für Schreib- und Buchwesen* 4 (1930). 125–38.

Willmore, J. Selden. *The Spoken Arabic of Egypt*. 2., durchges. u. erw. Aufl. London: Nutt, 1905 [1901].

Sekundärliteratur

Ayalon, Ami. *The Press in the Arab Middle East: A History*. Oxford: Oxford Univesity Press, 1995.

Azak, Umut. „Secularism in Turkey as a Nationalist Search for Vernacular Islam: The Ban on the Call to Prayer in Arabic (1932–1950)". In: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerrannée* 124 (2008). 161–79.

Baldauf, Ingeborg. *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850–1937): Ein Symptom ideengeschichtlicher und kulturpolitischer Entwicklungen*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 40). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1993.

Baldazzi, Cristina. „Due percorsi intellettuali: 'Ādil Zu'aytir vs Gustave Le Bon". In: *Oriente Moderno* 24, N.S. 85 (2005). 287–307.

Bar-Asher, Meir M. „Avis musulmans sur la question de la traduction du Coran". In: Daniel deSmet & Mohammad Ali Amir-Moezzi (eds.). *Controverses sur les écritures canoniques de l'islam. (Islam – Nouvelles Approches)*. Paris: Ed. du Cerf, 2014. 297–327.

Bartholomä, Ruth. *Von Zentralasien nach Windsor Castle: Leben und Werk des Orientalisten Arminius Vambéry (1832–1913)*. (Arbeitsmaterialien zum Orient; 7). Würzburg: Ergon, 2006.

Bein, Amit. „'Ulama' and Political Activism in the Late Ottoman Empire: The Political Career of Ṣeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi (1869–1954)". In: Meir Hatina (ed.). *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East*. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105). Leiden: E.J. Brill, 2009. 67–90.

Birge, John Kingsley. „Turkish Translations of the Koran". In: *The Moslem World* 28 (1938). 394–9.

Bobzin, Hartmut. „Translations of the Qur'ān". In: *EQ*. Vol. 5. 340–58.

Brunner, Rainer. „Education, Politics, and the Struggle for Intellectual Leadership: al-Azhar between 1927 and 1945". In: Meir Hatina (ed.). *Guardians of Faith in Modern*

Times: 'Ulama' in the Middle East. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 105). Leiden: E.J. Brill, 2009. 109–40.

——. *Islamic Ecumenism in the 20th Century: The Azhar and Shiism between Rapprochement and Restraint*. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East and Asia; 91). Leiden: E.J. Brill, 2004.

——. *Die Schia und die Koranfälschung*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 53,1). Würzburg: Ergon, 2001.

Clayer, Nathalie. „Des lettres et des mots: la crise de l'alphabet et les constructions identitaires chez les Albanais, à l'époque jeune-turque". In: *Documents de travail du CETOBaC* 2 (juin 2012): *Les Mots du politique*. Fasc. 2: *En Turquie et dans les Balkans*. François Georgeon (ed.). 2–15.

——. „Le premier journal turque en caractères latins: Esas (Manastır/Bitola, 1911)". In: *Turcica: Revue d'études turques* 36 (2004). 253–64.

Cook, Michael. *Ancient Religions, Modern Politics: The Islamic Case in Comparative Perspective*. Princeton: Princeton University Press, 2014.

Costet-Tardieu, Francine. *Un réformiste à l'université al-Azhar: Œuvre et pensée de Mustafâ al-Marâghi (1881–1945)*. (Collection Kalam). Paris: CEDEJ, 2005.

Darling, Linda. „Social Cohesion (''Asabiyya') and Justice in the Late Medieval Middle East". In: *Comparative Studies in Society and History* 49 (2007). 329–57.

Di-Capua, Yoav. „Nahda: The Arab Project of Enlightenment". In: Dwight F. Reynolds (ed.). *The Cambridge Companion to Modern Arab Culture*. (Cambridge Companions to Culture). Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 75–95.

Cleveland, Willliam. *Islam against the West: Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. London: Al Saqi Books, 1985.

Duda, Herbert Wilhelm. „Die neue Lateinschrift in der Türkei: 2. Linguistisches". In: *OLZ* 33 (1930). Sp. 399–413.

——. „Die neue Lateinschrift in der Türkei: 1. Historisches". In: *OLZ* 32 (1929). Sp. 441–53.

Dupont, Anne-Laure. „What is a kātib 'āmm? The Status of Men of Letters and the Conception of Language According to Jurjī Zaydān". In: *Middle Eastern Literatures* 13 (2010). 171–81.

Ebert, Johannes. *Religion und Reform in der arabischen Provinz: Ḥusayn al-Ǧisr aṭ-Ṭarâbulusî (1845–1909): Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform*. (Heidelberger orientalistische Studien; 18). Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1991.

Evans, Stephen. „Macaulay's Minute Revisited: Colonial Language Policy in Nineteenth-Century India". In: *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 23 (2002). 260–81.

Flöhr, Benjamin. *Ein traditionalistischer Korandeuter im Dienste des Kemalismus: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878–1942)*. (Islamkundliche Untersuchungen; 326). Berlin: Klaus Schwarz, 2015.

Friedmann, Yohanan. *Prophecy Continuous: Aspects of Aḥmadī Religious Thought and its Medieval Background*. (Comparative Studies on Muslim Societies; 3). Berkeley: University of California Press, 1989.

Gabrieli, F. „ʿAṣabiyya". In: *EI*[2]. Vol. 1. 681.

Glaß, Dagmar. *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit: Aufklärung, Räsonnement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*. 2 vols. Vol. 2. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt; 17). Würzburg: Ergon, 2004.

Günther, Sebastian. „Ummī". In: *EQ*. Vol. 5. 399–403.

Gürpinar, Doğan. „What is in a Name? The Rise of Turcic Personal Male Names in Turkey (1908–38)". In: *Middle Eastern Studies* 480 (2012). 689–706.

Gully, Adrian. „Arabic Linguistic Issues and Controversies in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries". In: *Journal of Semitic Studies* 42 (1997). 75–120.

Haarmann, Ulrich. „Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the ʿAbbasids to Modern Egypt". In: *IJMES* 20 (1988). 175–96.

Hermann, Rainer. *Kulturkrise und konservative Erneuerung: Muḥammad Kurd ʿAlī (1876-1953) und das geistige Leben in Damaskus zu Beginn des 20. Jahrhunderts*. (Heidelberger orientalistische Studien; 16). Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 1990.

Haddad, Mahmoud. „Arab Religious Nationalism in the Colonial Era: Rereading Rashīd Riḍā's Ideas on the Caliphate". In: *JAOS* 117 (1997). 253–77.

Hattemer, Richard. *Atatürk und die türkische Reformpolitik im Spiegel der ägyptischen Presse: Eine Inhaltsanalyse ausgewählter Pressereaktionen auf Maßnahmen zur Umgestaltung des politischen, religiösen und kulturellen Lebens in der Türkei zwischen 1922 und 1938*. (Islamkundliche Untersuchungen; 210). Berlin: Klaus Schwarz, 1997.

Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983 [[1]1962].

Jäschke, Gotthard. „Der Islam in der neuen Türkei: Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung". In: *Die Welt des Islams* N.S. 1 (1954). 1–174.

Jomier, Jacques. *Le commentaire coranique du Manar: Tendances modernes de l'exégèse coranique en Égypte*. Paris: Maisonneuve, 1954.

Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā. *Muʿğam al-muʾallifīn: Tarāğim muṣannifī 'l-kutub al-ʿarabīya*. Vol. 2. Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 1414 h [1993].

Kanık, Orhan Veli Kanık. „Zurück zum arabischen Gebetsruf". In: Hülya Adak & Erika Glassen (eds.). *Hundert Jahre Türkei: Zeitzeugen erzählen*. (Türkische Bibliothek). Zürich: Unionsverlag, 2010. 300–4.

Kaye, Alan S. „Arabic Alphabet for Other Languages“. In: Kees Verstegh (ed.). *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*. 5 vols. Leiden: E.J. Brill, 2006. 133–47.

Kerr, Malcolm. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ʿAbduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1966.

Kreiser, Klaus. „Osmanisch für Anfänger“. In: *Süddeutsche Zeitung* 8.1.2015. 13.

Kropp, Manfred. „Lisān ʿarabiyy mubīn – ‚klares Arabisch‘? oder: ‚offenbar Arabisch‘, gar ‚geoffenbartes Arabisch‘?“. In: Andrew Rippin & Roberto Tottoli (eds.). *Books and Written Culture of the Islamic World: Studies Presented to Claude Gilliot on the Occasion of His 75th Birthday [...]*. (Islamic History and Civilization; 113). Leiden: E.J. Brill, 2015. 271–87.

Landau, Jacob M. „Pan-Turkism“. In: *EI²*. Vol. 8. 250–2.

——. *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*. 2. Aufl. London: Hurst, 1995.

Larcher, Pierre. „Al-lugha al-fuṣḥâ: Archéologie d’un concept ‚idéolinguistique‘“. In: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerrannée* 124 (2008). 263–78.

Laut, Jens Peter. „Chronologie wichtiger Ereignisse im Verlauf der türkischen Sprachreform: Von den Anfängen bis 1983“. In: *Materialia Turcica* 24 (2003). 69–102.

——. *Das Türkische als Ursprache? Sprachwissenschaftliche Theorien in der Zeit des erwachenden türkischen Nationalismus*. (Turcologica; 44). Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.

Leaman, Oliver (ed.). *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*. 2 vols. London: Thoemmes Continuum, 2006.

Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. London et al.: Oxford University Press, 1961.

Lewis, Geoffrey. *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*. (Oxford Linguistics). Oxford: Oxford University Press, 1999.

Lowry, Malcolm. *Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muḥammad ibn Idrīs al-Shāfiʿī*. (Studies in Islamic Law and Society; 30). Leiden: E.J. Brill, 2007.

Mangold, Sabine. „Die Khedivial-Bibliothek zu Kairo und ihre deutschen Bibliothekare (1871–1914)“. In: *ZDMG* 157 (2007). 49–76.

Martin, Richard C. „Inimitability“. In: *EQ*. Vol. 2. 526–36.

al-Marrākušī, Muḥammad Ṣāliḥ. *Tafkīr Muḥammad Rašīd Riḍā min ḫilāl maǧallat al-Manār, 1898–1935*. Tunis & Algier: ad-Dār at-Tūnisīya li-n-Našr, 1985.

Masters, Bruce. *The Arabs of the Ottoman Empire: A Social and Cultural History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

Palmer, M. Reeves. „The Kibla: A Mecca Newspaper“. In: *The Moslem World* 7 (1917). 185–90.

Patel, Abdulrazzak. *The Arab Nahḍah: The Making of Intellectual and Humanist Movement*. (Edinburgh Studies in Modern Arabic Literature). Edinburgh: Edinburg University Press, 2013.

Pink, Johanna. *Geschichte Ägyptens: Von der Spätantike bis zur Gegenwart*. (C.H. Beck Paperback; 6163). München: C.H. Beck, 2014.

Pouillon, François (ed.). *Dictionnaire des orientalistes de langue française*. Paris: HSMM, 2012.

Prätor, Sabine. „Sprache der Religion und Wissenschaft: Anmerkungen zum Arabischlernen im spätosmanischen Istanbul". In: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 25 (1993). 260–9.

Reid, Donald Malcolm. *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Reynolds, Michael. „Buffers, not Brethren: Young Turk Military Policy in the First World War and the Myth of Panturanism". In: *Past and Present* 203 (2009). 137–79.

Rossi, Ettore. „Il nuovo alfabeto latino introdotto in Turchia". In: *Oriente Moderno* 9 (1929). 32–48.

Russell, Mona. „Competing, Overlapping, and Contradictory Agendas: Egyptian Education Under British Occupation, 1882–1922". In: *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 21 (2001). 50–60.

Ryad, Umar. „Islamic Reformism and Great Britain: Rashid Rida's Image as Reflected in the Journal Al-Manār in Cairo". In: *Islam and Christian–Muslim Relations* 21 (2010). 263–85.

——. *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍā and His Associates (1898–1935)*. (History of Christian-Muslim Relations; 12). Leiden: E.J. Brill, 2009.

aš-Šāfiʿī, Muḥammad Ibn Idrīs. *ar-Risāla*. Aḥmad Muḥammad Šākir (ed.). Kairo: Širkat Maktabat wa-Maṭbaʿat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1357 h [1938].

——. *Al-Imām Muḥammad Ibn Idris al-Shāfiʿi's* Al-Risāla *fī uṣūl al-fiqh: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence, Translated with an Introduction, Notes, and Appendices by Majid Khadduri*. Majid Khadduri (ed. & trans.). 2. Aufl. Cambridge: Islamic Text Society, 1987.

Scharlipp, Wolfgang-E. *Türkische Sprache, arabische Schrift: Ein Beispiel schrifthistorischer Akkulturation*. (Bibliotheca Orientalis Hungarica; 44). Budapest: Akadémiai Kiadó, 1995.

Sharkey, Heather J. *American Evangelicals in Egypt: Missionary Encounters in an Age of Empire*. (Jews, Christians, and Muslims from the Ancient to the Modern World). Princeton: Princeton University Press, 2008.

Starrett, Gregory. Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt. (Comparative Studies on Muslim Societies; 25). Berkeley: University of California Press, 1998.

Strauss, Johann. „Modernisation, nationalisation, désislamisation: La transformation du turc aux XIX^{e}–XX^{e} siècles". In: *Revue des mondes musulmans et de la Méditerrannée* 124 (2008). 135–59.

Tauber, Eliezer. *The Emergence of the Arab Movements*. London: Cass, 1993.

——. „Rashīd Riḍā as Pan-Arabist before World War I". In: *The Muslim World* 79 (1989). 102–12.

van Ess, Josef. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. 6 Vols. Berlin, New York: de Gruyter, 1991–1997.

van Leeuwen, Richard. „Mobility and Islamic Thought: The Syrian Journey of Rashid Rida in 1908". In: Giuseppe Contu (ed.). *Centre and Periphery within the Borders of Islam: Proc. of the 23rd Congress of l'UEAI*. (Orientalia Lovaniensia analecta; 207). Leuven: Peeters, 2012. 33–46.

Walker, Paul E. „Bāṭiniyya". In: *EI^{THREE}* 1 (2009). 170–4.

Wielandt, Rotraud. *Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*. (BTS; 23). Beirut: Orient-Institut der DMG, 1980.

Wilson, M. Brett. *Translating the Qur'an in an Age of Nationalism: Print Culture and Modern Islam in Turkey*. (Qur'anic Studies Series; 11). London: The Institute of Ismaili Studies, 2014.

——. „The First Translations of the Qur'an in Modern Turkey (1924–38)". In: *IJMES* 41 (2009). 419–35.

Yeginsu, Ceylan. „Turks Feud over Change in Education". In: *The New York Times* 9.12.2014. A4.

Zack, Liesbeth. „Key to Mass Literacy or Professor's Hobby? Fiske's Project to Write Egyptian Arabic with the Latin Alphabet". In: *al-'Arabiyya* 47 (2014). 1–19.

Zadeh, Travis. *The Vernacular Qur'an: Translation and the Rise of Persian Exegesis*. (Qur'anic Studies Series; 7). Oxford et al.: Oxford University Press, 2012.

Ḳaragöz in Ketten: Teodor Ḳaṣṣābs Kampf gegen die osmanische Pressezensur während der Spät-Tanẓīmāt

Elif Elmas

„[Es geht das Gerücht um], dass gestern eine der Istanbuler Zeitungen vom Presseamt endgültig für den Zeitraum von drei Stunden geschlossen wurde“.[1]
Ḥayāl 1876

Zahlreiche Arbeiten zu nahöstlicher Pressegeschichte verdanken ihre Entstehung Michael Ursinus, der zahlreiche Studentinnen und Studenten, wie auch mich, für Forschungen zu diesem Themengebiet zu begeistern vermochte. Um eben jenes Gebiet soll es auch in diesem knappen Beitrag gehen. Im Folgenden soll der Kampf Teodor Ḳaṣṣābs für die Pressefreiheit im Osmanischen Reich anhand weniger ausgewählter Karikaturen skizziert werden. Denn der osmanische Journalist, Autor und Publizist Teodor Ḳaṣṣāb (Théodore Cassape, Theodoros Kassapis) war einer der wichtigsten Pioniere der osmanischen Verlags- und Pres-

1 „*Geçen gün İstanbul ġazeteleriniñ biriniñ maṭbū'āt idāre-i behīyyesi ṭarafından üç sā'at müddetle küllīyen feshᵢ ve laġv edildiği işidilmişdir.*“ (*Ḥayāl* 260 (12 Haziran 1292), 2).

segeschichte.[2] Ḳaṣṣāb stammte aus einer Familie, die zu den turkophonen Orthodoxen (*ḳaramanlı*) gehörte und in Kayseri ansässig war.[3] Geboren wurde er im Jahre 1835 als Sohn des Tuchhändlers Seraphim Ḳaṣṣāboğlu. In jungen Jahren bekam er die Gelegenheit, ein Studium in Paris aufzunehmen.[4] Nach seinem Abschluss am *Collège de France* blieb Ḳaṣṣāb in der französischen Hauptstadt und trat dort eine Stelle als Privatsekretär von Alexandre Dumas an.[5] In Frankreich knüpfte er wichtige Kontakte zu namhaften osmanischen Intellektuellen und Journalisten wie zum Beispiel Nāmıḳ Kemāl, der sich dort aufgrund der Verbreitung von oppositionellen Schriften im Exil befand.

2 Johann Strauß, „Notes on the First Satirical Journals in the Ottoman Empire", in: Anja Pistor-Hatam (ed.), *Amtsblatt, vilayet gazetesi und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse im Nahen Osten*, (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 27), Frankfurt/M.: Peter Lang, 2001, 121–38, 131. Die Angaben in den wenigen Beiträgen zu Ḳaṣṣābs Biographie sind zumeist lückenhaft und in der Frage, ob er nach dem Verlust seines Vaters in Izmir oder Istanbul weiterlebte, recht widersprüchlich. Auch in Bezug auf sein Todesdatum herrscht keine Einigkeit. Cf. Fahir İz, „Ḳaṣāb, Teodor", in: *EI*^{2}, vol. 4, 681–2; Mehmed Zeki Pakalın, *Sicil-i Osmanî Zeyli*, 19 vols., vol. 18: *Şükrü Efendi–Tevfik Paşa*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları; 7. Dizi; 231,r), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009, 44–6; Mithat Cemal Kuntay, *Namık Kemal: Devrinin İnsanları ve Olayların Arasında*, Istanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1944.

3 Cf. Robert Anhegger, „Hurufumuz Yunanca: Ein Beitrag zur Kenntnis der Karamanischen-Türkischen Literatur", in: *Anatolica* 7 (1979–80), 157–202. Als Selbstbezeichnung verwendeten die turkophonen Orthodoxen diesen Terminus nicht. Schriftsteller wie Evangelinos Misailidis sprachen sich ausdrücklich dagegen aus. Die turkophonen Orthodoxen nannten sich *türkçe ḳonuşan ḫıristiyanlar* (‚osmanischsprachige Christen') oder *Anaṭolı ḫıristiyanları* (‚anatolische Christen'). Zwar beherrschten sie die osmanische Sprache, nicht aber die arabische Schrift, sondern bedienten sich vielmehr der griechischen Buchstaben. Cf. Robert Anhegger, „Das Temāṣā-i Dünyā des Evengelinos Misailidis", in: Ingeborg Baldauf et al. (eds.), *Türkische Sprachen und Literaturen: Materialien der ersten deutschen Turkologen-Konferenz, Bamberg. 3.–6. Juli 1987*, (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; 29), Wiesbaden: Harrassowitz, 1991, 1–28, 2.

4 Anhegger, „Temāṣā-i Dünyā".

5 Johann Strauß, „The Millets and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th–20th Centuries)", in: *WI* 35 (1995), 189–249, 233.

Der Beruf des Journalisten war im Osmanischen Reich noch sehr jung.[6] Hauptsächlich betätigten sich Staatsbeamte als Redakteure, Journalisten und Autoren für Zeitungen und Zeitschriften. Es gab nur wenige, die ihren Lebensunterhalt alleine durch ihre journalistische Arbeit finanzieren konnten. Zudem existierte in Istanbul erst seit den 1870er-Jahren ein ausdifferenzierter Zeitungsmarkt für omanischsprachige Periodika, der sehr strengen Auflagen unterworfen war.[7] Im Jahre 1858 – zu einem Zeitpunkt, als nur drei osmanischsprachige Blätter erschienen – gab es schon erste Regulierungen der Presse. Bis in die 1870er-Jahre bestand das Angebot aus dem Staatsanzeiger (*Taḳvīm-i Veḳāyiʿ* (‚Almanach der Ereignisse' – 1831) nebst dem halbamtlichen Blatt *Cerīde-i Ḥavādiṯ* (‚Journal der Neuigkeiten' – 1860) sowie der wissenschaftlichen Zeitschrift für Mediziner, *Veḳāyiʿ-i Ṭıbbiyye* (‚Medizinisciher Almanach' – 1849). Noch bevor sich ein ausdifferenzierter Pressemarkt etablieren konnte, war die Hohe Pforte bereits in großer Sorge um die Wirkung und die Macht der Presse.[8]

Im Jahre 1858, zwölf Jahre bevor eine Satirezeitschrift auf osmaosmanisch-türkisch erschien, trat ein Gesetz in Kraft, dessen Paragraph 139 den Druck von Witzen, Spott, Satire (*hicv*) und Bildern verbot, die

6 In unterschiedlichen Istanbuler Zeitungen und Zeitschriften der Spät-Tanzīmāt gab es einen regen Diskurs, der sich mit Presse und Journalismus im Osmanischen Reich befasste. Cf. zum Beispiel *Baṣīret* 24 (10 Ağustos 1286), 2f. sowie 88 (19 Mayıs 1286), 2f.

7 Dieser Beitrag behandelt lediglich die osmanischsprachige Presse Istanbuls.

8 Bis 1864 fiel die Presseaufsicht in das Ressort des Bildungsministeriums (*Maʿārif-i ʿUmūmiyye Neẓāreti*). 1864 erfolgte eine erneute Regulierung der Presse (*Maṭbūʿāt Niẓāmnāmesi*). Zwar war die Anzahl der Periodika zu diesem Zeitpunkt noch gering, aber die Hohe Pforte wollte die Verbreitung der privatwirtschaftlich geführten Periodika vorsorglich unter ihre Kontrolle stellen. Deshalb war eine der wichtigsten Neuerungen die Bestimmung, dass Privatpersonen, die die Absicht verfolgten, eine privatwirtschaftlich geführte Zeitung oder Zeitschrift zu gründen, erst einmal die Erlaubnis der Regierung einholen mussten. Eine weitere neue Bestimmung war, dass ein Exemplar der Periodika unterschrieben an die Behörden geschickt werden musste. Hıfzı Topuz, *II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi*, 2. Aufl., Istanbul: Remzi Kitabevi, 2003, 44.

gegen die guten Sitten (*aḫlāḳ*) verstießen.[9] Dessen ungeachtet erschien jedoch am 10. Şaʿbān 1287 h[10] das Satireblatt *Teraḳḳī* (‚Fortschritt') in osmanischer Sprache mit einem Umfang von vier Seiten als Beilage der gleichnamigen politischen Zeitung.[11] Im November desselben Jahres erschien gleich eine weitere Satirezeitschrift namens *Diyojen* (‚Dioge-(‚Diogenes'), deren Herausgeber Teodor Ḳaṣṣāb war, welcher erst kürzlich nach Istanbul übergesiedelt war.[12] Am 12. Teşrīn-i ṯānī 1286 h erschien die osmanisch-türkische Ausgabe dieses Blattes; also nur wenige Tage nach *Teraḳḳī*.[13] Mit der Etablierung seiner ersten Satirezeitschrift *Diyojen* verfolgte Ḳaṣṣāb das Ziel, ein Gegengewicht zu den vorhandenen Nachrichtenblättern im Osmanischen Reich zu schaffen. Denn für ihn waren Satirezeitungen wichtige Presseorgane, die die Wahrheit humorvoll an ihre Leser herantrugen und somit einen Beitrag zur ihrer Meinungsbildung leisten konnten.[14] Er veröffentlichte bereits in *Diyojen* Artikel, die seinen Rezipienten das Wesen von Satirezeitschriften erläuterten. Nachdem auch das Nachfolgeblatt von *Diyojen*, *Çıngıraḳlı Tatar* (‚Der Bote mit den Schellen' – 1873) ebenfalls verboten

9 Alpay Kabacalı, „Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Sansür", in: Feroz Ahmad et al. (eds.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 6 vols., vol. 3, Istanbul: İletişim Yayınları, 1985, 607–16, 608.

10 Bei der Angabe, ab welchem Jahr die Publikation dieser Satirezeitschrift begann, gibt es in der Literatur dagegen unterschiedliche Angaben, die zwischen 1868, 1869 und 1870 variieren. Maria Wurm gibt als Erscheinungsjahr 1868 und Bülent Varlık 1869 an. Maria Wurm, „Entwicklung der Karikatur in der Türkei", in: *Zeitschrift für Türkeistudien* 13 (2000), 97–109, 97; Bülent Varlık, „Mizah: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mizah", in: Feroz Ahmad et al. (eds.), *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, 6 vols., vol. 4, Istanbul: İletişim Yayınları, 1985, 1092–100, 1092; Turgut Çeviker, *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü: I. Tanzimat Dönemi 1867–1878 ve İstibdat Dönemi 1878–1908*, Istanbul: Adam, 1986, 119.

11 *Teraḳḳī* 1 (10 Şaban 1287), 1.

12 *Diyojen* 1 (12 Teşrīn-i ṯānī 1286), 1. İhsan Sungu, „Teodor Kasap", in: Turgut Çeviker, *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü: I. Tanzimat Dönemi 1867–1878 ve İstibdat Dönemi 1878–1908*, Istanbul: Adam, 1986, 96–104, 97.

13 *Diyojen* 1 (12 Teşrīn-i ṯānī 1286), 1.

14 *Diyojen* 19 (13 Mayıs 1287), 1.

wurde, setzte er trotz der zahlreichen Repressionen seine Ideen und Visionen mit *Ḥayāl* (1873–77) fort.[15]

Ein besonders wirksames Instrument der Hohen Pforte, die Zahl der kritischen Stimmen zu dezimieren und den Zeitungsmarkt zu konkontrollieren, war die Einführung der Stempelsteuer (*pul parası*) im Jahre 1873. Viele Zeitungen oder Zeitschriften konnten diese finanzielle Last nicht tragen und mussten ihr Erscheinen einstellen.[16] Teodor Ḳaṣṣāb protestierte beharrlich mit zahlreichen Beiträgen gegen die rigiden Bestimmungen der Hohen Pforte und musste dafür zahlreiche Geldstrafen und Suspendierungen hinnehmen. Im Kampf um die Pressefreiheit griffen die osmanischen Publizisten auf die unterschiedlichsten Mittel zurück, um ihr Missfallen gegenüber der repressiven Vorgehensweise der Hohen Pforte zum Ausdruck zu bringen.[17] Ḳaṣṣābs Kampf für die Freiheit der Presse im Osmanischen Reich schloss sich sein Konkurrent Meḥmed Tevfīḳ[18] an und veröffentlichte in seiner Satirezeitschrift *Çaylaḳ* (‚Die Weihe' – 1876) die Anhang wiedergegebene unter der Abbildungsnummer 1 wiedergegebene Karikatur (*Appendix*, Abb. 1).

Auf dieser Karikatur zeigt *Çaylaḳ* die Erzählerfiguren der Zeit-Zeitschriften *Çaylaḳ* und *Ḥayāl*. Ḳaragöz, der Protagonist von *Ḥayāl*, sowie der Weihe haben das „ungewollte Kind", d. h. die Stempelsteuer,

15 Das Wort *ḥayāl* hat viele Bedeutungen, wie z.B. ‚Traum, Illusion, Phantasie, Schatten' oder ‚Einbildungskraft'. In Zusammenhang mit der inhaltlichen Gestaltung der Satirezeitschrift ist der Titel eine Anspielung auf das Ḳaragöz-Theater, dessen Leinwand auch *ḥayāl perdesi* genannt wird. Das Schattenspiel Ḳaragöz enthält alle Elemente der Satire wie Antagonismus, Übertreibung, Bedeutungsverdrehung, Wortspiele usw.

16 Hamdi Özdiş, *Osmanlı Mizah Basınında Batılılaşma ve Siyaset (1870–1877)*, Istanbul: Libra, 2010, 91ff.

17 Auch wenn Iskit schreibt, dass die Stempelsteuer bereits 1873 eingeführt worden sei, mussten die Satirezeitschriften wohl bis Mai 1875 davon ausgenommen worden sein, denn die erste Ausgabe von *Ḥayāl*, die diese Marke in ihrem Kopf trägt, erschien am 30 Nisan 1291 (cf. *Ḥayāl* 142 (30 Nisan 1291, 1) und Christoph Herzog, „Die Entwicklung der türkisch-osmanischen Presse im Osmanischen Reich bis ca. 1875", in: Dietmar Rothermund (ed.), *Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion*, München: Oldenbourg, 1999, 13–44, 32.

18 Zur Biographie Meḥmed Tevfīḳs cf. Ömer Faruk Akün, „Çaylak Tevfik", in: *TDVİA*, vol. 8, 240–4, 240 sowie Özdiş, *Osmanlı Mizah*, 91ff.

vor das Tor des Gebäudes der Nationalversammlung (*Millet Meclisi*) gelegt.[19] Ein Herr fragt die beiden Figuren, die Frauengewänder tragen, weshalb sie denn ihr Baby dort abgelegt hätten, worauf die Erzählerfigu-Erzählerfiguren antworten: „Was sollen wir tun? Wir können es nicht ernähren."[20] Auf der Decke, in die das Baby gewickelt ist, ist die Aufschrift „Stempelsteuer" (*ġazete pulı*) zu lesen. Offen und deutlich kritisiert *Çaylaḳ* die offizielle Entscheidung zur Einführung dieser als repressiv empfundenen Maßnahme. Darüber hinaus erschienen noch zwei weitere Karikaturen in diesem Blatt, in denen Tevfīḳ seinem Groll über die Einführung dieser Steuer Ausdruck verlieh.[21]

Bildsatiren wie diese, die deutlichen Protest gegenüber den Best-Bestimmungen der Hohen Pforte enthielten, waren besonders Maḥmūd Nedīm Paşa ein Dorn im Auge.[22] Im Januar 1876 führte er die Vorzensur für Karikaturen ein, die nicht mehr ohne amtliche Genehmigung gedruckt werden durften.[23] Bis zur Verabschiedung der osmanischen Verfassung gab es keine gesetzliche Regelung für die Zensur der Presse. Somit unterlag sie gewissermaßen partiell der Willkür der Beamtenschaft. Deshalb gehörte die Vorgehensweise des Presseamtes seit der ersten Ausgabe zu denjenigen Inhalten, mit denen sich *Ḥayāl* intensiv beschäftigte. Ḳaṣṣāb war sich der Tatsache bewusst, dass er sich durch

19 Die Graphik visualisiert und thematisiert zudem die gängige Praxis, wie sich Mütter ihrer ‚unerwünschten' Kinder entledigten, nämlich indem sie sie einfach aussetzten. Auf einer zweiten Bedeutungsebene macht *Çaylaḳ* somit die Betrachter des Bildes auf ein soziales Problem aufmerksam. Zudem zeigt die Zeichnung, dass *Ḥayāl* durchaus von den anderen Zeitungen und Zeitschriften wahrgenommen wurde und auch deren Leser mit der Satirezeitschrift Ḳaṣṣābs und ihren Figuren durchaus vertraut waren.

20 *„Ḳadınlar o çocuġı ne bıraḳıyorsuñız? Ne yapalım? Besleyemiyorız"*. *Çaylaḳ* 124 (3 Mart 1293), 4.

21 *Çaylaḳ* 126 (7 Mart 1293), 4; *Çaylaḳ* 132 (21 Mart 1293), 4.

22 Topuz, *Basın Tarihi*, 47.

23 Aus Protest gegen die Auflage, dass die Karikaturen vor ihrer Veröffentlichung von der Druckerei-Verwaltung genehmigt werden müssen, veröffentlichte *Ḥayāl* auf der letzten Seite ihrer 251. Nummer anstelle der sonst üblichen Karikatur einen schwarzen Kasten mit einem Guckloch. Der Kommentar dazu lautete: „Wenn wir eine Genehmigung erhalten, dann drucken wir in unserer nächsten Ausgabe die andere Seite ab." Anlass für diesen Protest war, dass *Ḥayāl* nur noch sporadisch Genehmigungen erhielt, graphische Bildsatiren zu veröffentlichen: Von der 237. Nummer bis zur 251. Nummer erschienen lediglich vier Karikaturen.

seine kritischen Äußerungen unbeliebt und sogar strafbar gemacht hatte. Dessen ungeachtet nahm er auch weiterhin kein Blatt vor den Mund: So kritisierte er sowohl Kollegen als auch die Entscheidungen der Hohen Pforte. Als Antwort auf die zahlreichen Suspendierungen und Verbote, die ihm seine spitze Zunge einbrachten, veröffentlichte er die am Ende dieses Beitrags im Appendix unter der Abbildungsnummer 2 wiedergegebene Karikatur (*Appendix*, Abb. 2).

Auf der Karikatur ist zu sehen, wie zwei Männer mit einer Baum-Baumsäge daran arbeiten, die Zunge des buckligen Ḳaragöz herauszuschneiden.[24] In diesem Fall symbolisiert der Protagonist aus dem osmanischen Schattentheater den Publizisten Teodor Ḳaṣṣāb, der diese Figur häufig als sein Sprachrohr einsetzte. Wer die beiden Männer sind, geht aus der Karikatur nicht hervor. Obgleich Ḳaragöz' Zunge aus seinem Hals heraushängt, spricht er zu den beiden: „Ihr bemüht euch vergeblich. Es wächst in derselben Länge nach wie das abgeschnittene Stück, denn die Wurzel befindet sich bei ihm" und deutet mit seiner Hand nach hinten.[25]

Zwar ist nicht offensichtlich, um wen es sich hierbei genau handelt, aber es ist durchaus möglich, dass diese Figur für ʿAbdülḥamīd II. (1842–1918) steht, denn im Vergleich zu den anderen Figuren ist die Nase der Gestalt ein wenig länger.[26] In der Tat war Ḳaṣṣāb nicht mundtot zu bekommen. Ihm gelang es, trotz zahlreicher Strafen wie Suspendierungen und endgültigen Druckverboten, weiterhin Periodika herauszugeben, die als sein Sprachrohr dienten.

Ḳaṣṣāb verband eine lange Geschichte der gegenseitigen Abnei-Abneigung mit dem Sultan. Seine Komödie der „Geizige Ḥamīd" (*Pinti Ḥamīd*) bzw. deren Protagonist Ḥamīd, weckte einige Assoziationen zu ʿAbdülḥamīd II., dem ebenfalls Geiz nachgesagt wurde. ʿAbdülḥamīd II. war zu dieser Zeit noch Thronanwärter. Er versuchte, die Publikation

24 Aus der Nummer 278 von *Ḥayāl* geht hervor, dass Ḳaragöz seinen Buckel von den ständigen Suspendierungen bekommen habe. Cf. *Ḥayāl* 278 (9 Ağustos 1292), 1f.

25 *„Nāfile çabalıyorsuñuz ayol. Ne ḳadar kesseñiz o ḳadar uzar. Köki bundadır bunda."*

26 Die Nase von ʿAbdülḥamīd II., die eine bemerkenswerte Größe hatte, war ein beliebtes Motiv der Karikaturisten. Cf. Ali Nouri, *Abdul-Hamid in Karikatur: Intimes aus Yildiz-Kiosk in Wort und Bild*, Zürich: C. Schmidt, 1904.

des Stücks zu verhindern, blieb dabei allerdings erfolglos. Ḳaṣṣāb Ab-Abneigung ging so weit, dass er sogar die Inthronisation des verhassten ʿAbdülḥamīd II. in seinem Blatt verschwieg, während er den Thronan-Thronantritt seines Vorgängers noch gefeiert hatte. Diese Feindschaft wurde ihm schließlich zum Verhängnis, da er aufgrund der im Appendix unter der Abbildungsnummer 3 gegebenen Karikatur angeklagt und verhaftet wurde, zur gleichen Zeit wie sein treuer Weggefährte Nāmıḳ Kemāl.[27]

Denn mittels dieser Bildsatire protestierte Ḳaṣṣāb gegen den Pa-Paragraphen 112 der Osmanischen Verfassung. Links im Bild steht Ḳaragöz, dessen Hände und Füße in Ketten liegen. Ihm gegenüber steht sein Freund Ḥācīvād, der fragt: „ Was ist das denn für ein Zustand, Ḳaragöz?“ Dieser antwortet: „[Dies] ist die Freiheit innerhalb der gesetzlichen Bestimmungen, Ḥācīvād.“[28] Für die Veröffentlichung dieser Karikatur kam Teodor Ḳaṣṣāb in Haft und wurde zu einer Gefängnisstrafe von drei Jahren verurteilt.[29]

ʿAbdülḥamīd II. sprach ihn jedoch wenige Monate später frei, und Ḳaṣṣāb nutzte diese Gelegenheit, um aus Istanbul zu fliehen. Nach einigen Jahren, die er im Exil verbrachte, erlaubte ihm der Sultan die Rückkehr nach Istanbul. Denn der osmanische Herrscher wusste, wie er allzu kritische Stimmen zum Schweigen bringen konnte, die ihm auch aus der Ferne gefährlich werden konnten. Schließlich hatte Ḳaṣṣāb die Publikation seiner Blätter im Exil erneut aufgenommen. Dort veröffentlichte er sowohl *Ḥayāl* als auch *İstiḳbāl* (‚Zukunft‘).[30] Allerdings konnte

27 Kemāl und Ḳaṣṣāb pflegten eine ausgiebige Brieffreundschaft. Die eingehende Untersuchung dieser Briefe steht bislang noch aus. Cf. Mithat Cemal Kuntay, „Paris'te Bir Kayseri'li Rum Münevveri“, in: Turgut Çeviker, *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü: I. Tanzimat Dönemi 1867–1878 ve İstibdat Dönemi 1878–1908*, Istanbul: Adam, 1986, 99–106, 101.

28 *„Nedir bu ḥāl Ḳaragöz? Ḳānūn dā'iresinde serbestī Ḥācīvād“.*

29 *Ḥayāl* 321 (15 Şubat 1292), 1.

30 Ḳaṣṣāb brachte ab 1876 außerdem noch die politische Zeitung *İstiḳbāl* heraus. Andere Verleger, wie zum Beispiel Yüzbaşıcızāde Aḥmed Luṭfī, versuchten an den publizistischen Erfolgen von Teodor Ḳaṣṣāb anzuknüpfen. Nach 1908 erschienen auf Kreta Periodika, die die Titel *İstiḳbāl* und *Ḥayāl* trugen. Johann Strauß, „Probleme der Öffentlichkeitswirkung der muslimischen Presse Kretas“, in: Christoph Herzog & Ra-

er nur wenige Nummern herausgeben.[31] ʿAbdülḥamīd II. ernannte ihn zu seinem Privatbibliothekar und ließ ihn Übersetzungsarbeiten für sich anfertigen.[32] Bis zum Ende seines Lebens (1897) veröffentlichte Ḳaṣṣāb keine weiteren Werke und blieb im Dienste des Sultans.[33] Beerdigt wurde er auf einem Friedhof in der Nähe des Viertels Yenimahalle, der ausschließlich den Angestellten des Yıldız-Palastes vorbehalten war.

Trotz der Vorzensur fand der kritische Journalist und Verleger Teodor Ḳaṣṣāb Mittel und Wege, um mit spitzer Feder und Zunge für die Freiheit der Presse im Osmanischen Reich einzutreten. Dafür nahm er zahlreiche Strafen in Kauf. Ihm war es sehr wichtig, eine kritische Öffentlichkeit, die in diesen Jahren noch in ihren Kinderschuhen steckte, herzustellen. Dafür griff er auch auf die Figuren aus dem Schattentheater zurück, da sie beim breiten Publikum bereits seit Jahrhunderten beliebt und bekannt waren. Ḳaṣṣāb verwischte die Grenzen zwischen Satire und Information, um zur Meinungsbildung seiner Leserschaft beizutragen. Die Satirepresse, deren Wirkung er zweifellos aus Frankreich kannte, sollte dabei helfen. Sein Beitrag zur Entwicklung der osmanischen (satirischen) Presse ist nicht hoch genug einzuschätzen.

---

oul Motika (eds.), *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten*, Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1995, 155–74, 164.

31 Von *Ḥayāl* war es möglich, sechs Nummern ausfindig zu machen, bei denen es sich um handschriftliche Lithografien handelt. Die erste Nummer im Exil erschien am 27. Mayıs 1295 in London. Die ersten beiden Nummern wurden in der A.H.W.-Druckerei in 27 London Street gedruckt.

32 Strauß, „Millets“, 238.

33 Die Angaben in der Literatur bezüglich seines Todesjahres sind widersprüchlich. Laut Çeviker hat Ḳaṣṣāb bis 1905 gelebt. Strauß, Kut und İz geben hingegen an, er sei 1897 verstorben. Cf. Çeviker, *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü*, 87; Strauß, „Millets“, 232, n. 139; İz, „Ḳaṣṣāb“, 681; Turgut Kut, „Teodor Kasap“, in: *TDVİA*, vol. 40, 473–5, 473.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Baṣīret

——. 24 (10. Ağustos 1286); 88. (19. Mayıs 1286).

Çaylaḳ

——. 124 (3. Mart 1293); 126 (7. Mart 1293); 132 (21. Mart 1293).

Diyojen

——. 1 (12. Teşrin-i sani 1286); 19 (13. Mayıs 1287).

Ḥayāl

——. 142 (30. Nisan 1291); 260 (12. Haziran 1292); 278 (9. Ağustos 1292); 321 (15. Şubat 1292).

Sekundärliteratur

Akün, Ömer Faruk. „Çaylak Tefvik“. In: *TDVİA*. Vol. 8. 240–4.

Anhegger, Robert. „Das Temaşā-i Dünya des Evengelinos Misailidis“. In: Ingeborg Baldauf et al. (eds.). *Türkische Sprachen und Literaturen: Materialien der ersten deutschen Turkologen-Konferenz, Bamberg. 3.–6. Juli 1987*. (Veröffentlichungen der Societas Uralo-Altaica; 29). Wiesbaden: Harrassowitz, 1991. 1–28.

——. „Hurufumuz Yunanca: Ein Beitrag zur Kenntnis der Karamanischen-Türkischen Literatur“. In: *Anatolica* 7 (1979–80). 157–202.

Çeviker, Turgut. *Karikatür Üzerine Yazılar*. (Mizah Kültürü; 10). Istanbul: İris, 1997.

——. *Burun: Abdülhamid Karikatürleri Antolojisi*. Istanbul: Adam, 1988.

——. *Tanzimat İmzasız Karikatürler Antolojisi*. Istanbul: Adam, 1986.

——. *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü: I. Tanzimat Dönemi 1867–1878 ve İstibdat Dönemi 1878–1908*. Istanbul: Adam, 1986.

Deny, Jean. „ʿAbd al-Ḥamīd II“. In: *EI²*. Vol. 1. 63–5.

Herzog, Christoph. „Die Entwicklung der türkisch-osmanischen Presse im Osmanischen Reich bis ca. 1875“. In: Dietmar Rothermund (ed.). *Aneignung und Selbstbehauptung: Antworten auf die europäische Expansion*. München: Oldenbourg, 1999. 13–4.

İz, Fahir. „Ḳaṣāb, Teodor“. In: *EI²*. Vol. 4. 681–2.

Kabacalı, Alpay. „Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemlerinde Sansür“. In: Feroz Ahmad et al. (eds.). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 6 vols. Vol. 3. Istanbul: İletişim Yayınları, 1985. 607–16.

Koloğlu, Orhan. *Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi*. (Pozitif Yayınları: Sosyal Tarih Dizisi). Istanbul: Artı Yayın, 2006.

——. *Türkiye Karikatür Tarihi*. Istanbul: Bileşim Yayınevi, 2005.

——. „Basının Karikatürle Özleştirisi 1874/1994“. In: *Güldiken* 6 (1995). 38–42.

——. *Basınımızda Resim ve Fotoğrafın Başlaması*. Istanbul: Engin Yayınlar, 1992.

——. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Basın*. (İletişim Yayınları: Cep Üniversitesi; 89). Istanbul: İletişim Yayınları, 1992.

——. *1911–12'de Karikatür Savaşı*. Ankara: Engin Yayınlar, 1989.

——. *İlk Gazete İlk Polemik: Vekayi-i Mısriye'nin Öyküsü ve Takvimi Vekayi ile Tartışması*. (Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları; 5). Ankara: s.n., 1989.

——. *Takvim-i Vekayi: Türk Basınında 150 Yıl, 1831–1981*. (Çağdaş Gazeteciler Derneği Yayınları; 1). Ankara: s.n., 1981.

Kudret, Cevdet. *Abdülhamit Devrinde Sansür*. Istanbul: Milliyet Yayınları, 1977.

Kuntay, Mithat Cemal. „Paris'te Bir Kayseri'li Rum Münevveri“. In: Turgut Çeviker. *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü: I. Tanzimat Dönemi 1867–1878 ve İstibdat Dönemi 1878–1908*. Istanbul: Adam, 1986. 99–106.

Kut, Turgut. „Teodor Kasap“. In: *TDVİA*. Vol. 40. 473–5.

Motika, Raoul. *Die politische Öffentlichkeit Iranisch-Aserbaidschans während der Konstitutionellen Revolution im Spiegel der Täbriser Zeitung Āzarbāyğān*. (Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 28). Frankfurt/M.: Peter Lang, 2001.

Nouri, Ali. *Abdul-Hamid in Karikatur: Intimes aus Yildiz-Kiosk in Wort und Bild*. Zürich: C. Schmidt, 1904.

Özdiş, Hamdi. *Osmanlı Mizah Basınında Batılılaşma ve Siyaset (1870–1877)*. Istanbul: Libra, 2010.

Pakalın, Mehmet Zeki. *Sicil-i Osmanî Zeyli*. 19 vols.. Vol. 18: *Şükrü Efendi–Tevfik Paşa*. (Türk Tarih Kurumu Yayınları; 7. Dizi; 231,r). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2009.

Pistor-Hatam, Anja. *Nachrichtenblatt, Informationsbörse und Diskussionsforum: Ahtar-e Estānbūl (1876–1896): Anstöße zur frühen persischen Moderne*. (Periplus-Parerga; 7). Münster: Lit, 1999.

Prätor, Sabine. „Zum Stand der Forschung über die osmanische Presse“. In: Nurettin Demir (ed.). *Turkologie heute: Tradition und Perspektive*: *Materialien der dritten Deutschen Turkologen-Konferenz, Leipzig, 4.–7. Oktober 1994*. (Veröffentlichungen der SOcietas Uralo-Altaica; 48). Wiesbaden: Harrassowitz, 1998. 225–38.

Rumpf, Christian. *Das türkische Verfassungssystem: Einführung mit vollständigem Verfassungstext*. (Turkologie und Türkeikunde; 4). Wiesbaden: Harrassowitz, 1996.

Sungu, İhsan. „Teodor Kasap". In: Turgut Çeviker. *Gelişim Sürecinde Türk Karikatürü: I. Tanzimat Dönemi 1867–1878 ve İstibdat Dönemi 1878–1908*. Istanbul: Adam, 1986. 96–104.

Strauß, Johann. „Publishing in a Multi-Ethnic Society". In: Elisabeth Özdalga (ed.). *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. (SOAS-Routledge Studies on the Middle East; 3). London et al.: Routledge Curzon, 2005. 225–53.

——. „Notes on the First Satirical Journals in the Ottoman Empire". In: Anja Pistor-Hatam (ed.). *Amtsblatt, vilayet gazetesi und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse im Nahen Osten*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 27). Frankfurt/M.: Peter Lang, 2001. 121–38.

——. „Probleme der Öffentlichkeitswirkung der muslimischen Presse Kretas". In: Christoph Herzog & Raoul Motika (ed.). *Presse und Öffentlichkeit im Nahen Osten*. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, 1995. 155–74.

——. „The Millets and the Ottoman Language: The Contribution of Ottoman Greeks to Ottoman Letters (19th–20th Centuries)". In: *Die Welt des Islams* 35 (1995). 189–249.

Topuz, Hıfzı. *II. Mahmut'tan Holdinglere Türk Basın Tarihi*. 2. Aufl. Istanbul: Remzi Kitabevi, 2003.

Ursinus, Michael. „Ahmed Midhat Efendi at *Tuna*, June 1868–March 1868". In: Anja Pistor-Hatam (ed.). *Amtsblatt, vilayet gazetesi und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse im Nahen Osten*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 27). Frankfurt/M.: Peter Lang, 2001. 47–54.

——. „Ṣan'ā': Eine Amtliche Osmanische Zeitung". In: *Die Welt des Islams* 29 (1989). 101–24.

Varlık, Bülent. „Mizah: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Mizah". In: Feroz Ahmad et al. (eds.). *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. 6 vols. Vol. 4. Istanbul: İletişim Yayınları, 1985. 1092–100.

Wurm, Maria. „Entwicklung der Karikatur in der Türkei". In: *Zeitschrift für Türkeistudien* 13 (2000). 97–109.

Appendix

Abbildung 1



Abbildung 2

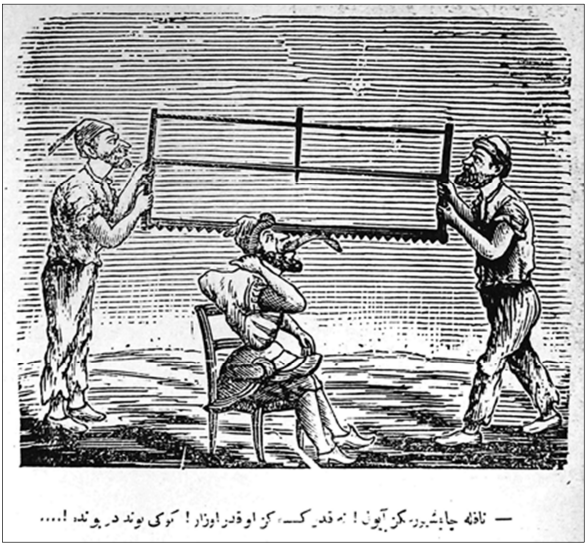


Abbildung 3



Medina und seine Bibliotheken in spätosmanischer Zeit: Eine Skizze[1]

Werner Ende

Nicht nur einzelne Bücher, sondern auch ganze Bibliotheken haben ihre Schicksale. Die Kulturgeschichte des Nahen und Mittleren Ostens kennt seit der Antike mancherlei Nachrichten über die Gründung von Bibliotheken, ihre spezielle Widmung und ihre Bestände. Darüber hinaus bieten einige Quellen diese oder jene Angabe über Fälle späterer Beschädigung, Vernachlässigung oder Zerstörung, und gelegentlich sogar eventueller Restauration und Wiederbelebung.

Was das Bibliothekswesen der islamisch geprägten Welt betrifft, so gehört zu den Anfängen seiner Geschichte der (inzwischen als Legende erwiesene) Bericht über die Zerstörung der Bibliothek von Ale-

1 Für bibliographische Hinweise sowie Hilfe bei der Literaturbeschaffung habe ich zahlreichen Kolleginnen und Kollegen zu danken, insbesondere Winfried Riesterer (München), Ulrike Freitag und Klaus Kreiser (Berlin), Susanna Fischer (Freiburg) und Volker Adam (Halle/S.).

xandria durch die arabisch-muslimischen Eroberer im Jahre 641[2]. Dem stehen vielerlei (spätere) Nachrichten über die Errichtung gewaltiger Bibliotheken in Bagdad, Kairo, Cordoba und an anderen Orten gegenüber. Die Angaben muslimischer Autoren über die Zahl der dort gesammelten ‚Bücher' (d.h. Handschriften sehr unterschiedlichen Umfangs) müssen in vielen Fällen als weit übertrieben angesehen werden. Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass die Bestände – nicht zuletzt als Folge der Förderung durch einzelne Herrscher – in einigen Fällen einen enormen Umfang erreichten. Unsicherheit hinsichtlich der Zahl der Bücher bleibt allerdings bestehen. Ähnliches gilt auch für Angaben über das Ausmaß der Verluste, die im Gefolge von Eroberungen, Bränden, konfessionell motivierten ‚Säuberungen' und anderen Schicksalsschlägen über berühmte Bibliotheken wie etwa die der Fatimiden von Kairo hereingebrochen sind[3].

Vor allem mit der Eroberung von Konstantinopel sowie der weiteren Ausbreitung seines Machtbereichs im ostarabischen Raum und in Nordafrika wurde das Osmanische Reich auch zum Erben und Schirmherren bedeutender alter Kulturmetropolen – wenngleich nicht wenige von ihnen damals an Glanz verloren hatten. Dort fanden die Eroberer unter anderem Bibliotheken mit reichen, wenn oft auch vernachlässigten oder reduzierten Buchbeständen vor.

Alles in allem lässt sich sagen, dass osmanische Herrscher sowie private Mäzene und Buchliebhaber die ihnen überkommenen Bibliotheken gepflegt und erweitert, und im Laufe der Zeit auch neue gegründet haben. Von außerordentlicher Bedeutung war in diesem Zusammenhang die kreative Verwendung der islamrechtlichen Institution der frommen Stiftung, des *waqf*. Dieser Aspekt des osmanischen Biblio-

2 Zur Entstehung der Legende und ihrer Entkräftung cf. Bernard Lewis, „The Vanished Library", in: *The New York Review of Books*, Sept. 27, 1990.

3 Generell dazu cf. W. Heffening & J.D. Pearson, „Maktaba", in: *EI²*, vol. 6, 197–200, sowie R.G. Khoury, „Une description fantastique des fonds de la Bibliothèque Royale Ḫizânat al-Kutub au Caire [...]", in: Rudolph Peters (ed.), *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*, Leiden: E.J. Brill, 1981, 123–40 und Anke von Kügelgen, „Bibliotheken in der islamischen Welt des ‚Mittelalters'", in: Michael Stolz & Adrian Mettauer (eds.), *Buchkultur im Mittelalter*, Berlin & New York: W. deGruyter, 2005, 147–75.

thekswesens, einschließlich seiner allgemeinen Organisation und der unterschiedlichen Funktionen und Rangstufen der Bediensteten, ist relativ gut erforscht[4].

In seinem 1936 erschienenen Aufsatz über die Bibliotheken des Hidschas schrieb Otto Spies (damals an der Muslim University in Aligarh/Indien tätig): „Nur dürftige Kunde ist bisher über die Bibliotheken Arabiens und ihre Hss. zu uns gedrungen. Über den gegenwärtigen Zustand der Bibliotheken Mekkas und Medinas sind wir so gut wie gar nicht unterrichtet“[5]. In seinem Überblick stützt sich Spies, wie er hervorhebt, auf einen Beitrag des indischen muslimischen Gelehrten Syed Sulaiman Nadwi (Sayyid Sulaymān Nadwī, st. 1953), der auf Urdu in der Zeitschrift *Maʿārif*, Bd. 18, Azamgarh 1926, erschienen war[6]. Der uns hier besonders interessierende Abschnitt über die Bibliotheken von Medina sowie einige ihrer bedeutendsten Handschriften findet sich bei Spies S. 91ff. Seiner Angabe zufolge hatte an-Nadwī den Hidschas im Jahre 1925 bereist, also in den letzten Monaten der haschemitischen Herrschaft über diese Region. (Im Dezember 1925 wurde Medina durch saudisch-wahhabitische Truppen aus dem zentralarabischen Naǧd erobert). Nadwīs Bericht mit den Ergänzungen durch Spies lässt mancherlei Rückschlüsse auf die Bibliotheken von Medina in spätosmanischer Zeit zu.

Im Westen haben Nadwī/Spies zunächst anscheinend wenig Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Zum Beispiel findet der Artikel von Spies bei Dagher in dessen Überblick über die Bibliotheken des Nahen und Mittleren Ostens keine Erwähnung[7].

In neueren Publikationen arabischer Autoren stößt man gelegentlich auf die Bemerkung, dass in spätosmanischer Zeit die Zahl der Biblio-

4 Dazu vor allem İsmail Erünsal, *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları; 235), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.

5 Otto Spies, „Die Bibliotheken des Hidschas“, in: *ZDMG* 90 (1936), 83–120, 84.

6 Titel und Seitenangaben bei Geoffrey Roper, *World Survey of Islamic Manuscripts*, 4 vols., vol. 3, London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1994, [3]; zu Nadwī cf. *EI*^{2}, vol. 7, 875f.

7 Joseph A. Dagher, *Répertoire des bibliothèques du Proche et du Moyen Orient*, Paris: UNESCO, 1951, dort zu Mekka und Medina 2–3.

theken von Medina und der Umfang ihrer Bestände größer gewesen seien als die derer von Mekka[8]. Das weitere Schicksal dieser Bibliotheken (die 1925/26 unter die Kontrolle der Wahhabiten gerieten) kann hier nur knapp und mit Verweis auf neuere Publikationen skizziert werden. *Cum grano salis* lässt sich sagen, dass die saudische Religions- und Kulturpolitik ungeachtet mancher Schwankungen und versuchter ‚Säuberungen' (was z.B. sufische Literatur betrifft) mit Bezug auf das Bibliothekswesen nicht zu einer generellen Beseitigung des osmanischen Erbes in der Stadt des Propheten geführt hat.

Der britische Autor Eldon Rutter, ein Konvertit, beschreibt mit einigen wenigen Sätzen die Situation der Bibliotheken von Medina im Jahre 1926, also kurz nach der wahhabitischen Machtübernahme:

> „Many valuable collections of books have disappeared, no one knew whither [...]. Some said that most of the books had been stolen when the inhabitants of the city fled; others said that the Wahhâbîs had burnt them; and others again said that many of them had been sold by those who should have guarded them"[9].

Von der Sultan Maḥmūd-Bibliothek (s. unten) heißt es bei Rutter, zur Zeit seines Aufenthalts sei sie verschlossen gewesen, und die des Bašīr Aġā[10] und der Madrasat aš-Šifā'[11] existierten damals (angeblich) nicht mehr. Wohl aber sei eine weitere der aus osmanischer Zeit stammenden bedeutenden Bibliotheken, nämlich die von dem ehemaligen *şeyḫü l-islām* Arif Hikmet ('Ārif Ḥikmat) als *waqf* gegründete und nach

8 So etwa Bakrī Šayḫ Amīn, *Al-ḥaraka al-adabīya fī 'l-Mamlaka al-'Arabīya as-Sa'ūdīya*, Beirut: Dār Ṣādir, 1972, 179.

9 Eldon Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, London & New York: G.P. Putnam's Sons, 1930, 537f.

10 'Abd al-Bāsiṭ Badr, *At-tārīḫ aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara*, vol. 3, Medina: s.n., 1993, 95.

11 Letztere eine Gründung (angeblich aus dem Jahre 1700) des 1698 verstorbenen zweimaligen *şeyḫü l-islām* Feyżullāh Efendi, cf. Badr, *At-tārīḫ*, vol. 3, 93f. und Mehmet İpşirli, „Feyzullah Efendi, Ebûsaidzâde", in: *TDVİA*, vol. 12, 526, dort fälschlich „Hindi" statt Efendi.

ihm benannte Sammlung von Handschriften und Büchern (s. unten, S. 134), unangetastet geblieben und geöffnet gewesen.

Es stellte sich heraus, dass sowohl der Leiter der Arif Hikmet-Bibliothek als auch sein Assistent Türken waren. Letzterer erklärte Rutter die vergleichsweise günstige Situation der Bibliothek: Die Gelder für deren Unterhalt und für die Vergütung der Bediensteten kämen nach wie vor aus Istanbul. Man sei zuvor nicht vom (haschemitischen Herrscher) Ḥusayn abhängig gewesen, und sei es jetzt (1926) auch nicht vom neuen Machthaber, Ibn Saʿūd[12].

Später freilich, nach der Zusammenlegung des *Evḳaf-* mit dem Finanzministerium der Türkei, soll das Einkommen aus der entsprechenden Stiftung nicht mehr übersandt worden sein[13]. Dessen ungeachtet haben bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts hinein, wohl in einer Art von diskretem Einvernehmen mit den saudischen Behörden, türkische Staatsbürger (bzw. Männer türkischer Abstammung) in der Arif Hikmet-Bibliothek in unterschiedlicher Funktion (auch als Direktoren) ihren Dienst versehen. Inwiefern es hierfür eine eindeutige zwischenstaatliche Regelung gab und wie die Vergütung dieser Personen geregelt war, bedürfte weiterer Nachforschung[14].

Die von Rutter erwähnte Behauptung ungenannter Gewährsleute, die Wahhabiten hätten nach ihrer Eroberung Bücher verbrannt, ist vielleicht nicht ganz aus der Luft gegriffen. Wo sie z.B. auf (in ihren Augen ketzerische) Sufi-Schriften stießen, mögen manche von ihnen diese Bücher dem Feuer übergeben oder anderweitig vernichtet haben. Es gibt allerdings allem Anschein nach keinen eindeutigen Beleg dafür, dass dies (mit Bezug auf die Bibliotheken von Medina) tatsächlich geschehen ist – und falls doch, dann jedenfalls nicht systematisch und flächendeckend. Eher schon dürfte es zutreffen, dass die Schließung und daraus folgende Vernachlässigung einiger Bibliotheksgebäude bereits damals ihren Anfang nahm und auf unterschiedliche Weise zu Verlusten

12 Rutter, *The Holy Cities*, 537.

13 Spies, „Bibliotheken", 95.

14 Ibid., 96; Namen der Direktoren unter saudischer Herrschaft bis ca. 1987 bei İsmail Cerrahoğlu, „Şeyhulislam Arif Hikmet ve Medine-i Münevverede Kurduğu Kütüphane", in: *Ankara Üniversitesi Ilâhiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988), 111–29, 123.

geführt hat. Später kam die räumliche Zusammenführung bedeutender Handschriftensammlungen und sonstiger Buchbestände (vor allem auch aus kleineren Stiftungs-Bibliotheken) hinzu, bei der ebenfalls einzelne Werke abhanden gekommen oder bewusst entfernt worden sein mögen (s. unten).
Fälle von Diebstahl etc., von denen bei Rutter die Rede ist, hat es wohl tatsächlich gegeben, doch finden sich Hinweise darauf, dass dies oder ähnliches bereits Jahre vor der wahhabitischen Eroberung von Medina, also unter osmanischer und haschemitischer Herrschaft, in einem gewissen Umfang geschehen ist (s. unten, S. 143).

Bereits in osmanischer Zeit verfügten einige der Bibliotheken von Medina (wie auch die von Mekka) über Kataloge. Nach dem Urteil späterer Autoren waren diese jedoch häufig unvollständig, mehr oder weniger fehlerhaft und nicht generell zugänglich. Eine Ausnahme bildete hier die Arif Hikmet-Bibliothek. Deren Katalog aus dem Jahre 1903 steht seit einigen Jahren als Mikrofilm des „Maʿhad Iḥyāʾ al-Maḫṭūṭāt al-ʿArabīya" unter dem Titel *Fihris Maktabat Šayḫ al-Islām ʿĀrif Ḥikmat bi-'l-Madīna* auch in einigen westlichen Bibliotheken zur Verfügung.

Im Zusammenhang mit Plänen einer Neuorganisation der Bibliotheken von Medina wurde im Jahre 1972 der syrische Bibliotheksspezialist und Bibliograph ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla nach Medina gerufen, um die dortigen Bestände zu sichten und Vorschläge zur Neugestaltung zu machen. Offensichtlich hat Kaḥḥāla seine besondere Aufmerksamkeit der Arif Hikmet-Bibliothek gewidmet. Dementsprechend bezieht sich die Auswahl wichtiger arabischer Handschriften, die er veröffentlicht hat, in hohem Maße auf eben diese Bibliothek[15].

Eine systematische katalogisierende Gesamterfassung der Bestände der öffentlichen Bibliotheken von Medina ist anscheinend erst nach der Etablierung der dortigen „Maktabat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz/King Abdul Aziz Library" in Angriff genommen worden. Letztere wurde an der Westseite der Prophetenmoschee neu errichtet. Der Grundstein zu dieser Zentralbibliothek (nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen in

15 ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla, *Al-muntaḫab min maḫṭūṭāt al-Madīna al-Munawwara*, Damaskus: Maǧmaʿ al-Luġa al-ʿArabīya, 1973.

Riyad), die ca. 3 Millionen Bücher beherbergen sollte, wurde im Februar 1973 durch König Fayṣal gelegt. Hinsichtlich der offiziellen Eröffnung werden unterschiedliche Daten (bis 1982 bzw. 1983) angegeben. In ihre Magazine hat man vor allem die Bestände der „Maktabat al-Madīna al-ʿĀmma" aufgenommen, in der Jahre zuvor die Sammlungen mehrerer, schon in osmanischer Zeit existierender Bibliotheken (einschließlich der Maḥmūdīya) zusammengefasst worden waren[16]. Neben der Maktabat al-Madīna al-ʿĀmma haben etwas später auch die Handschriften und Bücher der Arif Hikmet-Bibliothek (als besondere Abteilung) in der Maktabat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz ihren Platz gefunden[17].

Im Rahmen der Erweiterungsarbeiten für die Prophetenmoschee, in deren Verlauf ein Großteil der umgebenden Stadtviertel der Spitzhacke weichen muss, wird auch das moderne Gebäude dieser Bibliothek verschwinden und soll an anderer Stelle neu errichtet werden[18].

Überblicke oder kurze Detailangaben über die Bibliotheken von Medina in osmanischer Zeit finden sich – in Ergänzung zu den Informationen bei Spies (dort 93–99) – in einer Vielzahl von Publikationen arabischer, türkischer und anderer Autoren[19].

Der wohl wichtigste unter den frühen *gedruckten* Überblicken über die Bibliotheken von Medina in spätosmanischer Zeit ist ein ent-

16 ʿAlī Ḥāfiẓ, *Fuṣūl min tārīḫ al-Madīna al-Munawwara*, 2. Aufl., Dschidda: Širkat al-Madīna al-Munawwara li-ṭ-ṭibāʿa wa-n-našr, ca. 1984/85, 242f. nennt als Gründungsjahr 1380/1960–61 und spricht von zunächst dreizehn kleineren Bibliotheken, deren Bestände ihr einverleibt wurden.

17 Muḥammad Ṣāliḥ Bulayhišī, *Al-Madīna al-ɣawm*, Medina: Nādī al-Madīna al-Munawwara al-Adabī, 1981/82, 83f.; insgesamt wurden dort angeblich 34 *waqf*- und Privatbibliotheken inkorporiert. Weitere Details bei Cerrahoğlu, „Şeyhulislam", 126–129, sowie Roper, *World Survey*, vol. 3, 25–7.

18 *Arab News* (Tageszeitung, Dschidda), 16. Dez. 2014, „Prophet's Mosque expansion goes apace".

19 Ein erheblicher Teil, vor allem die arabischen Hss.-Bestände betreffend, ist neben solchen mit Bezug auf Mekka und andere Orte in Saudi-Arabien verzeichnet bei Roper, *World Survey*, vol. 3, [3]ff., dort zu Medina 22–30, cf. Fuat Sezgin, „Bibliotheken und Sammlungen arabischer Handschriften", in: *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 6, Leiden: E.J. Brill, 1978, 311–466, 414f.; ferner: Saḥar bint ʿAbd ar-Raḥmān aṣ-Ṣadīqī, *Aṯar al-waqf al-islāmī fī 'l-ḥayāt al-ʿilmīya bi-'l-Madīna al-Munawwara*, Medina: s.n., 2003, 194–223; (über die Entwicklung einiger dieser Bibliotheken unter saudischer Herrschaft 424ff.).

sprechendes Unterkapitel in dem dreibändigen Werk von Eyüb Ṣabrī: *Mirʾātü 'l-Ḥaremeyn*[20]. Der Autor (st. 1890), der jahrelang als hoher Beamter im Hidschas tätig war, verzeichnet für die Zeit seines Aufenthalts daselbst mit Bezug auf Medina 18 Bibliotheken (sehr unterschiedlicher Größe) und nennt, wo immer ihm Daten zur Verfügung stehen, die Zahl der in der jeweiligen Bibliothek vorhandenen Koranexemplare und sonstigen Bücher. Die Arif Hikmet-Bibliothek war demnach mit 5404 Titeln die damals reichste Sammlung in Medina, während die Sammlung des Ḥüseyin Aġā mit 100 den geringsten Bestand unter den genannten Bibliotheken aufwies. Für die nach dem Stifter Ğamal al-Layl benannte Bibliothek, die sich in dessen Privathaus befand[21], sowie für die Bibliothek des Ribāṭ Sayyidinā ʿUṯmān (s.u.) konnte Ṣabrī offenbar keine verlässlichen Angaben finden. Insgesamt kommt er für Medina auf eine Gesamtzahl von 22.615 Exemplaren[22].

In Anlehnung an Ṣabrīs Liste, aber mit einigen Ergänzungen zu (bzw. Abweichungen von) dessen Daten versehen, bietet der Offizier İbrāhīm Rifʿat (st. 1935), der zwischen 1901 und 1908 viermal als Leiter der ägyptischen Pilgerkarawane nach Mekka und Medina reiste, eine vergleichbare Aufstellung von wiederum 18 Bibliotheken. Seine Addition der Bestände beläuft sich auf 21.855 Exemplare[23].

In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass bereits Batanūnī am Schluss seiner Bemerkungen über die ihm bekannten Bibliotheken von Medina (s. unten, S. 140) den Gedanken äußert, dass eine Zusammen-

20 Über den Autor cf. Azmi Özcan, „Eyüp Sabri Paşa", in: *TDVİA*, vol. 12, 8–9.

21 Wahrscheinlich Zayn al-ʿĀbidīn Ğamal al-Layl (st. 1820), cf. ʿUmar Riḍā Kaḥḥāla, *Muʿğam al-muʾallifīn*, 15 vols., vol. 4, Damaskus: Maṭbaʿat at-Taraqqī, 1959–61, 196.

22 Eyüb Ṣabrī, *Mirʾātü 'l-Ḥaremeyn*, 3 vols, vol. 2, Istanbul: Baḥrīye Maṭbaʿası, 1884–89, 888–91, cf. Cerrahoğlu, „Şeyhulislam", 127; für die Arif Hikmet-Bibliothek nennt Muḥammad Kurd ʿAlī („Maḫṭūṭāt nādira", in: *Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī* (Damaskus) 18.3–4 (1943), 181f.) mit Bezug auf das Jahr 1912 die Zahl von 5130 Bänden.

23 Ibrāhīm Rifʿat, *Mirʾāt al-Ḥaramayn*, 2 vols, vol. 1, Kairo: Maktabat Dār al-Kutub al-Miṣrīya, 1925, 423.

führung aller ihrer Buchbestände in einem einzigen Gebäude im Hinblick auf die bessere Nutzbarkeit zu empfehlen sei[24].

Es bleibt zu prüfen, inwiefern es neben den gedruckten auch *unveröffentlichte* (oder bisher unbeachtete *gedruckte*) Berichte dieser Art gibt, von wem, wann und in welchen Sprachen sie verfasst wurden und wo sich diese Schriften eventuell noch befinden. So ist anzunehmen, dass z.B. die Reisebeschreibungen iranischer oder indischer Pilger, die Medina besuchten, Bemerkungen über die dortigen Bibliotheken und deren Schätze enthalten – etwa in der Art des Artikels von Nadwī, auf den Spies sich stützen konnte.

Ein Beispiel dafür, dass äußere Umstände die Veröffentlichung derartigen Materials verzögern konnten, ist ein z.T. kritischer Bericht des Drusen-Emirs, zeitweiligen osmanischen Parlamentsabgeordneten und berühmten arabischen Literaten Šakīb Arslān (st. 1946), der im Zusammenhang mit seinem Medina-Besuch im Jahre 1914 – wenige Monate vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges – entstanden, aber erst Jahrzehnte später gedruckt erschienen ist. Arslān beklagt darin die offenkundige Vernachlässigung mancher der von ihm genannten Bibliotheken, die sich u.a. darin zeige, dass sie nur unregelmäßig oder gar nicht für Besucher geöffnet seien. Als Grund nennt er die mangelhafte bzw. ausbleibende finanzielle Vergütung der Bediensteten. Diese seien daher gezwungen, anderweitigen Tätigkeiten nachzugehen[25].

Auch ein kurzer Bericht des syrischen Publizisten Muḥammad Kurd ʿAlī (st. 1953) über seinen Besuch der Arif Hikmet-Bibliothek im Jahre 1912 (in dem es fast ausschließlich um einige der wertvollsten und seltensten Handschriften geht) ist erst 1943 erschienen[26].

Die Zahl der arabischen Quellen und Darstellungen zur Geschichte Medinas, die im Laufe der vergangenen vier oder fünf Jahrzehnte gedruckt worden sind, erweist sich inzwischen als durchaus

24 Muḥammad Labīb Batanūnī, *Ar-riḥla al-ḥiğāzīya*, 2. Aufl., Kairo: Maṭbaʿat al-Ğamālīya, 1911, 255.

25 Šakīb Arslān, „Maktabāt al-Madīna al-Munawwara", in: *Mağallat al-Mağmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī* (Damaskus) 25.4 (1950), 494–8, 495.

26 Kurd ʿAlī, „Maḫṭūṭāt nādira", 181f.

umfangreich[27]. Es handelt sich dabei z.T. um Erstdrucke oder Neu-Editionen älterer Werke wie auch um Quellen und Darstellungen, die in jüngster Zeit entstanden sind. Manche von ihnen enthalten Kapitel oder kürzere Passagen über Bibliotheken der Stadt in Geschichte und Gegenwart. Unter den neueren Publikationen erweist sich z. B. ein Kapitel in der dreibändigen Stadtgeschichte von ʿAbd al-Bāsiṭ Badr als informativ, das den Bibliotheken in osmanischer Zeit gewidmet ist. Der Autor verzeichnet dort neben den berühmten großen Bibliotheken auch diejenigen (z.T. erheblich kleineren), die einzelnen Gelehrten(familien) gehörten bzw. den öffentlichen oder privaten Schulen (*madāris*), Zawiyas (*zawāyā*) und Ribats (*arbiṭa*) angeschlossen waren[28].

Im letztgenannten Zusammenhang sei ein kurzer Exkurs erlaubt: Unter den Ribat-Bibliotheken von Medina wird in den Quellen die als „Maktabat Sayyidinā ʿUṯmān" (auch „Maktaba ʿUṯmānīya" oder ähnlich) bekannte Sammlung besonders häufig erwähnt. Sie hatte ihren Namen daher, dass sie in einem Gebäude untergebracht war, das einst zum Wohnsitz des dritten der ‚rechtgeleiteten Kalifen', ʿUṯmān ibn ʿAffān, gehört haben soll. (Angeblich ist er in diesem Haus ermordet worden). Der Ribat selbst war für längere Zeit als Aufenthaltsort für Gelehrte und Studenten aus dem Maghreb bekannt, und folgerichtig befanden sich in der Bibliothek zahlreiche Handschriften von Werken malikitischer Autoren. Später logierten dort Pilger aus Buchara. Spies gibt den betrüblichen Eindruck wieder, den Nadwī bei seinem Besuch im Jahre 1925 gewonnen hat, nämlich den weitgehender Vernachlässigung und Unordnung. „Nicht einmal ein Katalog ist vorhanden"[29]. Der gesamte Gebäudekomplex ist im Zusammenhang mit Erweiterungsarbeiten für die Prophetenmoschee in den Jahren 1951–55 beseitigt worden. ʿAlī Ḥāfiẓ, dessen Geschichtswerk über Medina in erster Auflage 1968 erschien,

27 Nützlich, wenn auch durch neuere Publikationen z.T. überholt, ist ʿAbd ar-Razzāq Farrāğ aṣ-Ṣāʿidī, *Muʿğam mā ullifa ʿan al-Madīna al-Munawwara qadīman wa-ḥadīṯan*, Dschidda: Al-Maktaba al-ʿAṣrīya, 1996.

28 Badr, *At-tārīḫ*, vol. 3, 105–12. (Davor, auf den Seiten 90–104, ein Überblick über die Schulen in Medina); ferner Spies, „Bibliotheken", 93f., zu den kleineren Bibliotheken auch Ḥāfiẓ, *Fuṣūl*, 241ff., bes. 244f.

29 Spies, „Bibliotheken", 98f.

gibt (ohne Angabe des genauen Zeitpunkts) die Zahl von 1537 Handschriften und gedruckten Büchern an[30]. Diese Bücherbestände dürften inzwischen (mehr oder weniger vollständig) der „Maktabat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz" (s.oben) einverleibt worden sein[31].

Ein weiterer Überblick findet sich offenbar in einer 1974 an der Universität Leeds vorgelegten Dissertation, die 1978 in Kairo auf Englisch gedruckt worden sein soll, mir aber eben so wenig vorliegt wie ein Kapitel daraus (Medina in osmanischer Zeit betreffend), das als Artikel in einer pakistanischen Zeitschrift erschienen ist[32].

Von der ursprünglich englischen Dissertation des aus Medina stammenden Literaturwissenschaftlers ʿĀṣim Ḥamdān ʿAlī al-Ġāmidī aus dem Jahre 1986 (University of Manchester) gibt es inzwischen auch eine arabische Fassung. Sie enthält ein Unterkapitel über die Bibliotheken von Medina im 12./18. Jahrhundert, dem auch Angaben über die Situation im 19. Jahrhundert beigefügt sind[33].

Mancherlei interessante Detailinformationen lassen sich auch aus Publikationen gewinnen, in denen es nicht ausschließlich um Medina geht, die aber u.a. auch ein Kapitel über die Bibliotheken der Stadt des Propheten enthalten. Ein Beispiel hierfür ist ein Artikel über die Bibliotheken der Arabischen Halbinsel, der 1967 erschienen ist – und inzwischen natürlich als teilweise überholt gelten muss[34].

Weitere wertvolle Daten können sich aus Veröffentlichungen ergeben, die in erster Linie einer der besagten großen Bibliotheken gewidmet sind, aber dennoch mancherlei Angaben über andere Bücher-

30 Ḥāfiẓ, *Fuṣūl*, 244.

31 Aḥmad Saʿīd Ibn Silm, *Al-Madīna al-Munawwara fī l-qarn ar-rābiʿ ʿašar al-hiǧrī*, Kairo: s.n., 1993, 39f.; zu den Baumaßnahmen der 1950er Jahre cf. Ṣafī ar-Raḥmān al-Mubārakfūrī (ed.), *Tārīḫ al-Madīna al-Munawwara*, Riyad: Dār as-Salām li-n-Našr wa-ʾt-Tawzīʿ, 2002, 62f.

32 Cf. dazu Bibliographie unter Ibn Dohaish.

33 ʿĀsim Ḥamdān ʿAlī Ġāmidī, *The Literature of Medina in the Twelfth Century A.H. (Eighteenth Century A.D.) Examined* [...], Manchester: PhD Diss, 1986, (Arab. Fassung: *Al-Madīna al-Munawwara bayn al-adab wa-ʾt-tārīḫ*, Dschidda: Nādī al-Madīna al-Munawwara al-Adabī, 1992).

34 ʿAbdallāh al-Māǧid, „Al-maktabāt fī Ǧazīrat al-ʿArab", in: *Al-ʿArab* (Riyad) 2.1. 893–906; über Medina 896–9.

sammlungen der Stadt, und vor allem der in osmanischer Zeit gegründeten *kütübhaneler* enthalten[35].

Es ist selbstverständlich, dass in mehr oder weniger allen Überblicken, Stadtchroniken, Reiseberichten und dergleichen von den reichen Buchbeständen der Prophetenmoschee die Rede ist. Ihrem Prestige und ihrer Funktion entsprechend, wird die Fülle und Qualität von Koranhandschriften, *tafsīr*-Werken und theologischen Abhandlungen hervorgehoben. Von der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an stößt man jedoch in wachsendem Maße auf die Beschreibung von Bibliotheken, die erst in diesem Zeitalter – nach der Vertreibung der Wahhabiten aus Medina (1812) und zusätzlich zu mancherlei umfangreichen Restaurierungsarbeiten an Moscheen, Mausoleen etc. – neu entstanden sind. Vor allem sind dies die Maktaba Maḥmūdīya (Maktabat as-Sulṭān Maḥmūd, bzw. Mahmudiyye Kütüphanesi, gegründet 1821 auf Veranlassung von Sultan Maḥmūd II., st. 1839) und die hier schon erwähnte Maktabat ʿĀrif Ḥikmat (Arif Hikmet Kütüphanesi, gegr. 1853/54). Beide beeindruckten sowohl Einheimische als auch Besucher der Stadt nicht nur durch die Fülle und hohe Qualität der dort aufbewahrten Handschriften und gedruckten Bücher, sondern auch durch die großzügige Gestaltung und Sauberkeit der Räume sowie die übersichtliche Aufstellung der Bestände. Die entsprechenden Äußerungen des ägyptischen Autors Muḥammad Labīb Batanūnī (st. 1938), die sich auf dessen Beobachtungen in spätosmanischer Zeit (nämlich im Jahre 1909) beziehen, werden von arabischen und türkischen Autoren nach wie vor gern zitiert[36]. Von beiden Bibliotheksgebäuden existieren bereits aus osmanischer Zeit sowohl Außenansichten als auch Aufnahmen von einigen Innenräumen[37].

35 So etwa Cerrahoğlu, „Şeyhulislam", bes. 126ff.

36 Batanūnī, *Ar-riḥla*, 254; zitiert bei Muḥammad Ḥusayn Haykal, *Fī manzil al-waḥy*, 7. Aufl., Kairo: Dār al-Maʿārif, s.a. [1979], 486; ʿAbd ar-Rāziq ʿAbd ar-Rāziq ʿĪsā, *Dirāsāt wa-rasā'il fī tārīḫ al-Madīna al-Munawwara*, Kairo: Maktabat Dār al-Qāhira, 2009, 198f., und Cerrahoğlu, „Şeyhulislam", 125.

37 Zu letzteren cf. etwa Murat Kargılı, *Kutsal Yolculuk Hac: Kartpostallarla Hac Yolu/Hajj: The Holy Journey: The Hajj Route Through Postcards*, Istanbul: Denizler Kitabevi, 2014, 209. Es handelt sich um die Reproduktion einer Postkarte, die einen Raum der Maḥmūdīya mit modernen Regalen bzw. Bücherschränken mit Glastüren zeigt;

Über die Arif-Hikmet-Bibliothek und ihren Gründer gibt es eine beachtliche Menge an gedruckter Literatur. Ein ansehnlicher Teil davon ist in mehreren Lexikon-Artikeln verzeichnet. Lediglich drei der neueren seien hier genannt, nämlich die beiden Artikel von Bilge über Arif Hikmet und die von ihm gestiftete Bibliothek, und der biographische Artikel von Yazıcı (bzw.Yazici, s. Bibliographie). Im jeweiligen Literaturverzeichnis im Anhang dieser Artikel findet sich ein Großteil der relevanten älteren Literatur.

Neben Handschriften und gedruckten Büchern in arabischer Sprache enthielt die Arif Hikmet-Bibliothek, anders als manche andere in Medina, auch eine beträchtliche Anzahl von türkischen und persischen Werken. Auch zeichnete sie sich dadurch aus, dass sie nicht wenige Titel zur Medizin, Mathematik, Astronomie bzw. Astrologie, Alchemie und zu anderen traditionellen (Natur-)Wissenschaften aufwies, wie sie andernorts in Medina kaum zu finden waren. Für diesen Teil des Handschriftenbestandes existiert aus neuerer Zeit ein Katalog, der von einem saudischen Bibliotheks-Spezialisten im Rahmen einer Ph.D. Thesis erstellt worden ist[38].

Im Vergleich zur Erfassung der Namen der Bibliotheken von Medina in osmanischer Zeit und zur Gewinnung eines Überblicks über ihre Bestände sind die Möglichkeiten, Einblicke in Details ihrer Baugeschichte zu gewinnen, einigermaßen begrenzt. Ähnliches gilt für den üblichen Bibliotheksbetrieb und dessen eventuelle Probleme. Die weitere Erschließung osmanischen Archivmaterials lässt allerdings hoffen, dass sich in Zukunft ein etwas klareres Bild ergeben wird. Einen Anfang macht z.B. Suhayl Ṣābān mit einer Reihe von Publikationen aus osmanischen Archiven, die der Geschichte der Arabischen Halbinsel bzw. des Hidschas gewidmet sind. Unter diesen Werken befindet sich ein Band mit Dokumenten zu den kulturellen Verhältnissen in dieser Region, die

---

cf. auch Batanūnī, *Ar-riḥla*, Abb. nach Seite 253, und die Fotografie aus der Arif Hikmet-Bibliothek, die einen ähnlichen Eindruck vermittelt, bei Ḥāfiẓ, *Fuṣūl*, 243; in der engl. Übersetzung (*Chapters*) 161.

38 Abbas Saleh Tashkandy, *A Descriptive Catalogue of the Historical Collection of the Scientific Manuscripts at the Library of 'Arif Hikmat in Medina, Saudi Arabia*, PhD thesis, University of Pittsburgh 1974, Ann Arbour: University Microfilms International, 1980.

in Gestalt von Faksimiles und in annotierter arabischer Übersetzung wiedergegeben sind[39].

Bei den Medina direkt betreffenden Dokumenten dieses Bandes handelt es sich um die folgenden: Ein Bericht aus dem Jahre 1821 über die erfolgte Rückführung von Koranexemplaren und anderen Büchern aus Dirʿīya im Naǧd (wohin die Wahhabiten sie gebracht hatten) nach Medina und die Frage ihrer künftigen Unterbringung (arab. 15, osman. Faks. 209); ein Bericht über die Restaurierung der Maḥmūdīya-Madrasa und ihrer Bibliothek aus dem Jahre 1830 (19–20, Faks. 214f.); Mitteilung über die Bestellung eines neuen Kustos ebenda (21–22, Faks. 216); Angaben über die Arif Hikmet-Bibliothek aus der Frühphase ihrer Gründung (1852/53) und über die dafür eingesetzten Mittel aus *awqāf* (105, Faks. 260); ferner zwei Berichte von 1842 über die Entsendung zweier Buchbinder nach Medina mit dem Auftrag, Koranexemplare und andere Bücher in den dortigen Bibliotheken zu restaurieren, sowie über den Transport der dafür notwendigen Materialien von Kairo aus (25–27, Faks. 218f). In zwei weiteren Dokumenten geht es um die Besoldung von Buchbindern (39f., 123f., Faks. 227f. bzw. 273). Schließlich findet sich eine Verfügung von 1882 (und nochmals 1884) darüber, dass das zur Zeit nicht genutzte Fixum für eine Frau aus dem Kreise der *muǧāwirūn*[40] an die Tochter des Bibliothekars der Madrasat aš-Šifāʾ (s. oben) ausgezahlt werden solle (174, Faks. 301).

Von Bestandsverlusten der Bibliotheken von Medina war hier bereits die Rede (s.o., S. 132). Die Unterstellung, dass es diese Verluste auch oder gerade in *osmanischer* Zeit gegeben habe, findet sich – nicht ganz überraschend – in Veröffentlichungen arabisch-nationalistischer Autoren der Neuzeit bzw. Gegenwart[41]. Meist geht es nur um Andeutungen, und nur selten werden konkrete Fälle bzw. äußere Umstände erwähnt. Die Autoren nennen zwei Rahmenbedingungen, unter denen die hauptsächlichen Verluste eingetreten sein sollen, nämlich den Sog

39 Suhayl Ṣābān, *Nuṣūṣ ʿuṯmānīya ʿan al-awḍāʿ aṯ-ṯaqāfīya fī l-Ḥiǧāz: Al-awqāf, al-madāris, al-maktabāt*, Riyad: Maktabat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz al-ʿĀmma, 2001.

40 Wener Ende, „Muǧāwir“, in: *EI²*, vol. 7, 293–4.

41 So etwa Fuʾād Ḥamza, *Al-bilād al-ʿarabīya as-saʿūdīya*, 2. Aufl., Riyad: Maktabat an-Naṣr al-Ḥadīṯa, 1968, 232, mit Bezug auf die Arif Hikmet-Bibliothek.

des internationalen Handels mit orientalischen Handschriften einerseits und den kriegsbedingten Abtransport (mit dem angeblichen oder tatsächlichen Ziel der Sicherung der Bestände) andererseits.

Was den *Handel* mit Handschriften angeht, so steht in den Äußerungen einiger arabischer Autoren ein Mann im Mittelpunkt, der zeitweilig als *mudarris* an der Prophetenmoschee in Medina tätig war und anscheinend einen schwunghaften Handel mit Manuskripten betrieb: Amīn ibn Ḥasan al-Ḥulwānī al-Madanī al-Ḥanafī (st. 1898), ein in Europa und Südasien geschätzter Lieferant[42]. Anscheinend fehlen genauere Daten zu seiner Herkunft und seinen frühen Studien. Ein arabischer Bericht, den er über den 6. Orientalistenkongress in Leiden (1883) verfasst und in einer arabischen Zeitung publiziert hatte, wurde von C. Snouck Hurgronje ins Niederländische übertragen. Diese Übersetzung, der eine Skizze der Persönlichkeit und theologischen Position Amīn al-Madanīs vorangestellt ist, erschien in Leiden 1883[43].

Bei einigen arabischen Autoren erscheint Amīn al-Madanīs Name im Zusammenhang mit Bemerkungen über die Gründe für bedeutende Bestandsverluste von Handschriften in osmanischer Zeit. Da ist u.a. von Bränden die Rede, aber auch von missbräuchlicher Verwendung und von „diebischen Händen". Anscheinend wird al-Madanī von den Autoren nicht direkt beschuldigt, große Mengen von Handschriften (auch aus der Arif Hikmet-Bibliothek) in unlauterer Weise an sich gebracht zu haben, um sie dann (angeblich zu Tausenden) ins Ausland zu verkaufen. Zwischen den Zeilen findet sich aber die Unterstellung, mangelnde Aufsicht und korruptes Verhalten seitens des Bibliothekspersonals hätten al-Madanī seine Geschäfte erleichtert[44]. Das klingt plausibel: Dass

42 Zur Biographie cf. Dirry Oostdam with contributions by Jan Just Witkam, *West-Arabian Encounters: Fifty Years of Dutch-Arabian Relations in Images (1885–1935)*, Leiden: Leiden University Library, 2004, 78–81 und die dort genannte Literatur; Porträtfoto 78; Ḫayr ad-Dīn az-Ziriklī, *Al-aʿlām, qāmūs tarāǧim* [...], 3. Aufl., 11 vols., vol. 1, Beirut: s.n., 1969, 357, und Kaḥḥāla, *Muʿǧam*, vol. 3, 6.

43 Nachgedruckt in C. Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, vol. 6, Leiden: E.J. Brill, 1927, 240–72.

44 ʿAbdallāh ʿAbd al-Ǧabbār, *At-tayyārāt al-adabīya al-ḥadīṯa fī qalb al-Ǧazīra al-ʿArabīya*, Kairo: Ǧāmiʿat ad-Duwal al-ʿArabīya, s.a. [ca. 1962], 193; Māǧid, „Al-maktabāt", 898; Šayḫ Amīn, *Al-ḥaraka*, 182f.

die Bibliotheksaufseher auf Grund unregelmäßiger oder gänzlich ausbleibender Bezahlung ihren Dienst vernachlässigten bzw. andere Tätigkeiten ausübten, hatte, wie erwähnt, Šakīb Arslān in seinem Bericht von 1914 notiert (s. oben, S. 137).

Vor allem der Verkauf einer seiner privaten Sammlungen, die durch Vermittlung des schwedischen Arabisten Carlo Graf Landberg in die Niederlande gelangte und von der Firma E.J. Brill erworben wurde, wird als Beispiel für Amīn al-Madanīs Erfolg als Händler genannt. Im Auftrage von Brill erstellte Landberg für die erste große Lieferung einen vorläufigen Katalog. Ein Teil der Sammlung wurde von der Universität Leiden gekauft, andere Teile gingen nach Princeton und an die Königliche Bibliothek zu Berlin. Dem kann hier nicht weiter nachgegangen werden. Nähere Informationen zu den Handschriften finden sich bei C. Landberg: *Catalogue de manuscrits arabes provenant d'une bibliothèque privée à El-Medine* [...], Leiden 1883 (s. dazu auch Roper, *World Survey*, vol. 2, 368f.); W. Ahlwardt: *Kurzes Verzeichnis der Landberg'schen Sammlung arabischer Handschriften,* Berlin 1885; Ph. K. Hitti et al.: *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library,* Princeton, N.J., 1938.

Als Käufer von Handschriftensammlungen, die Amīn al-Madanī anbot, werden von ʿAbd al-Ǧabbār[45] auch zwei bekannte muslimische Bibliophile genannt, nämlich der Nawwab von Bhopal, Sayyid Ṣiddīq Ḥasan Ḫān[46], und der aus Nordwestafrika stammende Sayḫ Muḥammad Maḥmûd aš-Šinqīṭī[47].

Ob Landberg oder die beiden (sehr kenntnisreichen) muslimischen Sammler jemals Zweifel an der rechtmäßigen Provenienz (zumindest einiger) der von Amīn al-Madanī angebotenen Handschriften aus Medina hatten oder nicht, lässt sich mit dem mir gegenwärtig zur Verfügung stehenden Material nicht ermitteln.

Hinsichtlich der Bestandsverluste, die im Zusammenhang mit den Ereignissen in Medina während des Ersten Weltkriegs eingetreten

45 ʿAbd al-Ǧabbār, *At-ṭayyārāt*, 193.

46 Gest. 1890; über ihn: Ẓafarul-Islam Khān, „Nawwāb Sayyid Ṣiddīḳ Ḥasan Khān", in: *EI*^{2}, vol. 7, 1048–9.

47 Kaḥḥāla, *Muʿǧam*, vol. 11, 313f.

sind, gibt es wiederholte Angaben dahingehend, dass die osmanischen Verteidiger der Stadt unter ihrem Kommandeur Faḫrī Paşa im Mai 1917 – neben Prachtkoranen und anderen Reliquien aus der Prophetenmoschee – auch die kostbarsten Handschriften aus einigen anderen Bibliotheken herausgeholt, verpackt und per Eisenbahn nach Damaskus bzw. Istanbul verfrachtet hätten[48].

Zu dieser Aktion nennt Spies einige Einzelheiten. Demnach wurden die abtransportierten Handschriften zunächst in Damaskus gelagert, und beim Abzug der osmanischen Truppen aus der Stadt wiederum nur einige der wertvollsten und seltensten ausgewählt und tatsächlich nach Istanbul gebracht. Der Rest verblieb in Damaskus, erlitt z.T. Wasserschäden durch einen Wolkenbruch, wurde aber auf Betreiben der Haschemiten bald nach Kriegsende nach Medina zurückgeschafft. Die nach Istanbul transportierten Handschriften wurden, so Spies, zeitweilig im *Evḳaf*-Museum aufbewahrt und später ins Topkapı Sarayı verbracht. Er spricht in diesem Zusammenhang von „ca. 30 Kisten“[49].

Diese Bücher bilden offenbar den als *Medine kitaplığı* bekannten Teilbestand der Bibliothek des Topkapı Sarayı[50]. Die Zahl der in jener Abteilung vorhandenen Bücher aus Medina wird mit 566 Bänden angegeben. In Karatays Katalog sind sie mit der Abkürzung „M“ versehen[51].

Die nach Istanbul ‚heimgeholten‘ Reliquien und kostbaren Handschriften sind 1923 zum Gegenstand einer Auseinandersetzung

48 So u.a. Haykal, *Fī manzil al-waḥy*, 482; zu Faḫrī und zur Verteidigung von Medina bis Januar 1919 cf. Martin Strohmeier, „Fakhri (Fahrettin) Paşa and the End of Ottoman Rule in Medina (1916–1919)“, in: *Turkish Historical Review* 4 (2013), 192–223.

49 Spies, „Bibliotheken“, 92; zur Reliquien-Abteilung im Topkapı Sarayı Müzesi cf. Hilmi Aydın, „Topkapı Sarayı Müzesi“, in:*TDVİA*, vol. 41, 261–3, und den Prachtband von Hilmi Aydın et al., *Hırka-ı Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler*, (Kaynak Kitaplığı; 105), Istanbul: Kaynak Yayınları, 2004 bzw. die englische (*The Sacred Trusts: Pavillon of the Sacred Relics* [...], Somerset, N.J., 2004) oder arabische (*Āṯār ar-rasūl fī ǧanāḥ al-amānāt al-muqaddasa* [...], Kairo: Dār an-Nīl, 2004) Fassung.

50 Zur Geschichte der Bibliothek cf. Zeynep Atbaş, „Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi“, in: *TDVİA*, vol. 41, 263–4, sowie den von H.Y. Şehsuvaroğlu in: Fehmi Edhem Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*, Istanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1985, [V]–IX.

51 Ibid., VIII & [XIV].

zwischen dem jungen haschemitischen Staat und der Türkischen Republik geworden. Im Zusammenhang mit dem Bemühen, das Kalifat für sich zu gewinnen, wollte ‚König' Ḥusayn ibn ʿAlī mit britischer Unterstützung erreichen, dass die (aus seiner Sicht) aus Medina entführten Schätze dorthin zurückgegeben würden. Da die türkische Regierung dies ablehnte und die britische keinen wesentlichen Druck ausüben mochte, wurde in den Vertrag von Lausanne (vom 24. Juli 1924) keine den Wünschen der Haschemiten entsprechende Klausel aufgenommen[52].

Die Haltung der türkischen Regierung in dieser Frage hat sich seither offenbar nicht geändert. Aus deren Perspektive handelt es sich in erster Linie um die *Rücknahme* von Geschenken mit dem Ziel ihrer Sicherung und, in neuerer Zeit, ihrer weltweit wirkungsvollen Darbietung. Der kriegsbedingte Transfer dieser einstmals (meist von osmanischen und anderen Herrschern) gestifteten Reliquien und frühen Handschriften durch Faḫrī Paşa erscheint somit in offiziellen türkischen Darstellungen in einem eindeutig positiven Licht. Dies zeigt sich zum Beispiel in veröffentlichten Texten im Zusammenhang mit einer prachtvollen Ausstellung im Topkapı-Palast, die vom Präsidium der Diyanet-Behörde gemeinsam mit dem Kultur- und Tourismusministerium am 8. April 2014 eröffnet wurde. Der Titel lautete: *Hicaz'dan İstanbul'a Hz. Peygamber Sevgisi – Aşk-ı Nebî Sergisi*. Ob und In welchem Umfang bei der Ausstellung auch Handschriften gezeigt wurden, die nicht (oder nicht im engeren Sinne) zu den *mukaddes emanetler* aus der Prophetenmoschee gehören, entzieht sich meiner Kenntnis.

Was die Haltung der saudischen Regierung angeht, so ist sie auch hinsichtlich der auf Muḥammad bezogenen Reliquien als reserviert zu bezeichnen: Die von ihr offiziell vertretene wahhabitische Doktrin lehnt, wie bekannt, den Reliquienkult generell ab. Eine eventuelle Rückgabe der 1916 aus Medina abtransportierten Handschriften, die jetzt als *Medine kitaplığı* im Topkapı-Museum lagern (s. oben), scheint auf beiden Seiten kein Thema öffentlicher Diskussion zu sein.

52 Joshua Teitelbaum, „'Taking Back' the Caliphate: Sharīf Ḥusayn ibn ʿAlī, Mustafa Kemal and the Ottoman Caliphate", in: *WI* 40.3 (2000), 412–24.

Generell ist der Umgang mit den materiellen Spuren der osmanischen Vergangenheit in Saudi-Arabien, wie auch in nicht wenigen anderen arabischen Ländern, von einer verbreiteten Geringschätzung gekennzeichnet. Im Rahmen moderner Stadtentwicklung macht man z.B. in Mekka und Medina auch vor Bibliotheksbauten aus osmanischer Zeit nicht Halt. Allerdings: Die *Bestände* dieser Bibliotheken haben zwar – aus unterschiedlichen Gründen – einige Schäden erlitten, doch ist ein sehr erheblicher Teil erhalten geblieben. Neuerdings sind sie anscheinend besser aufbewahrt, geordnet und bibliothekarisch bearbeitet als je zuvor, und der Forschung im Prinzip zugänglich.

Was die osmanisch-türkischen und persischen Werke in diesen Sammlungen angeht, so führen sie gegenwärtig eher ein Schattendasein. Zwar gibt es Anzeichen dafür, dass einheimische Historiker im Hinblick auf die Geschichte der Arabischen Halbinsel die weitgehende Ausblendung türkischen Quellenmaterials inzwischen als nachteilig empfinden, doch ist in ihren Reihen die Zahl der Spezialisten mit osmanistischer Kompetenz gering. Andererseits ist seit einigen Jahren in Saudi-Arabien und in anderen arabischen Ländern das Bemühen erkennbar, durch arabische (Teil-)Übersetzungen wichtiger osmanischer Quellenwerke eine gewisse Abhilfe zu schaffen. So erschien Ṣabrīs *Mir'ātü 'l-Ḥaremeyn* (s. oben S. 136) in annotierter arabischer Übersetzung unter dem Titel *Mir'āt Ǧazīrat al-'Arab* von 1983 an in Riyad bzw. Kairo. Ein weiteres Beispiel ist die Publikation ausgewählter osmanischer Archivmaterialien mit beigefügter arabischer Übersetzung (so etwa mehrerer Veröffentlichungen von Ṣābān, s. oben S. 141f.). Dies deutet auf ein gewisses Umdenken hin.

Es ist nicht ganz auszuschließen, dass es in Saudi-Arabien in Zukunft zu einer partiellen Neuorientierung auf dem Felde der Geschichtsschreibung kommen wird, und zwar nicht zuletzt im Hinblick auf die osmanische Vergangenheit. Da mag dann eines Tages der Wert jener Bestände von Medina und Mekka, die aus den dortigen osmanischen Bibliotheken stammen und in saudischen Zentralbibliotheken zusammengeführt worden sind, in einem neuen Lichte erscheinen. Dies wiederum könnte dazu beitragen, dass auch die *Geschichte der Bibliotheken* im Hidschas, und nicht zuletzt in Medina, eine etwas größere Aufmerksamkeit auf sich lenkt als bisher. Nicht wenige Details dieser Ge-

schichte – mit Bezug auf die osmanische Zeit und darüber hinaus – sind noch weitgehend ungeklärt. Da bleibt einiges zu tun.

Literaturverzeichnis

ʿAbd al-Ǧabbār, ʿAbdallāh. *At-tayyārāt al-adabīya al-ḥadīṯa fī qalb al-Ǧazīra al-ʿArabīya*. Kairo: Ǧāmiʿat ad-Duwal al-ʿArabīya, s.a. [ca. 1962].

Arslān, Šakīb. „Maktabāt al-Madīna al-Munawwara“. In: *Mağallat al-Mağmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī* (Damaskus) 25.4 (1950). 494–8.

Atbaş, Zeynep. „Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi“. In: *TDVİA*. Vol. 41. 263–4.

Aydın, Hilmi et al. *Hırka-ı Saadet Dairesi ve Mukaddes Emanetler*. (Kaynak Kitaplığı; 105). Istanbul: Kaynak Yayınları, 2004. (Engl. Fassung: *The Sacred Trusts: Pavillon of the Sacred Relics* [...], Somerset, N.J., 2004; arab. Fassung: *Āṯār ar-rasūl fī ǧanāḥ al-amānāt al-muqaddasa* [...], Kairo: Dār an-Nīl, 2004).

——. „Topkapı Sarayı Müzesi“. In: *TDVİA*. Vol. 41. 261–3.

Badr, ʿAbd al-Bāsiṭ. *At-tārīḫ aš-šāmil li-l-Madīna al-Munawwara*. 3 vols. Medina: s.n., 1993.

Batanūnī, Muḥammad Labīb. *Ar-riḥla al-ḥiǧāzīya*. 2. Aufl. Kairo: Maṭbaʿat al-Ǧamālīya, 1911.

Bilge, Mustafa I. „Arif Hikmet Bey, Şeyhülislâm“. In: *TDVİA*. Vol. 3. 365–6.

——. „Arif Hikmet Kütüphanesi“. In: *TDVİA*. Vol. 3. 366–7.

Bulayhišī, Muḥammad Ṣāliḥ. *Al-Madīna al-yawm*. Medina: Nādī al-Madīna al-Munawwara al-Adabī, 1981/82.

Cerrahoğlu, İsmail. „Şeyhulislam Arif Hikmet ve Medine-i Münevverede Kurduğu Kütüphane”. In: *Ankara Üniversitesi Ilâhiyat Fakültesi Dergisi* 30 (1988). 111–29.

Dagher, Joseph A. *Répertoire des bibliothèques du Proche et du Moyen Orient*. Paris: UNESCO, 1951.

Ende, Werner. „Mudjāwir“. In: *EI²*. vol. 7. 293–4.

Erünsal, İsmail. *Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri: Tarihî Gelişimi ve Organizasyonu*. (Türk Tarih Kurumu Yayınları; 235). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2008.

Ġāmidī, ʿĀsim Ḥamdān ʿAlī. *The Literature of Medina in the Twelfth Century A.H. (Eighteenth Century A.D.) Examined* [...], Manchester 1986 (Arab. Fassung: *Al-Madīna al-Munawwara bayn al-adab wa-'t-tārīḫ*, Dschidda: Nādī al-Madīna al-Munawwara al-Adabī, 1992).

Ḥāfiẓ, ʿAlī. *Fuṣūl min tārīḫ al-Madīna al-Munawwara*. 2. Aufl. Dschidda: Širkat al-Madīna al-Munawwara li-ṭ-ṭibāʿa wa-'n-našr, ca. 1984/85. (Engl. Übersetzung: *Chapters from the History of Madina*. 2. Aufl. Dschidda 1985).

Ḥamza, Fuʾād. *Al-bilād al-ʿarabīya as-saʿūdīya*. 2. Aufl. Riyad: Maktabat an-Naṣr al-Ḥadīṯa, 1968.

Haykal, Muḥammad Ḥusayn. *Fī manzil al-waḥy*. 7. Aufl. Kairo: Dār al-Maʿārif, s.a. [1979].

Heffening, W. & J.D. Pearson. „Maktaba". In: *EI²*. Vol. 6. 197–200.

Ibn Dohaish, Abdul Latif Abdullah. *History of Education in the Hijaz up to 1925: Comparative and Critical Study*. Diss. University of Leeds, 1974 (als Buch erschienen (Engl.) in Kairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1978).

——. „Libraries of Madinah al-Munawwarah". In: *Pakistan Library Bulletin* 11.1–2 (1980). 1–12.

Ibn Silm, Aḥmad Saʿīd. *Al-Madīna al-Munawwara fī l-qarn ar-rābiʿ ʿašar al-hiǧrī*. Kairo: s.n., 1993.

İpşirli, Mehmet. „Feyzullah Efendi, Ebûsaidzâde". In: *TDVİA*. Vol. 12. 526.

ʿĪsā, ʿAbd ar-Rāziq ʿAbd ar-Rāziq. *Dirāsāt wa-rasāʾil fī tārīḫ al-Madīna al-Munawwara*. Kairo: Maktabat Dār al-Qāhira, 2009.

Kaḥḥāla, ʿUmar Riḍā. *Muʿǧam al-muʾallifīn*. 15 vols. Damaskus: Maṭbaʿat at-Taraqqī, 1959–61, und Supplement (*Mustadrak*), Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 1985.

——. *Al-muntaḫab min maḫṭūṭāt al-Madīna al-Munawwara*. Damaskus: Maǧmaʿ al-Luġa al-ʿArabīya, 1973.

Karatay, Fehmi Edhem. *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Türkçe Yazmalar Kataloğu*. Istanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, 1985.

Kargılı, Murat. *Kutsal Yolculuk Hac: Kartpostallarla Hac Yolu/Hajj: The Holy Journey: The Hajj Route Through Postcards*. Istanbul: Denizler Kitabevi, 2014.

Khoury, R.G. „Une description fantastique des fonds de la Bibliothèque Royale Ḫizânat al-Kutub au Caire [...]". In: Rudolph Peters (ed.). *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants*. Leiden: E.J. Brill, 1981. 123–40.

Kügelgen, Anke von. „Bibliotheken in der islamischen Welt des ‚Mittelalters'". In: Michael Stolz & Adrian Mettauer (eds.). *Buchkultur im Mittelalter*. Berlin & New York: W. deGruyter, 2005. 147–75.

Kurd ʿAlī, Muḥammad. „Maḫṭūṭāt nādira". In: *Maǧallat al-Maǧmaʿ al-ʿIlmī al-ʿArabī* (Damaskus) 18.3–4 (1943). 181f.

Lewis, Bernard. „The Vanished Library". In: *The New York Review of Books*, Sept. 27, 1990.

Māǧid, ʿAbdallāh al-. „Al-maktabāt fī Ǧazīrat al-ʿArab". In: *Al-ʿArab* (Riyad) 2.1. 893–906.

Mubārakfūrī, Ṣafī ar-Raḥmān al- (ed.). *Tārīḫ al-Madīna al-Munawwara*. Riyad: Dār as-Salām li-n-Našr wa-'t-Tawzīʿ, 2002.

Özcan, Azmi. „Eyüp Sabri Paş“. In: *TDVİA*. Vol. 12. 8–9.

Oostdam, Dirry, with contributions by Jan Just Witkam. *West-Arabian Encounters: Fifty Years of Dutch-Arabian Relations in Images (1885–1935)*. Leiden: Leiden University Library, 2004.

Rifʿat, Ibrāhīm. *Mirʾāt al-Ḥaramayn*. 2 vols. Kairo: Maktabat Dār al-Kutub al-Miṣrīya, 1925.

Roper, Geoffrey. *World Survey of Islamic Manuscripts*. 4 vols. London: Al-Furqān Islamic Heritage Foundation, 1994.

Rutter, Eldon. *The Holy Cities of Arabia*. London & New York: G.P. Putnam's Sons, 1930.

Ṣābān, Suhayl. *Nuṣūṣ ʿuṭmānīya ʿan al-awḍāʿ aṭ-ṭaqāfīya fī l-Ḥiǧāz: Al-awqāf, al-madāris, al-maktabāt*, Riyad: Maktabat al-Malik ʿAbd al-ʿAzīz al-ʿĀmma, 2001.

Ṣabrī, Eyüb. *Mirʾātü 'l-Ḥaremeyn*. 3 vols. Istanbul: Baḥrīye Maṭbaʿası, 1884–89.

Ṣadīqī, Saḥar bint ʿAbd ar-Raḥmān aṣ-. *Aṯar al-waqf al-islāmī fī 'l-ḥayāt al-ʿilmīya bi-'l-Madīna al-Munawwara*. Medina: s.n., 2003.

Ṣāʿidī, ʿAbd ar-Razzāq Farrāǧ aṣ-: *Muʿǧam mā ullifa ʿan al-Madīna al-Munawwara qadīman wa-ḥadīṯan*. Dschidda: Al-Maktaba al-ʿAṣrīya, 1996.

Šayḫ Amīn, Bakrī. *Al-ḥaraka al-adabīya fī 'l-Mamlaka al-ʿArabīya as-Saʿūdīya*. Beirut: Dār Ṣādir, 1972.

Sezgin, Fuat. „Bibliotheken und Sammlungen arabischer Handschriften“. In: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. 6. Leiden: E.J. Brill, 1978. 311–466 (über Saudi-Arabien 413–18).

Snouck Hurgronje, C. „Het Leidsche Orientalistencongres: Indrukken van een Arabisch congreslid [...]“ (Leiden 1983), nachgedruckt in id. *Verspreide Geschriften*. Vol. 6. Leiden: E.J. Brill, 1927. 240–72.

Spies, Otto. „Die Bibliotheken des Hidschas“. In: *ZDMG* 90 (1936). 83–120.

Strohmeier, Martin. „Fakhri (Fahrettin) Paşa and the End of Ottoman Rule in Medina (1916–1919)“. In: *Turkish Historical Review* 4 (2013). 192–223.

Tashkandy, Abbas Saleh. *A Descriptive Catalogue of the Historical Collection of the Scientific Manuscripts at the Library of ʿArif Hikmat in Medina, Saudi Arabia*. PhD thesis. University of Pittsburgh 1974. Ann Arbour: University Microfilms International, 1980.

Teitelbaum, Joshua. „'Taking Back' the Caliphate: Sharīf Ḥusayn ibn ʿAlī, Mustafa Kemal and the Ottoman Caliphate“. In: *WI* 40.3 (2000). 412–24.

Yazici, Tahsin. „Hekmat Bey, ʿĀref“. In: *EIr*. Vol. 12. 150.

Ẓafarul-Islam Khān. „Nawwāb Sayyid Ṣiddīḳ Ḥasan Khān“. In: *EI²*. Vol. 7. 1048–9.

Ziriklī, Ḫayr ad-Dīn az-. *Al-aʿlām, qāmūs tarāǧim* [...]. 3. Aufl. 11 vols. Beirut: s.n., 1969.

Rituelle Reinigung oder hygienische Maßnahme? Ein Maßnahmenkatalog gegen die Hundeplage aus der Heidelberger Handschriftensammlung.[1]

Susanne Enderwitz

> *„Die Hunde spielen übrigens heutzutage in Istanbul nur eine Nebenrolle: Auf dem Boden haben die Katzen das Sagen, so wie in der Luft die Möwen. Die nicht allzu zahlreichen Straßenhunde scheinen mir wohlgenährt und auch unter Aufsicht, denn sie haben alle einen Knopf im Ohr, jedenfalls in der Innenstadt. Ich war allerdings nicht in Karaca Ahmet auf dem Friedhof, wo ich mich früher mal gefürchtet habe."*
> (Aus der Mail eines Türkei-Reisenden vom 7. Dezember 2014)

Bei der vorliegenden Handschrift handelt es sich um die Kopie eines älteren arabischen Manuskripts, die in der Heidelberger Universitätsbibliothek liegt und die Signatur „Cod. Heid. Orient. 351" trägt.[2] Angefer-

1 Mein Dank gilt vor allem Aouni Shahoud Almousa, Emad Douma, Dieter Kramer, Steffen Neugebauer und Johannes Zimmermann. Sie alle haben mit Rat und Tat diesen Aufsatz sehr kundig begleitet. Aber auch an die Heidelberger Universitätsbibliothek geht mein Dank, vor allem an Maria Effinger und Karin Zimmermann. Sie haben durch die Bereitstellung des Manuskripts und zu seiner Beschreibung entscheidend beigetragen. Last not least möchte ich mich bei Wim Raven bedanken, der ein ausgezeichneter Kenner der die Hunde betreffenden Prophetentradition ist.

2 Bisher gibt es kein ausführliches Verzeichnis der 526 orientalischen Handschriften, die in der Heidelberger Universitätsbibliothek lagern. Auf der Grundlage eines (heute noch vorhandenen) Zettelkatalogs veröffentlichte der Heidelberger Bibliothekar Josef Berenbach zwischen 1928 und 1937 in drei Teilen Kurzanzeigen zu den Neuzugängen, die zwischen 1927 und 1937 erworben wurden (Josef Berenbach, „Verzeichnis der neuerworbenen orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg", in: *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 6.3 (1928), 213–37; 10.1–2

tigt wurde sie am 5. Šubāṭ (1)330 (= 5. Februar 1912) mit genauer Datumsangabe, jedoch ohne Angaben zum Ort, zum Kopisten sowie zum Auftraggeber oder Besitzer. Laut Bibliotheksvermerk wurde die Handschrift mit dem Titel *Risāla fī itlāf al-kilāb* (Stellungnahme zur Vernichtung der Hunde) im Jahr 1929 erworben; eine digitalisierte Version kann unter der Adresse *http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/codheidorient351* abgerufen werden.

Die Handschrift steckt in einem Pappband aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts (Buchbinderei Paschold Heidelberg), der mit Buntpapier (Walzendruckpapier? Motiv: Weinblätter und Trauben) in Lila bezogen ist. Der innere Einband aus einseitig grün gefärbtem Papier dürfte original sein, da er den Titel sowie den Verfassernamen in der Handschrift des Textes trägt. Das Manuskript besteht aus fol. 1–6 [Lagen: III^6], der Text erstreckt sich über 2^v-4^v, und die Textseiten sind von 1–5 arabisch paginiert. Die Anzahl der Zeilen pro Seite schwankt zwischen sechs und 14, je nach dem Umfang der Fußnoten. Die Maße des Buchblocks belaufen sich auf 17,7 x 11,7 cm, der Schriftspiegel ungefähr auf 14 x 9,5 cm. Verwendet wurde schwarze Tinte auf Papier, an manchen Stellen leicht verwischt, die Schrift ist eine saubere Kurrentschrift aus einer Hand.

Die Fußnoten des Originaltexts befinden sich in den Endnoten zur Übersetzung, während sich meine Kommentare in den Fußnoten zum Übersetzungstext befinden.

(1935), 74–104, *ZDMG* 91.2 (1937) 376–403; im Volltext abrufbar auf: *http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/berenbach1928ga*). Dieses Verzeichnis (zusammen mit dem Zettelkasten für die ebenfalls in Heidelberg lagernden „Codices Trübner") ist die Basis für alle weitere Arbeit, so auch für Seyfeddin Najmabadis *Die persischen Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg*, (Heidelberger Bibliotheksschriften; 46), Heidelberg: Universitätsbibliothek Heidelberg, 1990; (*http://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/ najmabadi1990*). Die arabischen und die osmanisch-türkischen Handschriften jedoch sind bis heute weitgehend unerschlossen, da sie nicht Teil des DFG-geförderten KOHD-Projekts (*Katalogisierung orientalischer Handschriften in Deutschland*) waren.

1. Der Text[3]

(1) *Stellungnahme* (risāla)[4] *zur Vernichtung der Hunde*

Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Gnädigen, gepriesen sei er, und gesegnet sei sein Prophet und Diener.

Der Arme und Elende, Muḥammad al-Marʿašī, genannt Sāçāqlī Zāda, dessen Gedeihen und Glück Gott vermehren möge, sagt: Als ich davon hörte, dass in den Gassen einiger Städte Hunde überhand nehmen, die weder Jagd- und Wachhunde sind noch sich im Eigentum (einer Person) befinden, und dass die Leute unter ihrem Gestank und ihrer Bosheit leiden, aber trotzdem vor ihrer Tötung zurückschrecken (*taḥarrağa*)[i] und sie sogar füttern, verfasste ich eine Stellungnahme betreffend die Zulässigkeit ihrer Tötung. Vielleicht (bewirkt sie), dass (die Leute) ihre Stadt von (den Hunden) reinigen (*ṭahhara*) und vor ihrer Tötung nicht mehr zurückschrecken. Gott ist derjenige, bei dem wir Beistand suchen.

---

3 Tahsin Özcan, „Maraşlı Bir Osmanlı Alimi: Saçaklızade Mehmet Efendi ve Eserleri", in: *1. Kahramanmaraş Sempozyunu (6–8 Mayis 2004)*, 2 vols, vol. 1, Istanbul: Organizasyon Maraşder-Kahramanmaraş Belediyesi, 2005, 53–68, 63, n. 122, gibt folgende Hinweise auf Textkopien in türkischen Bibliotheken: „Eserin Süleymaniye Kütüphanesinde *Risale fî itlâfi'l-kilâb* adıyla kaydedilmiş bir nüshası mevcuttur: Antal-ya, Tekelioğlu, 870/17, vr. 29b–31b. Ayrıca Köprülü, 346/10'da kayıtlı bir başka nüshası mevcuttur. *Risâletü'l-kelbiyye* adıyla, Adana İl Halk Ktp., nr. 894, vr. 116b–117b; *er-Risâletü'l-kilâbiyye* adıyla, Süleymaniye Ktp., Şehzade Mehmed, nr. 110/3, vr. 58–61." Darüber hinaus führt die elektronische Ressource *al-Maktaba aš-šāmila* (*http://shamela.ws/browse.php/book-5678/page-31364*) unter der laufenden Nummer 30781 eine weitere Kopie mit dem Titel *Risāla fī itlāf al-kilāb al-muḍirra* an, die sich unter der Nummer 11588–13 im *Markaz al-malik Faiṣal li-l-buḥūṯ wa-'d-dirāsāt al-islāmīya* befindet.

4 Der Autor bezeichnet seinen Text als *risāla*, was bei Texten aus dem klassischen Islam mit der Gattungsbezeichnung ‚Sendschreiben' übersetzt wird. In klassischer, aber mehr noch in moderner Zeit folgen solche Sendschreiben einer eher lockeren und essayistischen Form. Da wir es im vorliegenden Fall jedoch mit einer Art *fatwā* (Rechtsgutachten) zu tun haben, habe ich für die Übersetzung des Begriffs *risāla* den formelleren Ausdruck ‚Stellungnahme' gewählt.

Wisse, dass Hunde entweder Eigentum (einer Person) sind oder nicht und dass beide (Arten) Schaden verursachen oder nicht. Was den Hund mit Eigentümer angeht, der niemand anderem als seinem Eigentümer Schaden zufügt, so soll er unangetastet bleiben. Wenn er aber (doch) jemand anderem Schaden zufügt, wird mit ihm nach der *Bazzāzīya*[5] verfahren: Wenn jemand in seinem Haus einen Hund hält, von dem für die Nachbarn Schaden ausgeht, kann er nicht daran gehindert werden. (Aber) wenn (diese Person) den Hund frei in der Gasse herumlaufen lässt, haben die Nachbarn (ein Recht) darauf, sie daran zu hindern. Wenn sie sich (diesem Recht) verweigert, wird sie zum Richter (oder Gouverneur) bestellt, um (dieses Recht durchzusetzen). Dasselbe gilt für Huhn, Kälber und Esel. Ende (des Absatzes).

(2) Ich sage: Den Schaden für die Nachbarn, (obwohl der Hund) eingesperrt ist, muss man sich zum Beispiel durch seine Stimme und den Geruch seines Schmutzes vorstellen. Wenn sein Herr (aber) mit den Schwierigkeiten des Einsperrens argumentiert, (können) die Nachbarn von ihm verlangen, (den Hund) zu töten. So[ii] verfügte es auch Qāḍīḫān[6] für ein Dorf, in dem es so viele Hunde gab, dass die Dorfbewohner davon Schaden nahmen. (In solch einem Fall) wird den Hundebesitzern befohlen, (die Hunde) zu töten. Wenn sie dies verweigern, wird die Angelegenheit dem Richter vorgelegt, damit er von ihnen (das Töten der Hunde) verlange. Denn der Richter ist dafür eingesetzt, Schaden abzuwenden. Ende (des Absatzes).

Ich sage: Diese Bestimmung gilt (schon) für den einzelnen Hund, von dem Schaden ausgeht. In den meisten Fällen ist es aber so, dass der Schaden (erst) von einer Anzahl Hunde ausgeht, und deshalb ist von ihnen (im Plural) die Rede. Was den Hund betrifft, der Schaden verursacht und keinen Eigentümer hat, so obliegt es einer genügenden Anzahl fähiger Personen, ihn zu töten. Denn von den Leuten Schaden abzuwehren ist eine kollektive Pflicht (*wāǧib kifāya*). Was (aber) den

5 Die *Bazzāzīya* ist eine ḥanafitische Fatwāsammlung aus dem 14./15. Jahrhundert, so genannt nach ihrem Verfasser, Muḥammad b. Muḥammad al-Kurdarī al-Bazzāzī.

6 Es handelt sich aller Wahrscheinlichkeit nach um den ḥanafitischen Rechtsgelehrten al-Ḥasan b. Manṣūr al-Farġānī (st. 592 h/1196), der den Beinamen Qāḍīḫān erhielt.

Hund angeht, der keinen Schaden verursacht und keinen Eigentümer hat, so darf man ihn nicht töten.

aṭ-Ṭībī[7] sagt: Über den Hund, der „keinen Schaden" verursacht, gehen die Meinungen auseinander. Der Imām al-ḥaramayn[8] sagte: Der Prophet – Segen und Heil über ihn – befahl zuerst, dass alle (Hunde) zu töten seien. Dann wurde dies(er Befehl) für alle außer den pechschwarzen (Hunden) abrogiert. Am Ende blieb die schariatrechtliche Bestimmung, dass Hunde, von denen kein Schaden ausgeht, nicht getötet werden dürfen, nicht einmal die pechschwarzen. Ende (des Absatzes).

Seine Bemerkung über die „auseinandergehenden Meinungen" weist darauf hin, dass es auch *'ulamā'* gab, die das Töten eines Hundes erlaubten, der keinen Schaden anrichtet und keinen Eigentümer hat.

(3) Abschnitt: Vom Propheten – Gott der Erhabene segne ihn und schenke ihm Heil – wird überliefert: „Die Engel schließen sich keiner Gruppe an, die einen Hund oder eine Glocke mit sich führt." Auch wird von ihm berichtet – Segen und Heil über ihn -: „Die Engel[iii] betreten kein Haus, in dem sich ein Hund oder Bilder befinden." Im Kommentar zu Muslim[9] heißt es dazu: Gemeint sind damit die Engel des Erbarmens, des Segens und der Verzeihung. Ebenso führt aṭ-Ṭībī auf den Propheten – Heil über ihn – die Aussage zurück: „Wer einen Hund annimmt (*ittaḫaḏa*), der nicht zum Hüten, bei der Jagd oder in der Landwirtschaft gebraucht wird, verringert seinen Lohn (im Jenseits) jeden Tag um ein Qirāṭ." Dazu sage ich: „Ihn annehmen" bedeutet offensichtliche Annahme. Ähnlich verhält es sich, wenn man (den Hund) unten an der Wand unterbringt, die an die Gasse grenzt, und ihn zu (bestimmten) Zeiten füttert. Ich glaube, dass sich das Füttern zum Schaden anderer Leute auswirkt. Es kostet Aufwand und trägt keinen Lohn in sich,[iv] weil es, wie das Füttern einer Ratte, nur zum Schaden

7 Ḥusain b. ʿAbdallāh b. Muḥammad aṭ-Ṭībī (st. 744 h/1343) wurde durch seinen Kommentar zu der Traditionssammlung *Maṣābīḥ as-sunna* bekannt, die im 11. Jahrhundert von dem šāfiʿitischen Gelehrten al-Baġawī zusammengestellt worden war.

8 Ehrenname von ʿAbd al-Malik al-Ǧuwainī (st. 477 h/1085), einem šāfiʿitischen Juristen und ašʿaritischen Theologen.

9 Es handelt sich um die kanonische Traditionssammlung *aṣ-Ṣaḥīḥ* von Muslim b. al-Ḥaǧǧāǧ (st. 261 h/875), die von dem šāfiʿitischen Juristen Muḥyī ad-Dīn an-Nawawī (st. 675 h/1277) kommentiert wurde.

der Leute beiträgt. Dabei ist der Schaden, der vom Hund ausgeht, mannigfaltig.[v] Dazu gehört, dass er die Leute anbellt, (4) so wie es im *Ḥāwī*[10][vi] heißt: Zu dem von ihm ausgehenden Schaden gehört, dass er den Gast anbellt und den Bittsteller erschreckt. Auch gehört dazu, dass er die Passanten erschreckt, allein (schon) aufgrund ihrer Angst davor, dass er beißen oder bellen könnte. Ferner, dass sich die Passanten vor seinem Kot ekeln. Desgleichen seine Anwesenheit, während jemand Essen zu sich nimmt. (In all diesen Fällen) fühlt sich geschädigt, wer sich vor Hunden ekelt. Dazu gehört weiter, dass sie sich unter den Passanten mischen und mit ihnen in Kontakt kommen sowie (die Tatsache), dass sie des Nachts ohne ersichtlichen Grund ein fürchterliches Geheul anstimmen und damit in jedem Zuhörer eine tiefe Angst wecken, besonders in Zeiten der Pest. Außerdem steht (der Hund) den Engeln des Erbarmens, des Segens und der Verzeihung im Weg, obwohl die Seele des Gläubigen ihm nicht erlaubt, die Engel des Erbarmens ohne guten Grund nicht in sein Haus oder seine Wohnung zu bitten. Ja, (derselbe) Umstand, der die Anwesenheit der Engels des Segens und der Verzeihung verhindert, ist wahrscheinlich (sogar) der Grund dafür, dass der Segen ausgelöscht wird und schädliche Krankheiten und die Pest herabkommen. Deshalb bemerkte aṭ-Ṭībī zu dem *ḥadīṯ*,[vii] der sich auf die Tötung der Hunde von Medina bezieht: Es heißt, dass die Spezifikation „Medina" im Zusammenhang mit der Tötung von Hunden daher rührt, dass Medina der Ort war, an den während der Offenbarung die Engel herabstiegen, (5) wobei sie kein Haus betreten, in dem sich ein Hund befindet. Ich sage: Wenn die Hunde überhand nehmen,[viii] müssen die Hauptstädte der Provinzen (*eyālet*) von jenen gereinigt werden, die nicht zum Jagen sowie zum Hüten gebraucht werden und niemandes Eigentum sind. Entweder tötet man sie, oder man verbringt sie an einen Ort, von dem sie nicht zurückkehren können. Denn die Hauptstadt jeder Provinz ist der Ort, an dem die Religion und ihre Wissenschaften in Erscheinung treten. Das gilt insbesondere für den Sitz des Sultanats, die Hauptstadt des Reiches, das Zentrum seiner Verwal-

10 Gemeint ist das Werk *al-Ḥāwī al-kabīr* von al-Māwardī (st. 450 h/1058), der darin das Rechtssystem des Schulgründers aš-Šāfiʿī auseinandersetzt.

tung und den Ursprung des öffentlichen Wohls, Gott möge seinen Segen mehren und die Hand des Erbarmens darüber ausbreiten. Amen.

5. Februar 1912

---

i Der Ausdruck *yataḥarrağūna* („sie schrecken davor zurück") mit *ḥ* ohne Punkt kommt von *ḥaraǧ* (ح–ر–ج) ohne Punkt darüber, wie bei *ḫurūǧ* (خ–ر–ج) (der Fall). Die Bedeutung ist, dass (die Leute) in einer Notsituation alle Kraft für die Tötung der Hunde aufbringen würden, fühlten sie nicht eine Beklemmung bei dem Gedanken, dass dies eine Sünde sei und es keine gesetzliche Erlaubnis dafür gebe. Ich erkläre (hingegen) in dieser Stellungnahme, dass das Zurückschrecken vor der Tötung (der Hunde) gegenstandslos ist.

ii Allerdings übertragen wir die Aussage von Qāḍīḫān auf die Argumentation mit den Schwierigkeiten des Einsperrens. Zuerst wird von dem Herrn des Hundes nicht verlangt, dass er ihn töte, sondern dass er ihn einsperre. So steht es in der *Bazzāzīya*: Er soll ihn nicht töten. Wenn er jedoch mit den Schwierigkeiten seines Einsperrens argumentiert, dann wird ihm befohlen, ihn zu töten, ohne dass sein Ansinnen Gehör finde. Mit einem Gewehr zum Beispiel lässt sich (ein Hund) leicht töten.

iii Ibn Malik [Anas b. Mālik, Prophetengefährte und Tradent, S.E.] sagt über den Ausspruch des Propheten „Die Engel betreten kein Haus, in dem sich ein Hund befindet": Damit ist weder ein Jagd- noch ein Hütehund gemeint, denn ihre Anschaffung ist nicht verboten. an-Nawawī [cf. Fußnote 9, S.E.] (hingegen) sagt: Es ist offensichtlich, dass das für alle Hunde gilt, weil die Prophetentradition es offen lässt. Ende (des Abschnitts).
Ich sage: Vielleicht hat an-Nawawī Recht, denn der Grund, warum sich die Engel von einem Hund fernhalten, ist seine Bosheit, wie aus dem Kommentar zu Muslim hervorgeht, d.h. die Bosheit (des Hundes) wird durch seinen Nutzen nicht aufgehoben. an-Nawawī sagt: Dass der Hund nur für den Zweck des Hütens und ähnliches angenommen wird, bedeutet, dass ihm das Haus verboten ist, aus Vorsicht davor, dass er die Engel fernhalten könnte. Deshalb wird (vom Hundehalter) nicht verlangt, dass er die Haltung (des Hundes) außerhalb des Hauses unterlässt.

iv Die Formulierung „es trägt keinen Lohn in sich" usw. beinhaltet sogar eine Sünde, denn es handelt sich um einen Beitrag zum Schaden der Leute. (Dieser Gedanke) geht jedoch zu weit über die Vorstellungskraft der Leute hinaus, um (eigens) erwähnt zu werden, glauben sie doch, dass im Füttern ein Lohn liegt.

v Seine Ausführung zu „mannigfaltig" usw. bedeutet: Er hat nicht alle Schadensarten erwähnt, denn zum Schaden gehört auch, dass (der Hund) in andere Häuser als dasjenige seines Eigentümers eindringt und das Geschirr ableckt, und das ist der größte Schaden. Auch gehört dazu, wenn (der Hund) in den Weinberg eines anderen als seines Eigentümers läuft und Trauben frisst usw.
Ein gewaltiges Unglück entsteht, laut aš-Šaʿrānī [Sufi, Gelehrter und Historiker,

st. 972/1565, S.E.], wenn der Besitzer des Geschirrs daraus isst oder trinkt. Man sagt, wenn er es wäscht, ohne zu wissen, dass der Hund daran geleckt hat [und es deshalb nur einmal statt sieben Male wäscht, S.E.], dann stirbt sein Herz, er fühlt keinen Antrieb zu beten und wird zu faul für die religiösen Pflichten.

vi Im *Ḥāwī* [cf. Fußnote 10, S.E.] und im *Tafsīr* von Abū Ḍarr [Abū Ḍarr al-Harawī, st. 434/1043, mālikitischer Gelehrter, S.E.] heißt es: Es gibt drei Arten von Hunden. Der schädliche Hund ist derjenige, den zu töten uns aufgetragen ist. Zu dem (von ihm ausgehenden) Schaden gehört, dass er den Gast anbellt und den Bittsteller erschreckt. Seine Tötung ist (deswegen) erlaubt. Dann gibt es noch den nützlichen und nicht schädlichen Hund, den zu verkaufen und zu halten erlaubt ist, und den weder nützlichen noch schädlichen Hund, den man in Ruhe lassen soll.

vii Die auf das „Töten der Hunde von Medina" usw. bezogene Aussage im *ḥadīṯ* geht auf Ǧābir [Ǧābir b. ʿAbdallāh al-Anṣārī, Prophetengefährte und Tradent, S.E.] zurück. Er überliefert: „Der Prophet – Gott der Erhabene segne ihn und schenke ihm Heil – befahl uns, die Hunde zu töten, sogar der Frau, die mit ihrem Hund aus der Wüste gekommen war. Sie tat es. Dann verbot der Prophet Gottes – Gott der Erhabene segne ihn und schenke ihm Heil – das Töten (der Hunde) und sprach: Ihr sollt nur den pechschwarzen Hund töten, der zwei (weiße) Punkte aufweist, denn das ist ein Teufel." So steht es auch in der *Miškāt al-maṣābīḥ* [Überarbeitung der *Maṣābīh as-sunna*, cf. Fußnote 7, aus dem 14. Jahrhundert, S.E.].

viii Der Ausdruck „bei ihrem Überhandnehmen" usw. bedeutet: Wenn sich die Leute einer Ortschaft über (die Hunde) beklagen, dann hat diese Klage für jeglichen Ort Geltung, auch wenn er infolgedessen von Hunden gereinigt werden (muss). Aber die Hauptstädte der Provinzen gehen bei der Reinigung vor, und so unterstreicht (ihre Hervorhebung) die Notwendigkeit für sie.

2. Der Autor

Der Autor des Textes, von dem sich eine Kopie in der Heidelberger Handschriftensammlung befindet, ist Muḥammad as-Sāğaqlī (Saçaḳlızāde), der nach verschiedenen Angaben zwischen 1070/1660 und 1090/1679 geboren wurde und zwischen 1145/1732 und 1154–55/1741–42 starb.[11] Mit vollem Namen hieß er Muḥammad b. Abī Bakr al-Marʿašī, war mit seiner Familie in Maraş (Kahramanmaraş) im Südosten der heutigen Türkei ansässig und lehrte dort theologische und ratio-

11 Zu Person und Werk cf. Tahsin Özcan, „Saçaklızâde Mehmed Efendi", in: *TDVİA*, vol. 35, 368–70; Mehmed Tâhir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, A. Fikri Yavuz & İsmail Özen (eds.), 3 vols, vol. 1, Istanbul: Meral Yayınevi, s.a., 434f.; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, 6 vols, 1015, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları: Eski Yayıdan Yeni Yazıya; 1 (= 30)), Istanbul: Kültür Bakanlığı, 1996., 233f.; Carl Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2 vols, vol. 2, Weimar & Berlin: Felber, 1902, 370; ʿUmar R. Kaḥḥāla, *Muʿğam al-muʾallifīn*, 4 vols, vol. 3, Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 1993, 711. Noch weitere Angaben finden sich bei Stefan Reichmuth, „Bildungskanon und Bildungsreform aus der Sicht eines islamischen Gelehrten der anatolischen Provinz: Muḥammad al-Sājaqlī (Saçaqli-Zāde, gest. um 1145/1733)", in: Rüdiger Arnzen & Jörn Thielmann (eds.), *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth Birthday*, (Orientalia Lovaniensia Analecta; 139), Leuven & Paris: Peeters, 2004, 493–520, 496, n. 12.
Das genaue Geburtsdatum Saçaḳlızādes ist unbekannt, und die obige Schätzung (Özcan, „Saçaklızâde", 368) geht lediglich auf Hinweise in seinen Werken zurück. Hingegen gibt Reichmuth („Bildungskanon", 497) das Jahr 1090 h/1679 an, ohne seine Quelle zu nennen. Dieses Datum passt jedoch schlecht zu Khaled el-Rouayhebs Aussage (*Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*, New York: Cambridge University Press, 2015, 91, n. 99), dass Saçaḳlızāde bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts ein etablierter Gelehrter gewesen sei. Im Unterschied zum Geburtsdatum scheint als Todesdatum Saçaḳlızādes das Jahr 1145 h/1732 weitgehend akzeptiert, auch wenn es neben einer vereinzelten späteren Datierung die Ausnahme einer deutlich früheren Jahreszahl gibt (Özcan, „Saçaklızâde", 368; Rouayheb, *Islamic Intellectual History*, 91, n. 99).

nale Wissenschaften (*al-ʿulūm an-naqlīya* und *al-ʿulūm al-ʿaqlīya*).[12] Maraş, unter den Römern Germanicia und unter den Byzantinern Germanikeia genannt, wurde im Jahr 645 von den Arabern erobert, von dem Umayyaden Muʿāwiya umgebaut und von dem ʿAbbāsiden Hārūn ar-Rašīd erweitert. Es diente den Kalifen als Stützpunkt, von dem aus sie Einfälle nach Kleinasien unternahmen. Nach einer wechselvollen Geschichte, in deren Verlauf die Stadt nacheinander in die Hände der Byzantiner, der Kreuzfahrer sowie der Rūm-Salǧūqen (Seldschuken) fiel und im 14./15. Jahrhundert von dem Beylik Ḏū ʾl-Qadr (Zulkadir) vereinnahmt wurde, gehörte sie seit 1515 zum Osmanischen Reich.

Saçaḳlızāde entstammte einer alten arabischen Familie, die sich bis auf den Kalifen ʿUmar b. al-Ḫaṭṭāb zurückführte. Sein Vater soll Imām in Maraş gewesen sein, und der Sohn trat in dieser Funktion seine Nachfolge an. Nach einer ersten Ausbildung in seiner Heimatstadt und in der Region sowie einem (nicht gesicherten) Aufenthalt in Istanbul ging er nach Damaskus, wo er bei dem seinerzeit berühmten Gelehrten ʿAbd al-Ġanī an-Nābulusī (1641–1731) Korankommentar, Prophetentradition und Sufismus lernte und sich seinem Vorbild folgend der Qādirīya und der Naqšabandīya anschloss. Auch einige seiner Lehrer aus der Region sind bekannt, namentlich Ḥasan Marʿašī, Dārendeli Ḥamza Efendi und ʿAyıntābī Meḥmed Efendi.[13] In der folgenden Generation sind neben einem Sohn Ibrāhīm auch einige seiner Schüler namentlich bekannt, die eine Rolle im osmanischen Geistesleben spielen sollten.[14]

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, den Autor in die Ideenwelt um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert einzuordnen. Deshalb sollen einige Hinweise genügen, um einer anachronistischen Deutung der Person und ihres Werkes zuvorzukommen. Saçaḳlızāde erlebte die Regierungszeit Aḥmeds III. (reg. 1703–30), die als „Tulpenzeit" (*lāle devri*) in die Geschichte eingegangen ist. Als Tulpenzeit wurde in der

12 Adem Akın & Remzi Demir, „Saçaklızâde Muhammed ibn Ebî Bekr el-Marʿaşi ve *Tertib el-ʿulûm* Adlı Eseri", in: *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 16 (2004), 1–64, 1.

13 Özcan, „Saçaklızâde", 368; Özcan, „Maraşlı Bir Osmanlı Alimi", 53f.

14 Özcan, „Maraşlı Bir Osmanlı Alimi", 55.

älteren Literatur besonders die Periode zwischen 1718 und 1730 bezeichnet, in der man in den politischen, sozialen und kulturellen Veränderungen eine frühe Tendenz zur Annäherung an den Westen sehen wollte. Rund 120 Jahre vor den Tanẓīmāt sei eine am Westen orientierte Modernisierung eingeleitet worden, die dann durch die Patrona-Ḫalīl-Revolte erst einmal wieder im Keim erstickt wurde. Die Frage ist allerdings, ob man das Werk Saçaḳlızādes allein vor diesem Hintergrund deuten kann, sondern nicht ebenso sehr die Tendenz zu einer vertieften Religiosität, die Einflüsse des sufischen Islam (Naqšabandīya) und die Auseinandersetzungen über den rechtmäßigen Bildungskanon in Rechnung stellen muss.[15]

In jüngster Zeit wurde die Schlüsselstellung der westlichen Orientierung in dieser Epoche überhaupt in Frage gestellt und darauf hingewiesen, dass in ihrem Kontext die Rivalität mit Iran viel wichtiger als die Orientierung an Europa gewesen sei.[16] Und nicht nur das: Auch die Patrona-Ḫalīl-Revolte, die 1730 zur Abdankung von Sultan Aḥmed III. führte und die Tulpenzeit beendete, wird heute weniger als Opposition gegen die Verwestlichung/Modernisierung denn als eine Art Sozialbewegung (aus den Kaffeehäusern heraus) interpretiert.[17] Am wichtigsten erscheinen in diesem Zusammenhang jedoch die Lebensdaten Saçaḳlızādes, der angesichts seines Todesdatums 1732 die Tulpenzeit erst gegen Ende seines Lebens erlebt hätte. Zudem lebte er fernab von Istanbul in der Provinz, so dass ihn die Istanbuler ‚Moden' sicher nur mit Verspätung erreicht hätten. Vor allem aber fügen sich Saçaḳlızādes Schriften in die innermuslimischen Auseinandersetzungen zwischen Tradition (besonders der Kadızādeliler) und ‚Neuerung', Orthodoxie und Sufismus oder auch Gesetzesislam und Frömmigkeit im 17. Jahrhundert ein und sind ihrerseits in ihrer abwägenden Auseinandersetzung mit Positionen seiner Lehrer und Vorbilder so differenziert und kom-

15 Reichmuth, „Bildungskanon", 493–6.

16 Can Erimtan, *Ottomans Looking West? The Origins of the Tulip Age and Its Development in Modern Turkey*, (Library of Ottoman Studies; 14), London: Tauris, 2008, passim.

17 Dana Sajdi, „Decline, Its Discontents and Ottoman Cultural History: By Way of Introduction", in: ead. (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London & New York: Tauris, 2007, 1–40, 34.

plex, dass ihnen Schlagworte wie Orientierung am Westen oder Modernisierung nicht umfassend gerecht werden können.

Nach seiner Rückkehr aus Damaskus soll Saçaḳlızāde in Maraş als Imām fungiert und sich in der Lehre hervorgetan haben, vor allem aber ist eine lange Liste (30 Titel) von Schriften religiösen Inhalts (im wesentlichen Lehrbücher zu verschiedenen Disziplinen wie Koranlesung, Logik, Rhetorik und Disputation) von ihm überliefert. Alle Schriften verfasste er auf Arabisch, und es steht nicht einmal außer Zweifel, ob er überhaupt Osmanisch beherrschte. Da er zeit seines Lebens keine offiziellen Funktionen innegehabt zu haben scheint, wäre eine Beschränkung auf das Arabische denkbar.[18] Auch die Schrift *Risāla fī itlāf al-kilāb* (Stellungnahme zur Vernichtung der Hunde), nach anderen Angaben *Risāla fī itlāf al-kilāb al-muḍirra* (Stellungnahme zur Vernichtung schädlicher Hunde)[19] bzw. *Risāla fī ibāḥat qatl [itlāf] al-kilāb al-muḍirra* (Stellungnahme zur Erlaubtheit zur Tötung [Vernichtung] schädlicher Hunde),[20] ist auf Arabisch verfasst. Erst 1304 h/1887 wurde sie ins Osmanische übersetzt,[21] was jedoch für die Heidelberger Handschrift nur indirekt von Belang ist.

18 Özcan, „Saçaklızâde", 368f. Dagegen spricht allerdings auch einiges, unter anderem die Tatsache, dass er die Verbreitung einer von ihm geschätzen (arabischen) religiösen Schrift in ihrer (osmanischen) Übersetzung propagierte. Cf. Reichmuth, „Bildungskanon", 508, n. 25.

19 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, vol. 1, 435.

20 Özcan, „Saçaklızâde", 369.

21 Akın & Demir, „Saçaklızade", 5; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, vol. 1, 435; Özcan, „Saçaklızâde", 369. Nicht nur die Titel der Übersetzung weichen entsprechend dem Originaltitel leicht voneinander ab, sondern auch der Name des Übersetzers wird unterschiedlich mit Mahrûkizâde Cafer (Özege Nr. 11212; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, vol. 1, 435 und Mahrûkizâde Râif (Özcan, „Saçaklızâde", 369) wiedergegeben.

3. Der Gegenstand

Die Haltung des Islam und infolgedessen auch der Muslime zu Hunden und der Hundehaltung ist durch die Jahrhunderte hindurch auffallend ambivalent gewesen. Hunde und Katzen müssen zu Mohammeds Zeit (im 6./7. Jahrhundert) ubiquitär gewesen sein, da Hunde als Jagd-, Schäfer- und Wachhunde dienten und Katzen vor Mäusen, Schlangen und Ungeziefer schützten. Im Vorislam trugen Hunde als einzige Tiere bisweilen Eigennamen, die mit ihrem Äußeren nichts zu tun hatten bzw. sich nicht auf eines ihrer Attribute bezogen (wie bei Pferd- und Kamelbeschreibungen häufig). Auch als Haustiere wurden Hunde wie Katzen offenbar gehalten, denn die Überlieferung schreibt Muḥammads Vettern und einigen Prophetengefährten Schoßtiere zu, und der Prophetengefährte Abū Huraira (Vater des Kätzchens) bezog seinen Namen offenbar von seinem Umgang mit einem Schoßtier. Aber was im konkreten Fall von Katzen gilt, ist nicht unbedingt in gleicher Weise für Hunde relevant. Hunde waren und blieben vor allem die unverzichtbaren Begleiter von Beduinen und Bauern, während der städtische Islam mehr und mehr auf Distanz zu ihnen ging. Zwar finden sich in der Überlieferung einige Traditionen, die den kreatürlichen Wert der Hunde eigens hervorheben.[22] Auch schmückte die spätere Ausarbeitung des Islam den Hund der „Siebenschläfer" (der „Leute der Höhle", *ahl al-kahf,* in Sure 18) nicht nur mit einem Namen (Qiṭmīr), sondern auch mit noch anderen Attributen aus und sah ihn sogar ins Paradies eingehen. Aber auf der anderen Seite geht bereits auf den Propheten eine Überlieferung zurück, wonach weiße Flecken auf den Augenbrauen schwarzer Hunde auf den Teufel hinweisen.[23] Damit stand der Islam bzw. schon der Vorislam allerdings nicht allein; auch in Europa wurden insbesondere schwarze Hunde mit dem Teufel in eine Beziehung gesetzt.[24]

22 F. Viré, „Kalb", in: *EI*^{2}, vol. 4, 489b–92b, 490b.

23 Ibid., 490a.

24 B. Allen Woods, *The Devil in Dog Form: A Partial Type-Index of Devil Legends*, Berkeley: University of California Press, 1959, 33.

Als die islamischen Rechtsgelehrten nach dem Tod des Propheten daran gingen, unter Zugrundelegung des Koran sowie von Muḥammads Verlautbarungen und seiner Praxis das islamische Recht bis in die kleinen Alltagsdinge auszuarbeiten, griffen sie auch bei den Regelungen für den Umgang mit Tieren auf seine Autorität zurück. Saçaḳlızāde bezieht seine Argumente aus der islamischen Rechtstradition, auch wenn er nicht die ganze Rechtstradition zum Thema Hunde aufgreift. Die Vorstellung zum Beispiel, dass manche Leute Hunde essen mussten oder gar wollten,[25] dürfte ihm zu ungeheuerlich für eine Erwähnung gewesen sein. Auch übergeht sein Text die Überlegung mancher Juristen, dass die Hundetötung dem Schöpfungsgedanken widerspreche.[26] Schon gar nicht erwähnt er den schon mit dem arabischen Polyhistor al-Ǧāḥiẓ (st. 254/868) vorformulierten Gedanken, dass Hunden Wertschätzung für ihre Treue, ihren Mut und ihre Tapferkeit zustehe. Gestalt nahm dieser Gedanke später in Ibn al-Marzubāns (st. 308/921) Schrift *Faḍl al-kilāb ʿalā kaṯīr mimman labisa aṯ-ṯiyāb* (Der Vorzug der Hunde über viele derer, die Kleider tragen) an, die in das literarische Genre der „Rangstreitdichtung" (*munāẓara*) gehört.

Auf der anderen Seite verschweigt Saçaḳlızāde jedoch auch eine Tradition, gegen die sich bereits Muḥammads Frau ʿĀʾiša verwahrt haben soll. Danach sollte das Gebet eines Muslim ungültig werden, wenn währenddessen ein Esel, ein Hund, eine Frau oder ein Nichtmuslim an ihm vorübergingen.[27] Mit dieser Tradition stellte sich die Frage, ob Frauen und Nichtmuslime *per se* unrein seien. Vieles in den heiligen Texten spricht dafür, dass wenigstens Polytheisten und Frauen zumindest zu bestimmten Zeiten als unrein zu betrachten seien.[28] Dennoch kommt Ze'ev Maghen bei genauer Betrachtung der Texte zu dem

25 Viré, „Kalb", 490b–1a.

26 Khaled Abou El Fadl, „Dogs in the Islamic Tradition", in: *The Encyclopedia of Religion and Nature*, 2 vols, vol. 1, London & New York: Thoemmes Continuum, 2005, 498–500, 499 sowie id. „Dogs in the Islamic Tradition and Nature", in: *http://www.scholarofthehouse.org/ dinistrandna.html* (14.07.2015).

27 Zur Diskussion darüber cf. Khaled Abou El Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*, Oxford: One World Press, 2001, 226–8.

28 Cf. z.B. *Koran* IX,28 (Übersetzung Paret): „Ihr Gläubigen! Die Heiden sind (ausgesprochen) unrein" (*naǧas*).

Schluss, dass nach den islamischen Definitionen von „ritueller Reinheit“ (*ṭahāra*) kein Mensch *per se* als unrein gelten könne.[29] Die meisten Juristen entschieden sich tatsächlich dafür, die oben erwähnte Tradition für nicht authentisch zu halten. Auch Saçaḳlızāde macht keinen Gebrauch von ihr, und möglicherweise ging ihm die misogyne und diskriminierende Tendenz des überlieferten Textes zu weit. Wahrscheinlicher als solche ‚menschenrechtlichen‘ Bedenken ist jedoch, dass er an der kategorialen Logik (was verbindet Hund und Esel, Esel und Frau, Frau und Nichtmuslim?) dieser Überlieferung Anstoß nahm. Saçaḳlızādes Argumentation wider die Hunde entstammt im Wesentlichen dem klassischen Traditionsbestand,[30] aber er hütet sich vor jeglicher exzessiven Auslegung. Man merkt es daran, wie er seine offenkundige Abneigung gegen Hunde zurücknimmt, um der Selbstkorrektur des Propheten in der Prophetenüberlieferung peinlich genau Genüge zu tun. Vor allem aber merkt man es an der Terminologie, die er verwendet.

Khaled Abou El Fadl weist darauf hin, dass die Diskussion der Juristen immer wieder auf die angenommene „rituelle Unreinheit“ (*naǧas*) der Hunde zurückkommt. Etliche Traditionen mit rituellen Vorschriften oder anderen Hinweisen auf den rituellen Status von Hunden weisen in die Richtung ihrer Unreinheit: das Gebot, ein von Hunden belecktes Gefäß siebenmal zu waschen; die Verringerung der Belohnung im Jenseits, wenn die entsprechende Person sich um Hunde gekümmert hat; die Behinderung der Engel, die von der Anwesenheit von Hunden im Haus ausgeht.[31] Dennoch scheint die Mehrheit der Juristen befunden zu haben, dass Hunde nicht *per se* unrein, sondern – wie Schweine – erst durch die heiligen Texte dazu erklärt worden seien.[32] Einige Juris-

29 Ze’ev Maghen, „Close Encounters: Some Preliminary Observations on the Transmission of Impurity in Early Sunni Jurisprudence“, in: *ILS* 6,3 (1999), 348–92, passim, zieht einen Vergleich zwischen islamischem mit dem jüdischem Reinheitskodex und kommt zu dem Schluss, dass das jüdische Gesetz wesentlich restriktiver ist.

30 Eine Übersicht der Traditionen über die Hunde bietet Abou El Fadl, „Dogs in the Islamic Tradition“, die dazu gehörigen Quellenangaben finden sich allerdings nur in der entsprechenden Internet-Version „Dogs in the Islamic Tradition and Nature“.

31 Abou El Fadl, „Dogs“, 499; Abou El Fadl, „Dogs“ (Internet-Version).

32 Abou El Fadl, „Dogs“, 499; Abou El Fadl, „Dogs“ (Internet-Version).

ten vor allem mālikitischer Provenienz hielten dagegen, dass alle Natur rein sei und die anders lautenden Traditionen nicht ausreichten, das Gegenteil anzunehmen. Es kursierten auch Überlegungen, dass die rituellen Vorschriften einen hygienischen Hintergrund hätten und vor Tollwut schützen sollten. Außerdem wurde ein Unterschied zwischen Hunden auf dem Land (rein) und in der Stadt (unrein) gemacht, der auch in eine weitere Differenzierung zwischen Haushunden (rein) und streunenden Hunden (unrein) münden konnte.[33]

Saçaḳlızāde greift bevorzugt auf šāfiʿitische Gelehrsamkeit zurück, die hinsichtlich der angenommenen Unreinheit von Hunden weniger Skrupel an den Tag legte als die mālikitische. Am Anfang des „Kapitel(s) der rituellen Unreinheit" (*bāb an-naǧāsa*) bei dem von ihm hoch geschätzten an-Nawawī werden die Hunde gleich hinter dem Wein und noch vor den Schweinen erwähnt.[34] Interessanterweise kommen Ableitungen der Wurzel *n-ǧ-s* jedoch an keiner Stelle des Heidelberger Manuskripts vor, während sich Saçaḳlızāde vor dem Gebrauch der Wurzel *ṭ-h-r* mit ihrer Konnotation der rituellen Reinheit nicht scheut. Immerhin geizt er nicht mit Vokabeln, die auf hygienische und andere gesundheitliche Mängel und Gefahren bei Hunden und dem Umgang mit ihnen hindeuten: Hunde sind boshaft, sie stinken, bellen und beißen, sie verunreinigen alles, was mit ihrem Kot, ihrem Speichel und ihrer Haut in Berührung kommt, und vor allem dadurch hindern sie die Engel am Betreten eines Hauses und setzen den Lohn eines Gläubigen im Jenseits herab. Man mag eine rituelle Verunreinigung durch Hunde besonders bei den letztgenannten Umständen für impliziert halten, aber Saçaḳlızādes Verzicht auf Wörter mit der Bedeutung *ritueller* Unreinheit fällt schon ins Auge. Dieser Verzicht kann jedenfalls die Vermutung nahelegen, als habe der Autor die rituellen Aspekte der Hundehaltung, Hundeduldung und Hundeablehnung für soziale, hygienische und gesundheitliche Zwecke funktionalisiert. Dafür spricht auch, dass er sich in seinem Text nicht durchgängig auf den Normalfall bezieht, sondern immer wieder auf Fälle Bezug nimmt, in denen sich Hunde innerhalb von Wohngebieten allzu sehr vermehrten. Mehr als alles andere

33 Abou El Fadl, „Dogs", 499; Abou El Fadl, „Dogs" (Internet-Version).

34 Yaḥyā b. Šaraf an-Nawawī, *Minhāǧ aṭ-ṭālibīn*, Dschidda: Dār al-Minhāǧ, 2005, 80.

scheint ihn die Praxis zu interessieren, die er im Dienst eines geordneten Soziallebens reformieren möchte, und zwar besonders in den politischen, administrativen und religiös-kulturellen Zentren.

4. Der Kontext

Saçaḳlızādes Schrift über die Legitimität der Hundetötung zeigt anschaulich, dass Hundeplagen in Kleinasien nicht erst in der Moderne auftraten. Und nicht nur an diesem Ort, denn aus dem 18./19. Jahrhundert gibt es entsprechende Reiseberichte über Ägypten und den Maghreb, wo aggressive sogenannte Zigeuner- oder Kabylenhunde streunten.[35] Aber Istanbul war besonders berühmt und berüchtigt für seine Straßenhunde, wie schon im 17. Jahrhundert die Reiseberichte von Jean de Thévenot (1633–1667) und Joseph Pitton de Tournefort (1656–1708) belegen.[36] Die Kommentare sind übrigens nicht immer nur negativ, denn solange die Tore der Stadtviertel abends geschlossen wurden, war auch einem unkontrollierten Anwachsen der Hundepopulationen ein Riegel vorgeschoben. Überdies sorgten die Hunde für eine Dezimierung organischen Abfalls, wenn weder die Stadtverwaltung noch sonst jemand sich darum kümmerte. Tollwutepidemien scheinen selten gewesen zu sein, denn das Fehlen von Hinweisen in historischen Dokumenten bedeutet nicht, dass man ihre Ursachen nicht erkannt hätte.[37]

Die europäischen Reisenden wunderten sich über die Toleranz, mit der die Istanbuler Bevölkerung den Hunden begegnete und dafür sorgte, dass sie überall Trinkwasser vorfanden.[38] Zwar versuchte die

35 Viré, „Kalb", 489b.

36 Taner Timur, „Köpekler", in: *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, 8 vols, vol. 5, Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995, 87–9, 88.

37 Cf. die ausgiebige Schilderung bei Klaus Kreiser, *Istanbul: Ein historisch-literarischer Stadtführer*, (Beck'sche Reihe; 6085), München: Beck, 2001, 51f.

38 Die vermeintliche Tierfreundlichkeit, die im Aufstellen von Wassernäpfen bestand, beruht allerdings auf einem kulturellen Missverständnis. Catherine Pinguet, „Istanbul's Street Dogs at the End of the Ottoman Empire: Protection or Extermination", in:

Regierung durch das ganze 19. Jahrhundert wiederholt, der Hundeplage Herr zu werden: Unter Maḥmūd II. (reg. 1808–1839) wurden Hunde massenhaft eingesammelt und auf ein Schiff verbracht, um auf einer unbewohnten Insel wieder ausgesetzt zu werden. Aber noch nahe der Küste geriet das Schiff in einen schweren Sturm, und den meisten Hunden gelang es, zurück an das Ufer zu schwimmen. Auch unter ʿAbdülʿazīz (reg. 1861–1878) wurde ein ähnlicher Versuch zur Aussetzung von Hunden unternommen, und dieses Mal gelangte das Schiff auch an seinem Bestimmungsort an. Allerdings brach kurze Zeit später in Istanbul ein verheerendes Feuer aus, was die Bevölkerung in ihrer Meinung bestärkte, die Hunde sollten in Ruhe gelassen werden.[39]

Gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts ging die Regierung jedoch massiver gegen die Hunde vor, wozu Besuche christlicher Staatsmänner (wie die Reise des deutschen Kaisers ins Heilige Land im Jahr 1898) ihren Teil beitrugen, denen die Regierung eine saubere Hauptstadt präsentieren wollte. Vor allem aber wirkten sich die wachsende Präsenz von eingewanderten Europäern und die Europäisierung der einheimischen Eliten aus. Ein hervorragendes Beispiel für die letztgenannte Personengruppe ist ʿAbdullāh Cevdet (1869–1932), der sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts mit der autokratischen Regierung anlegte, dann eine Zeitlang in einer Art europäischem Exil verbrachte und währenddessen seine liberale Zeitung *İctihād* gründete, die bis zu seinem Tod für Modernisierung, Säkularisierung und Verwestlichung eintrat. Schon in den ersten Jahren des Bestehens seiner Zeitung (1909) veröffentlichte Cevdet einen Artikel mit dem Titel *İstanbul'da Köpekler* (Die Hunde in Istanbul), in dem er der Regierung vorwarf, mit ihrer unterwürfigen Haltung gegenüber den muslimischen Autoritäten nur

Suraiya Faroqhi (ed.), *Animals and People in the Ottoman Empire*, Istanbul: Eren, 2013, 353–71, 354f., macht auf den Umstand aufmerksam, dass das islamische Recht die Entsorgung von Küchenabfällen auf der Straße verboten habe. Um dieses Verbot zu umgehen, hätten die Stadtbewohner die Abfälle zusammen mit Brotresten und Wasser zu einer Art „Suppe" verrührt. Auf diese Weise entstand bei den Reisenden der Eindruck, hier sei unneigennützige Sorge um die streunenden Hunde und Katzen am Werk.

39 Timur, „Köpekler", 88.

zur Verschlimmerung der Hundeplage beizutragen.[40] Cevdet argumentiert mit Ordnung, Sauberkeit und Sicherheit, zielt mit seiner Argumentation aber auch auf eine bekennende muslimische Leserschaft, denn er zieht religiöse Argumente wie dasjenige der rituellen Unreinheit der Hunde mit heran.

In diesen Jahren scheint ein allgemeines Umdenken eingesetzt zu haben, das eine grundlegende Wende einleitete. Auf der einen Seite griff die Regierung nach der Wiedereinsetzung der Verfassung (1908) im Jahr 1910 mit Brachialgewalt gegen die Hundeplage durch,[41] doch auf der anderen Seite sah sie sich bereits im Jahr 1911 mit einer erneuten Hundeplage konfrontiert.[42] In das Jahr darauf fällt die Anfertigung der auf 1912 datierten Heidelberger Handschrift, über die wir jetzt einige Vermutungen anstellen können. Die Koinzidenz mit den Istanbuler Ereignissen könnte darauf schließen lassen, dass sie ebenfalls in Istanbul angefertigt wurde.[43] Der Kopist war offenbar nicht nur ein Muslim, sondern verfügte auch über religiöse Bildung. Der Text ist von einer geschulten Hand geschrieben, die mit der arabischen Sprache und Schrift vertraut war. Dass der Kopist nicht auf die osmanische Textübersetzung rekurrierte, schließt eine größere Verbreitung aus. Er hatte also keine übergeordneten didaktischen Absichten, sondern fertigte die Kopie zu seiner eigenen Erbauung oder vielleicht für einen Freund oder für Gleichgesinnte an. Man kann in ihm einen Modernisierer vermuten, der mit den Regierungsmaßnahmen gegen die Hunde einverstanden war. Er könnte sogar mit Autoren wie ʿAbdullāh Cevdet sympathisiert haben, wollte deren Argumentation aber religiös untermauern. Doch auch der utilitaristische Charakter des Originals wird durch den Zeitpunkt akzentuiert, an dem die Kopie angefertigt wurde. Wenn wir den Autor der Originalschrift mit seinem modernen Kopisten vergleichen,

40 Pinguet, „Street Dogs“, 362.

41 Cf. Irvin Cemil Schick, „Istanbul'da 1910'da Gerçekleşen Büyük Köpek İtlâfı: Bir Mekân Üzerinde Çekişme Vakası“, in: *Toplumsal Tarih* 200 (August 2010), 22–33, passim.

42 Timur, „Köpekler“, 89.

43 Der Heidelberger Bibliotheksvermerk enthält den Zusatz: „Moderne *türkische* [meine Hervorhebung, S.E.] aber [sic!] sehr saubere Kurrentschrift“.

können wir sagen: Saçaḳlızāde mag weniger als bisher angenommen mit westlichen Modernisierungsvorstellungen in Kontakt gekommen sein, hatte aber *schon* eine pragmatisches Einsicht in die Gefahren einer unkontrollierten Vermehrung streunender Hunde. Sein moderner Kopist stand vermutlich stark unter dem Einfluss der osmanischen Behördenpraxis und vor allem der jungtürkischen Modernisierungsbestrebungen, fühlte sich jedoch *noch* einer religiösen Begründung von Maßnahmen gegen streunende Hunde verpflichtet.

Ein Dutzend Jahre danach hatte sich die religiöse Argumentation allerdings erledigt, als die neue Regierung der Türkischen Republik auch die religiösen Belange unter ihre Ägide nahm. Fromme Stiftungen zugunsten von Tieren wurden konfisziert, und traditionelle Nachbarschaften verschwanden zugunsten moderner Stadtteile. Das Schicksal streunender Hunde wurde in die Hände örtlicher Verwaltungen gelegt, und dort weist es auch heute noch eine starke Diversifizität auf. Von der Effizienz und ‚Humanität' dieser Verwaltungen hängt es in hohem Maß ab, wie Menschen und Tiere in den jeweiligen Stadtbezirken zusammenleben. Das schließt nicht aus, dass sich Restbestände der traditionellen Koexistenz von Menschen mit Hunden und Katzen erhalten haben, aber sie sind individueller Natur und erheben keinen normativen Anspruch mehr.

Literaturverzeichnis

Abou El Fadl, Khaled. „Dogs in the Islamic Tradition and Nature". In: *http://www.scholarofthehouse.org/dinistrandna.html* (14.07.2015). [Internet-Version des Lexikonartikels „Dogs in the Islamic Tradition", zusätzlich der dort fehlenden Quellenangaben.)

——. „Dogs in the Islamic Tradition". In: *The Encyclopedia of Religion and Nature*. 2 vols. Vol. 1. London/New York: Thoemmes Continuum, 2005. 498–500.

——. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*. Oxford: One World Press, 2001.

Akın, Adem & Remzi Demir. „Saçaklızâde Muhammed ibn Ebî Bekr el-Mar'aşi ve *Tertib el-'ulûm* Adlı Eseri". In: *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 16 (2004). 1–64.

Benkheira, Mohammed Hocine et. al. *L'Animal en Islam*. Paris: Les Indes Savantes, 2005.

Berenbach, Josef. „Verzeichnis der neuerworbenen orientalischen Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg". In: *Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete* 6.3 (1928). 213–37; 10.1–2 (1935). 74–104 & *ZDMG* 91.2 (1937). 376–403.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 vols. Vol. 2. Weimar & Berlin: Felber, 1902.

Bursalı, Mehmed Tâhir. *Osmanlı Müellifleri*. A. Fikri Yavuz & İsmail Özen (eds.). 3 vols. Istanbul: Meral Yayınevi, s.a.

El-Rouayheb, Khaled. *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. New York: Cambridge University Press, 2015.

Erimtan, Can. *Ottomans Looking West? The Origins of the Tulip Age and Its Development in Modern Turkey*. (Library of Ottoman Studies; 14). London: Tauris, 2008.

Gräf, Ewald. *Jagdbeute und Schlachttier im islamischen Recht: Eine Untersuchung zur Entwicklung der islamischen Jurisprudenz*. (Bonner Orientalistische Studien; N.S. 7). Bonn: Oriental. Seminar der Univ. Bonn, 1959.

Heffening, W. & J. Schacht. „Ḥanafiyya". In: *EI*^{2}. Vol. 3. 162b–4b.

Ibn al-Marzubān, Muḥammad b. Ḫalaf. *Faḍl al-kilāb ʿalā kaṯīr mimman labisa aṯ-ṯiyāb*. Alexandria: Dār at-taḍāmun, 1992.

——. *The Superiority of Dogs over Many of Those Who Wear Clothes*. Gerald Rex Smith & M.A.S. Abdel Haleem (eds. & trans.). Warminster: Aris & Phillips, 1978.

Kaḥḥāla, ʿUmar R. *Muʿğam al-muʾallifīn*. 4 vols. Vol. 3. Beirut: Muʾassasat ar-Risāla, 1993.

Katz, Marion Holmes. *Body of Text: The Emergence of Sunni Law on Ritual Purity*. (SUNY Series in Medieval Middle East History). New York: Suny Press, 2002.

Kreiser, Klaus. *Istanbul: Ein historisch-literarischer Stadtführer*. (Beck'sche Reihe; 6085). München: Beck, 2001.

Kreutel, Richard. *Osmanisch-Türkische Chrestomathie*. (Porta Linguarum Orientalium; N.S. 7). Wiesbaden: Harrassowitz 1965. 39–41, 128–131.

Maghen, Ze'ev. „Close Encounters: Some Preliminary Observations on the Transmission of Impurity in Early Sunni Jurisprudence". In: *ILS* 6,3 (1999). 348–92.

——. „Much Ado about Wudū'". In: *Der Islam* 76 (1999). 205–52.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. 6 vols. (Tarih Vakfı Yurt Yayınları: Eski Yayıdan Yeni Yazıya; 1 (= 30)). Istanbul: Kültür Bakanlığı, 1996.

Najmabadi, Seifeddin. *Die persischen Handschriften der Universitätsbibliothek Heidelberg*. (Heidelberger Bibliotheksschriften; 46). Heidelberg: Universitätsbibliothek Heidelberg, 1990.

an-Nawawī, Yaḥyā b. Šaraf. *Minhāğ aṭ-ṭālibīn*. Dschidda: Dār al-Minhāğ, 2005.

Özcan, Tahsin. „Maraşlı Bir Osmanlı Alimi: Saçaklızade Mehmet Efendi ve Eserleri". In: *1. Kahramanmaraş Sempozyunu (6–8 Mayis 2004)*. 2 vols. Vol. 1. Istanbul: Organizasyon Maraşder-Kahramanmaraş Belediyesi, 2005. 53–68.

——. „Saçaklızâde Mehmed Efendi". In: *TDVİA*. Vol. 35. 368–70.

Özege, Mehmet Seyfettin. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*. 5 vols. Istanbul: Fatih Yayınevi Matbaası, 1971–1982.

Pinguet, Catherine. „Istanbul's Street Dogs at the End of the Ottoman Empire: Protection or Extermination". In: Suraiya Faroqhi (ed.). *Animals and People in the Ottoman Empire*. Istanbul: Eren, 2013. 353–71.

——. *Les chiens d'Istanbul: des rapports entre l'homme et l'animal de l'Antiquité à nos jours*. (La petite collection du Bleu autour). Saint-Pourçain-sur-Sioule: Bleu autour, 2008.

Raven, Wim. „Gabriel, wir hatten einen Termin". In: *https://lesewerkarabisch.wordpress.com/2014/03/17/katzen-hunde-und -der-prophet/* (14.07.2015).

Reichmuth, Stefan. „Bildungskanon und Bildungsreform aus der Sicht eines islamischen Gelehrten der anatolischen Provinz: Muḥammad al-Sājaqlī (Saçaqli-Zāde, gest. um 1145/1733)". In: Rüdiger Arnzen & Jörn Thielmann (eds.). *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea: Studies on the Sources, Contents and Influences of Islamic Civilization and Arabic Philosophy and Science. Dedicated to Gerhard Endress on his sixty-fifth Birthday*. (Orientalia Lovaniensia analecta; 139). Leuven & Paris: Peeters, 2004. 493–520.

Rösch, Petra & Udo Simon (eds.). *How Purity is Made*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.

Sajdi, Dana. „Decline, Its Discontents and Ottoman Cultural History: By Way of Introduction". In: Ead. (ed.). *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*. London & New York: Tauris, 2007. 1–40.

Salzman, Ariel. „The Age of Tulips: Confluence and Conflict in Early Modern Consumer Culture (1550–1730)". In: Donald Quataert (ed.). *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1550–1922: An Introduction*. (SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East). Albany: State University of New York, 2000. 83–106.

Schick, Irvin Cemil. „Istanbul'da 1910'da Gerçekleşen Büyük Köpek İtlâfi: Bir Mekân Üzerinde Çekişme Vakası". In: *Toplumsal Tarih* 200 (August 2010). 22–33.

Timur, Taner. „Köpekler". In: *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*. 8 vols. Vol. 5. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995. 87–9.

Viré, F. „Kalb". In: *EI²*. Vol. 4. 489b–92b.

Wagner, Ewald. *Die arabische Rangstreitdichtung und ihre Einordnung in die allgemeine Literaturgeschichte*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur: Abhandlungen der Geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse; 8/1962). Wiesbaden: Harrassowitz, 1963.

Wensinck, A. „Nadjis“. In: *EI*^{2}. Vol. 7. 870a–70b.

Woods, B. Allen. *The Devil in Dog Form: A Partial Type-Index of Devil Legends*. Berkeley: University of California Press, 1959.

Appendix I

(١) رسالة في إتلاف الكلاب

بسم الله الرحمن الرحيم وبحمده والصلوة على نبيه وعبده.

فيقول البائس الفقير محمد المرعشي المدعو بساچقلي زاده أكرمه الله بالفلاح والسعادة: لما سمعت كثرة الكلاب في سكك بعض البلاد مما لا يصيد ولا يحرس ولم يتملكه أحد والناس يتأذون بنتنها وخبثها ويتحرجون[أ] قتلها بل يرزقونها، أنشأت رسالة في إباحة قتلها لعلهم يطهرون بلدهم عنها ولا يتحرجون قتلها والله المستعان.

اعلم أن الكلاب إما مملوك أو لا وكل منهما مضر أو لا. أما المملوك الذي لا يضر لغير مالكه فلا يتعرض له الغير. وأما المملوك الذي يضر الغير فحكمه ما في البزازية. لو أمسك في داره كلبا يتضرر منه الجيران ليس المنع وإن أرسله في السكة لهم المنع فإن أبى يرفع إلى الحاكم ليمنعه وكذا الدجاجة والعجول والجحش. انتهى

(٢) أقول تضرر الجيران عند حبسه إنما يتصور بمثل صوته ورائحة (رايحة) قذره، فإن ادعى صاحبه الحرج في حبسه يأمره الجيران حينئذ بقتله وهذا[ب] ما قاله قاضيخان قرية فيها كلاب كثيرة يتضرر بها أهل القرية. يؤمر أرباب الكلاب بقتلها فإن أبوا يرفع الأمر إلى القاضي حتى يأمرهم بذلك لأنه منصوب لدفع الضرر. انتهى

أقول وحكم الواحد المضر كذلك لكن الغالب أن لا يوجد التضرر إلا عند الكثرة ولذا خصت بالبيان. وأما الكلب المضر الذي لم يتملكه أحد فيجب قتله على القادرين كفاية لأن دفع ضرر الناس واجب كفاية. وأما الذي لا يضر ولم يتملكه أحد فلا يجوز قتله.

قال الطيبي: اختلفوا فيما لا ضرر فيه من الكلاب، قال إمام الحرمين أمر النبي عليه الصلوة والسلام أولا بقتلها كلها ثم نسخ ذلك إلا الأسود البهيم ثم بقي الشرع على النهي عن قتل جميع التي لا ضرر فيها حتى الأسود البهيم. انتهى

دل قوله اختلفوا على أن من العلماء من جوز قتل الكلب الذي لا يضر ولا يتملكه أحد.

أ قوله يتحرجون بالحاء المهملة من الحرج لا بالمعجمة من الخروج فالمعنى انهم يقعون في الشدة بوجدانهم في قتلها ويضيق به صدرهم بظنهم أن قتلها إثم وأنه لم يرد به إذن شرعي، فبينت في هذه الرسالة أنه لا حرج في قتلها.

ب وإنما حملنا كلام قاضيخان على ادعاء الحرج في الحبس لأنه صاحب الكلب يؤمر أولا يحبسه لا يقتله كما في البزازية لا يقتله فإن ادعى الحرج في حبسه يؤمر بقتله ولا يسمع ادعاؤه الحرج في قتله لأن قتله ببندقة الرصاص مثلا أسهل.

(٣) فصل: روي عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا تصحب الملائكة رفقة فيها كلب أو جرس، وروي عنه عليه الصلاة والسلام لا تدخل الملائكة[ج] بيتا فيه كلب أو تصاوير. قال في شرح مسلم المراد ملائكة الرحمة والبركة والاستغفار. وكذا قال الطيبي وعنه عليه السلام من اتخذ كلبا إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع انتقص من أجره كل يوم قيراط. أقول معنى اتخاذه ظاهر ويقرب منه ابقاؤه تحت جداره مما يلي السكة وإطعامه في أوقات. وظني أن اطعام ما يضر الناس منه سرف لا أجر فيه[د] لأنه إعانة على إضرار الناس مثل الفأرة. وضرر الكلب أنواع[ه] منها نبحه على المارين. (٤) كما قال في الحاوي[و] ومن ضرره النبح على الضيف وترويع السائل ومنها ترويع المارين بمجرد توهمهم أنه يعض أو ينبح ومنها استقذار المارين رجيعه ومنها حضوره عند من يأكل الطعام ويتأذى به من يستقذر الكلب ومنها مروره خلال المارين فيمسهم جلده ومنها عواؤه بالليالي بصوت منكر بدون سبب ظاهر وفيها وحشة عظيمة على من يسمعها خصوصا في أوقات الطاعون ومنها منع ملائكة الرحمة والبركة والاستغفار ولا تسمح نفس المؤمن بأن لا يدخل ملائكة الرحمة بيته أو سكنه بدون حاجة تدعو إليه بل الشيء الذي يمنع حضور الملائكة والبركة والاستغفار مظنة أن يكون سببا لمحو البركات ونزول الأمراض السيئة والطواعين. هذا وقال الطيبي عند حديث[ز] قتل كلاب المدينة قيل تخصيص كلاب المدينة بالقتل (٥) من حيث أن المدينة مهبط الملائكة بالوحي وهم لا يدخلون بيتا فيه كلب، أقول فينبغي أن يطهر قواعد الايالات عن الكلاب التي لا تصيد ولا تحرس ولم يتملكها أحد عند كثرتها [ح] إما بقتلها أو اجلائها إلى مكان لا ترجع منه لأن قاعدة كل ايالة مظهر مظهر أمور الدين وعلومه خصوصا دار السلطنة وقاعدة المملكة ومقسم أمورها ومرجع مصالحها كثر الله تعالى بركتها وبسط يد الرحمة عليها آمين.

5 شط 330

ج قال ابن ملك عند قوله عليه السلام "لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب" قيل المراد به غير كلب الصيد والماشية لأن اقتنائهما غير حرام. وقال النووي الأظهر أنه عام في كل كلب لإطلاق الحديث. انتهى
اقول لعل الحق قول النووي لأن سبب بعد الملائكة عن الكلب خبثه كما خرج به في شرح مسلم ولا ينتفي خبثه بالانتفاع به وقال النووي غاية أن يكون اتخاذ الكلب للماشية ونحوه ممنوعا في البيت حذرا عن امتناع الملائكة فلا يلزم منه أن يمنع اتخاذه خارج البيت.

د قوله لا أجر فيه إلخ بل فيه وزر لأنه إعانة على إضرار الناس وإنما لم يذكره لأنه أبعد عن وهم الناس لأنهم يتوهمون أن في إطعامه أجرا.

ه قوله أنواع إلخ ليست المذكورة حاصرة لأنواع ضرره إذ من ضرره دخوله دار غير مالكه وولوغه في إنائه وهذا أعظم ضرره ومن ضرره دخوله كرم غير مالكه وأكل عنبه وهكذا.
لسبب عظيم قاله الشعراني من أن صاحب الإناء يأكل ويشرب منه، قيل غسله لعدم علمه ببلوغه فيه فيموت قلبه ولا ينشط للعبادة وبطيء له الكسل في العبادة.

و قال في الحاوي وفي تفسير أبي ذر: الكلاب ثلاثة كلب يضر وهو الذي أمرنا بقتله ومن ضرره النبح على الضيف وترويع السائل فيحل قتله وكلب ينفع ولا يضر فيحل بيعه وإمساكه وكلب لا ينفع ولا يضر فلا يتعرض له.

ز قوله عند حديث قتل كلاب المدينة إلخ وهو ما روي عن جابر قال أمرنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بقتل الكلاب حتى أن المرأة تقدم من البادية بكلبها فتقتله ثم نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن قتلها وقال عليكم بالأسود البهيم ذي النقطتين فإنه شيطان كذا فى مشكات المصابيح.

ح قوله عند كثرتها إلخ يعني بحيث يتضرر بها أهل البلدة حاصل ذلك أن التضرر بها في أي موضع كان وإن أوجب تطهر ذلك الموضع عنها لكن قواعد الايالات أحرى بالتطهير عنها فلذلك يتأكد الوجوب فيها.

Appendix II

Abbildung 1

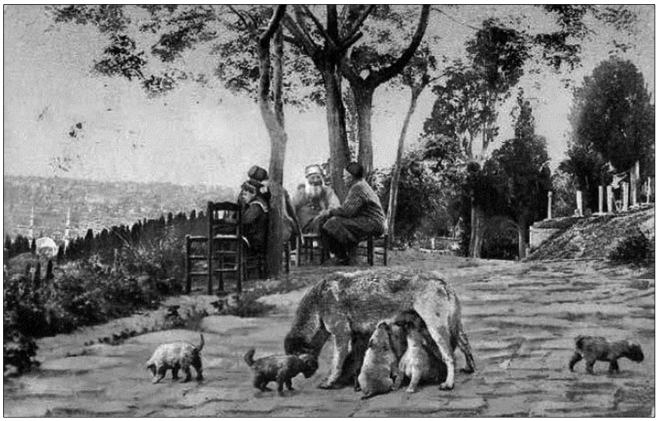


Abbildung 2



Sofia's *Rotunda* and Its Neighbourhood in Ottoman Times[1]

Rossitsa Gradeva

Introduction

For more than sixteen centuries, the history of the *Rotunda* in Sofia has been closely intertwined with that of the city. It is believed to be the oldest building in the Bulgarian capital which is still in use. Having survived a number of invasions, internal collisions and natural disasters, its history continues to be an object of academic debates. It formed part of the central zone of late Roman Serdica,[2] but neither is the date of its construction known, nor its initial dedication. Some scholars believe that it was originally part of a public bath, others consider it an administra-

1 I would like to express my gratitude to Svetlana Ivanova and Stefka Parveva for their suggestions on an earlier version of this article; both contributed to the improvement of the text.

2 The Roman name of modern Sofia.

tive building or a bath within the imperial residence. We do not know what happened to it during the barbarian invasions in the fifth century C.E., but it was probably destroyed and then restored after the region's pacification, transformed first into a baptisterium and later into a church. However, the date of its conversion into a church remains uncertain. The propositions range from between the beginning of the fourth and the middle of the fifth century.[3] Some researchers believe that the *Rotunda* was one of the buildings, where the meetings of the Church Council of 343 took place, but according to others, the *Rotunda* had not yet been turned into a church at that time.[4] Another unknown in its long history is the period of around half a century between the conquest of Sofia by the Bulgarian Khan Krum (reg. before 800–814) and the official adoption of Christianity by Bulgarians around 864.[5] Was it abandoned or was the building used for other purposes? Did it suffer during the conquest? For the time being, these questions remain without any conclusive answer.

3 The exposé on the building's early history is based on: Богдан Филов, *Софийската църква „Св. София". Софийската църква „Св. Георги"*, София: Изток-Запад, 2004 [Repr. 1913], 291–387; Asen Kirin, *The Rotunda of St. George and Late Antique Serdica: from Imperial Palace to Episcopal Complex*, Princeton: Princeton University, 2000 [unpubl. PhD]; Иван Венедиков & Тодор Петров: "Църквата 'Св. Георги' в София", In: Тодор Герасимов (ed.), *Сердика: Археологически материали и проучвания*, vol. 1, София: Издателство на БАН, 1964, 77–107.

4 Cf. Филов, *Софийската църква*, 368–9. According to Leslie Barnard, by the time the Church Council of 343/44 took place, the *Rotunda* had already been used as a Christian martyrion. Cf. Leslie Barnard, *The Council of Serdica 343 A.D.*, Sofia: Synodal Publishing House, 1983, 47–9.

5 Little is known about the fate of churches on territories that were conquered during the rise of the pagan Bulgarian state, which expanded mainly at the expense of the Byzantine Empire.



Fig. 1: St George—the Rotunda contemporary view]

The date of its dedication to St George is not known either, but it seems that this had already come into effect by the eleventh century.[6] Under Byzantine rule (11th–12th centuries) and during the Second Bulgarian Kingdom (12th–14th centuries) it clearly served as a church. This is confirmed by the fact that three of the five layers of frescoes identified on its walls (probably) date from the 11th, 12th, and 14th century respectively.[7] The status of the church—if it was a church—is also unknown for the

6 Kirin, *The Rotunda*, 49f.

7 The dating of the historical mural-paintings is also subject to debate; only the oldest and the most recent seem to be undoubted, i.e., the original painting of the building and the Ottoman one, which date from the seventeenth or eighteenth century. According to Liuba Krasovska-Raynova (Люба Красовска-Райнова, "Най-ранната стенопис в Ротондата 'Св. Георги' в София", in: *Музеи и паметници на културата* 13-4 (1973), 17f.), they are dated to the 10th, 11th–12th and the 14th or 15th century respectively. According to Kirin, *The Rotunda*, 45–54, they are from the 11th, 12th (1160s–1170s) and the 14th century respectively. Cf. also Филов, *Софийската църква*, 346–71; Димитър Ангелов, "София през Второто българско царство (1185–1396)", in: Петър Динеков, Димитър Ангелов & Христо Христов (eds.), *София през вековете*, vol. 1: *Древност, Средновековие, Възраждане,* София: БАН, 1989, 65. Even though the artistic qualities of the frescoes are the subject of a number of studies, they contribute very little to the clarification of their dating.

whole period prior to the Ottoman conquest. It may have just been one among many churches in the Byzantine/Bulgarian city or its cathedral. The sources are sparse and sometimes contradictory. The status of the *Rotunda* is not recorded in written sources available to us, but some specialists regard it as "the most important church" in the city just prior to the Ottoman conquest.[8] Others believe that the *Rotunda* served as the city's cathedral from the fifth century until the Bulgarian conquest of Sofia, then again during the Byzantine era and in all likelihood also in the thirteenth century. For unknown reasons, sometime prior to 1329, the *Rotunda* lost its position to the cemetery basilica *St Sophia*, which at the time was situated outside the city walls. However, it resumed its central role in the lives of Sofian Orthodox Christians during the fifteenth century.[9]

In the sixteenth century, it already appears as a mosque. Until recently, in establishing the date of its conversion, Bulgarian historiography relied entirely on a brief reference in the travel account of Stephan Gerlach and on Bulgarian, so-called domestic sources, while the possibilities that Ottoman sources provide were completely overlooked. Little is also known about the "Ottoman period" of the building and its neighbourhood which remained the centre of Ottoman Sofia.

In this paper, I try to elucidate the history of the *Rotunda* in its interaction with the neighbourhood during the Ottoman period. Special attention is paid to the date of conversion from *Church of St George* into *Gül Cāmiʿi* and the conditions under which it began its new life. Next, I trace the important events related to the historical building and its *maḥalle*, and their projection in the ideological contest between Muslims and Orthodox Christians for possession over it.

My sources in this endeavour are single documents from the collections of the Oriental Department at the *Sts Cyril and Methodius Na-*

8 Magdalina Stančeva, "Nouvelles données sur la conquête de Sofia par les turcs ottomans", in: *Byzantinobulgarica* 6 (1978), 223.

9 Kirin, *The Rotunda*, 57ff. The last change might be attributed to *St Sophia's* conversion into a mosque at the time of the conquest or in the turbulent times in the first half of the fifteenth century, and especially around the Crusade of 1443 when Sofia became the site of serious clashes.

tional Library in Sofia[10] and the *Başbakanlık Osmanlı Arşivi* in Istanbul.[11] Furthermore, various *ṭapu taḥrīr defterleri*, *ḳāżī sicilleri* and *şikāyet defterleri* along with the well-known Bulgarian sources and the accounts of foreign travellers form the basis of this study. Despite their scarcity, in their totality they allow me to partly reconstruct the history of the *Rotunda* under Ottoman rule and of the habitation in Sofia's central parts. Some of these issues have already been touched upon in other publications of mine.[12] However, continued work at the Ottoman archives in Sofia and in Istanbul yields new sources, which allows the expansion of previously published material in regard to both, the date of conversion and to filling in the numerous 'blank spots' in its history and in the history of the city during these five centuries.

The Rotunda in the fifteenth century

The exact year when Ottoman rule was established in Sofia is unknown. It is believed to be either 1382[13] or 1385.[14] There is no evidence on the church's fate during the Ottoman conquest of the city, and it is difficult to even speculate on it, since the very way in which Sofia became Ottoman is still unknown. Ottoman narrative sources are contradictory in this respect; some imply resistance, others surrender or a combination

10 Hereafter NBKM, Or. Dept.

11 Hereafter BOA.

12 Росица Градева, "Софийската катедрална църква, XV-началото на XIX век", in: Юра Константинова, Александър Костов, Екатерина Никова et al. (eds.), *Балканите: Модернизация, идентичности, идеи: Сборник в чест на проф. Надя Данова*, София: ИБЦТ, 2011, 567–86; ead., "За съдбата на софийската църква 'Св. Георги': Ротонда под османска власт", in: Стефка Първева & Олга Тодорова (eds), *Сборник в памет на проф. Елена Грозданова* (forthcoming); ead., "Late Antique Church Buildings in Ottoman Sofia, fifteenth to beginning of nineteenth century", in: Maximilian Hartmuth (ed.), *Christian Art under Muslim Rule* (forthcoming).

13 Ангелов, "София през Второто българско царство", 73.

14 Cf. Colin Imber, *The Ottoman Empire 1300–1481*, Istanbul: Isis, 1990, 35.

of both.[15] Little is known about the city's history in the following years, until another significant conflict, which directly affected the city, took place in the region. During the Crusade of 1443, Sofia was subjected to devastation—either by the Ottomans or by the crusaders.[16] In 1454, the sultan himself dealt with one of the earliest known *ḥaydud*s, a certain Radich, who was obviously considered a serious threat to Ottoman order in the region.[17] Whilst other churches were destroyed in battles or converted into mosques, the *Rotunda* survived these times of turmoil and at some point, still unknown, seems to have become (again?) the Metropolitan's church in the city.[18]

15 On the enigmas surrounding the fall of Sofia to the Ottomans and its historiography cf. Rossitsa Gradeva, "The Church in the Life of Sofia Citizens, 15th to 18th century (preliminary notes)", in: Galia Valtchinova (ed.), *Religion and Boundaries: Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*, Istanbul: Isis, 2010, 47–79, 49f. Archaeological findings seem to confirm if not a violent takeover, at least a siege and fight over the fortress. Cf. Stančeva, "Nouvelles données", 357–62.

16 Sofia was in the centre of battles between Sultan Bāyezīd I's sons and the Serbian rulers (1402–1413). Cf. e.g. Константин Костенечки, "Пространно житие на деспот Стефан Лазаревич", in: Клементина Иванова (ed.), *Стара българска литература*, vol. 4: *Житиеписни творби*, София: Български писател, 1986, 273f. How this affected the city is not known. On the crusade cf. Colin Imber, *The Crusade of Varna, 1443–45*, London: Ashgate, 2006; Bistra Cvetkova, *La bataille mémorable des peoples: Le sud-est européen et la conquête ottoman fin XIVe–première moitié du XVe siècle*, Sofia: Sofia Press, 1971. It is very likely that the turmoil led, among other acts, to church seizures in Sofia. The effect of the crusade on the city with a view to the churches is analysed in Gradeva "The Church in the Life of Sofia Citizens", 49f.

17 Бистра Цветкова, *Хайдутството в българските земи през 15/18 век*, vol. 1, София: Наука и изкуство, 1971, 77, doc. 4. Ead., "София през XV–XVIII век", in: Петър Динеков, Димитър Ангелов & Христо Христов (eds.), *София през вековете*, vol. 1: *Древност, Средновековие, Възраждане*, София: БАН, 1989, 84. Indeed, other sources also confirm that Sultan Meḥmed II (1444–1446; 1451–1481) was in and around Sofia between May and October 1454, although Radich could hardly have been the sole reason for this. In 1454–1459, the sultan led several campaigns to conquer Serbia, the first of which took place in 1454, and Sofia often served as the starting point and/or base of the Ottoman army. Cf. Elizabeth Zachariadou, "The First Serbian Campaigns of Mehemmed II (1454, 1455)", in: ead., *Romania and the Turks (c.1300–c.1500)*, (Variorum Collected Studies Series; 211), London: Variorum Reprints, 1985, 837–40. Halil İnalcık, Evgeni Radushev & Uğur Altuğ, *1445 Tarihli Paşa Livası İcmal Defteri: Metin*, Ankara: TTK, 2013, passim (*berāt*s issued in Sofia between (probably) Cemāzī I and Ẕī 'l-ḳa'de 858 h/April–November 1454.

18 Kirin, *The Rotunda*, 57ff. This might be due to the seizure of the then cathedral of the city, St Sophia, at the time of the conquest or after 1443.

It is in this capacity that we see it mentioned for the first time in written sources. In his description of the translation of St Ivan of Rila's relics from Turnovo to the Rila monastery in 1469, Vladislav the Grammarian[19] writes about the "church dedicated to the Holy Martyr George". Since the *Rotunda* served as Sofia's cathedral at the time,[20] the relics were temporarily laid there, alongside those of the Holy King which had not long before been transferred to Sofia by the then Metropolitan of Sofia.[21] The monks remained in Sofia for five or six days, during which the relics of the anchorite were exposed to public veneration and received generous donations by Sofian Christian notables. The description of their stay in Sofia does not suggest the existence of serious tensions between local Christians and Muslims,[22] yet after this memorable event, the church disappears from the records of local Christians to reappear from the sixteenth century onward in Ottoman documentation and under a new name—*Gül Cāmi'i*.

19 Cf. Владислав Граматик: "Разказ за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир", in: Клементина Иванова (ed.), *Стара българска литература*, vol. 4: *Житиеписни творби*, София: Български писател, 1986, 388.

20 Йордан Иванов, *Български старини из Македония*, София: Наука и изкуство, 1970, 604.

21 This is the Serbian king Stefan Uroš Milutin (1282–1321). His relics were translated sometime around 1460, after the fall of Trepča to the Ottomans (1455). They immediately became an object of pilgrimage. Non-Orthodox Christian visitors, such as Stephan Gerlach in the 1570s and Petar Bogdan in the 1640s, confirm that they continued to play an important role in the lives of local Orthodox Christians. The relics were moved from one (Metropolitan) church to the next (Metropolitan) church at least three times during Ottoman rule.

22 According to the author, who seems to have had access to first-hand observations, as soon as the monks laid the relics in the Church of St George, "the whole city" assembled with candles and incensors in hand. On the day of departure for the final destination, all gathered again in the church "with their wives and children" and decided that the priests, dressed in their holy attire with candles and incensors, should accompany the relics. However, "fearing the envy of the Hagarenes", they abandoned their original idea and all the "people set off; many selected men – on horseback, others walking, and the bulk with the women and the children barefooted" in a procession that followed the monks for about 800m outside the city, whereas the mounted men, the Sofian priests and monks continued further and after a distance of around 7 km bade farewell to the relics and returned. Владислав Граматик, "Разказ за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир", 389.

Conversion

The church's date of conversion has been subject of debate in Bulgarian historiography. Many of those who have approached the subject take the information provided by Stephan Gerlach at face value. In 1578, on his return from the Ottoman capital city as part of David Ungnad's imperial embassy, he stopped in Sofia and spent three days in the town, mainly exploring the Orthodox Christians' situation there. Among other things, he wrote: "next to our house stands a high, round tower which Bulgarians had used as a church [until] forty years ago, but the Turks seized it and converted it into a mosque."[23] This leads some scholars to set the date of conversion to 1538.[24] Other researchers[25] consider Gerlach's reference in the context of a larger complex of indirect contemporary sources and move it to the reign of Sultan Selīm I (1512–1520), but prior to 1515, at which point *St Marina* was clearly the city's cathedral.[26] So far, only M. Kiel has drawn attention to the potential of Ottoman sources[27] to date the *Rotunda*'s conversion to the time of Sultan Bāyezīd Velī (1481–1512). He views this in the context of a wave of church confiscations in Constantinople and Thessaloniki, probably also elsewhere, between 1492 and 1510, which was triggered by the expulsion of Muslims from Spain. According to him, the sultan only sanctioned these acts

23 I use the Bulgarian translation of the travel account Стефан Герлах, *Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград*, Мария Киселинчева (trans. & com.), София: Издателство на ОФ, 1976, 264.

24 Иванов, *Български старини из Македония*, 604.

25 Константин Иречек, *Пътувания по България*, 2nd edition. София: Наука и изкуство, 1974, 70f.; Филов, *Софийската църква*, 372; Иван Богданов, *Български твърдини*, София: Народна просвета, 1971, 67; Цветкова, "София през XV–XVIII век", 81; Магдалина Станчева, *София от древността до нови времена*, София: s.n., 1999, 113.

26 I shall not discuss these sources here, nor those which contradict any of the dates proposed so far. I have already done so in Градева: „Катедралната църква," and Gradeva: "Late Antique Church Buildings". The same applies to the controversial image of Sultan Selīm I (1512–1520) both in contemporary Christian sources and in modern historiography.

27 Unfortunately, without providing the complete call-marks of the documents, but only referring to the *Nazaret Öncesi Evkaf Defterleri* and *Nazaret Sonrası Evkaf Defterleri* collections at *BOA*.

and provided the new mosques with revenues. The *vaḳıf*s bore his name.[28]

Indeed, the meaning of 'forty' in the information of Gerlach's local interlocutors in Sofia needs to be interpreted as 'many', rather than as an exact number.[29] And the key to the precise time of the *Rotunda*'s change in status can be found in the Ottoman sources. In them, its name also appears, along with the popular *Gül Cāmiʿi*, as *Cāmiʿ-i Bāyezīd Velī*, i.e., of Sultan Bāyezīd II, which implies some sort of involvement by the sultan. They also confirm that it had formerly been a church converted into mosque (*kilīseden bozma īżāḥātiyle*) and was a *vaḳıf* of Sultan Bāyezīd II.[30]

A fragment of a *niṣān-i hümāyūn*[31] issued on 27 Receb 906 h/16 February 1501 allows us to establish the time of its seizure by Muslims with greater precision. It is recorded on the verso of a *ḥüccet* concerning the salary payments of staff at the mosque that can (probably) be dated to 1050 h (the date is missing)/1640–41 and establishes the size of the officers' salaries at the new mosque. The document reveals an intermediate stage in the church's appropriation after its seizure and conversion—the allocation of resources for the initial staff's salaries of the—

28 Machiel Kiel, "Notes on the History of Some Turkish Monuments in Thessaloniki and Their Founders", in: *Balkan Studies* 11 (1970), 123–48, 142; id., *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period*, Maastricht: Van Gorcum, 1985, 171.

29 On '40' in Islam and Christianity cf. Frederick W. Hasluck & Margaret Hasluck (eds.), *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1929, 391–402.

30 Osman Keskioğlu, "Bulgaristan'da Bazı Türk Abideleri ve Vakıf Eserleri", in: *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 309–22, 315; Ekrem H. Ayverdi, *Avrupa'da Osmanlı Mimarı Eserleri*, vol. 4: *Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*, Istanbul: Fetih Cemiyeti, 1982, 97, n° 2261; Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bagdat 305 Yazmasının Transkripsiyonu*, Seyit A. Kahraman & Yucel Dağlı (eds.), vol. 3, Istanbul: YKY, 1999, 224; НБКМ, Op. Отд., F. 156, a.u. 1182, fol. 5v, *ḥüccet* for the payment of the annual salary of Şeyḫ ʿAbdurraḥmān, *muʿarrif* and *imām* at the mosque in 1045 h, of 1046 h/1636–7; on the verso side we find a copy of the *berāt* for the appointment of the *şeyḫ* to these positions at *Gül Cāmiʿi*, of 1038 h/1629; a.u. 396, fol. 11r, of (probably) 1051 h/1640–1, *ḥüccet* for the payment of annual salaries for mosque officers; BOA, AŞD 25, doc. 997/of 1108 h/1696, in response to a complaint by the Jews who lived in the *maḥalle*; BOA, A.E. III. Mustafa, 20133 for the appointment of a *vāʿiẓ* from the reign of Sultan Muṣṭafā (1757–1774) (undated).

31 НБКМ, Op. Отд., F. 156, a.u. 396, fol. 11r & v.

now—sultanic mosque, as well as the source of their salaries. As of 22 Receb 906, it included a *ḫaṭīb*, an *imām*, a *mü'eẕẕin*, and a *ḳayyūm* whose salaries were to be drawn from the "Sofya vilāyeti kāfirleri cizyesi."[32] It is not clear why 22 Receb, just five days before the issuance of the *nişān*, was chosen as the starting point. What we may deduce for certain is that the church had been taken prior to 11th February 1501, probably in 1500 or the very first weeks of 1501, that is, indeed within the wave of confiscations proposed by Machiel Kiel. The concrete reasons for the act in Sofia are, however, still not quite clear and thus I accept his explanation until a better one, if any, is suggested. About 140 years later, the officials holding these positions continued to receive the sums that were prescribed in the sultan's order and were taken from the Sofian *cizye*.[33]

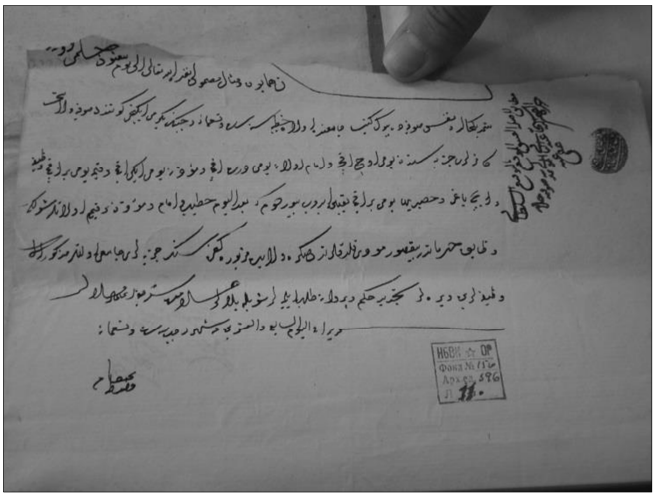


Fig. 2: The nişān-i hümāyūn of 1501

32 The local *ḫarāc* is indicated as the source of the mosque officials' salaries in BOA, TD 130, 611, of 1525 and in 370 *Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Rum-ili Defteri (937/1530)*, vol. 1, Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2001, 205.

33 НБКМ, Ор. Отд., F. 156, a.u. 396, fol. 11r.

Other documents, *ṭapu taḥrīr*s from the sixteenth century and single documents from late seventeenth century, allow expanding on the maintenance of the *kenīsa-cāmi'*. Thus, we read (in the 1690s) that the church had been "restored" to Muslims by order of Sultan Bāyezīd II, who had assigned 22 *akçe*s daily for its maintenance from the *iḥtisāb* (sic!) of the town of Sofia: "cami-i mezburun binası kilisa binası olub [...] Sultan Bayezid Han [...] hazretlerinin ıhya buyurdukları cami-i şerif olub bi-'l cümle mürtezikalarına Sofya ihtisabından yevmi yirmi iki akçe tayin edüb". The repairs of the building, however, were still to be covered by the *cizye* of the Sofian 'infidels'. The same document also refers to additional sums assigned for various other services, such as daily readings of ten *cüz* in the mosque; for light in the *miḥrāb* at night; for candles and other expenses of the mosque's staff. These were to come from cash *vakıf*s and from the revenues of "the han", on which the documents at hand do not contain further information.[34]

It is not clear when the *iḥtisāb* supplanted the *cizye* as a source of the mosque officials' salaries. Did the *cizye* remain a regular source of the mosque staff's maintenance? As was usually the case with larger structures, the sultan's foundation remained at the core and other smaller, 'secondary' ones[35] were later added, such as those listed above. As early as 1525, the *vakıf* of the mosque received *muḳāṭa'a-i zemīn* from two empty plots in Sofia.[36]

---

34 BOA, C.EV 10602, 3. In the mid-eighteenth century, the mosque also had a *vā'iẓ* who received his salary, 8 *akçe* daily, from the Sofia *iḥtisāb*. BOA, A.E. III Mustafa 20133. So far no copy of a *vakfiyye* including the Rotunda has been discovered. Hence, I cannot provide information on the resources for the new mosque's maintenance or any other conditions of the foundation. This is yet another case where imperial *vakıf*s and state issues merge, especially, when matters of the expanding territory of Islam were at stake. Cf. on these policies Rossitsa Gradeva & Svetlana Ivanova, "Researching the Past and Present of Muslim Culture in Bulgaria: the 'Popular' and 'High' Layers", in: *Islam and Christian-Muslim Relations* 12,3 (2001), 317–37, 321–4.

35 On the 'secondary' *vakıf*s cf. Svetlana Ivanova, "Introduction", in: Evgeni Radushev, Svetlana Ivanova & Rumen Kovachev, *Inventory of Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library: Part 1: Registers*, Sofia: IMIR-NBKM-IRCICA, 2003, 11–55, 27f.

36 BOA, TD 130, 611; and in 1530, *370 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Rum-ili Defteri*, 205. On the *muḳāṭa'a-i zemīn* with respect to the *vakıf* cf. Ivanova, "Introduction", 25, and ead., "Glossary of Terms", in: Evgeni Radushev, Svetlana Ivanova & Rumen Kovachev,

In the early documents the new mosque is called *Büyük Kenīsa Cāmiʿi*.[37] This is how it is also referred to in later more formal documents. References to the *Mosque of Sultan Bāyezīd Velī* mainly crop up in financial records drafted in the capital's offices.[38] By the 1520s, it had acquired its popular name—*Gül Cāmiʿi*;[39] by the 1540s, this has also become the name of the neighbourhood.[40] Its former role as an important church remained vivid in the collective memory of Sofia's citizens, as we can deduce from documents produced by local *ḳāżī*s and central financial authorities.[41] Besides, this is also recorded in Evliyā Çelebi's travel account dating from the middle of the seventeenth century.[42] In 1844/45, the Russian traveller Viktor Grigorovich describes *Gül Cāmiʿi* in Sofia as one of the ancient monuments in the city. He points out that it was in fact to be identified with the former *Church of St George*, which "had even been a Metropolitan church", and that it was said to still hold old icons.[43]

Inventory of Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library: Part 1: Registers, Sofia: IMIR-NBKM-IRCICA, 2003, 308–44, 328f.

37 Cf. НБКМ, Ор. Отд., F. 156, a.u. 396, fol. 11v.

38 Cf. e.g. *370 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Rum-ili Defteri*, 205: "*cami-i Sultan Bayezid Han*"; BOA, A.E. III Mustafa 20133, no date, that is, 1757–1774: "*cami-i şerif Sultan Bayezid Han der Sofya*".

39 BOA, TD 130, 611.

40 BOA TD 236, 5. Cf. also Nevin Genç, *XVI. Yüzyıl Sofya Mufassal Tahrir Defteri'nde Sofya Kazası*, (Anadolu Üniversitesi Yayınları; 263; Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları; 13), Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1988, 131.

41 BOA, C.EV, 10602, 3, undated, probably late 1106 h, i.e., sometime in 1695.

42 Evliya Çelebi, *Seyahatname*, vol. 3, 224: "*Gül cami'idir. Zaman-i kadimde deyr-i azim imiş. Kubbesi ve bir mevzun minaresi var.*"

43 Виктор Григорович, *Очерк за пътешествие по Европейска Турция*, Емил Георгиев (ed. and introduction) София: Издателство на БАН, 1978, 135. Unfortunately, the author does not provide more details about these icons, whether these were moveable icons or the frescoes still preserved under the plaster, which the Ottomans had covered when they seized the church. It is obvious that he had not entered the building. Neither does he give information on its current state—whether it still functioned as a mosque, whether there were any damages caused by the attacks of the *dağlı*s on the city, by fire or by the strong earthquake of 1818.

Life as a Mosque

Little is known of the building's history during the centuries after its conversion. Except for the above-mentioned cursory remark by Stephan Gerlach, it seems to have remained unnoticed by foreign visitors, who usually paid tribute to *St Sophia/Siyavuş Paşa Mosque*, and even to the church where supposedly the Council of 343/44 was held.[44] Neither is it mentioned in local Christian sources.

A set of three documents offers glimpses into the history of building and neighbourhood towards the end of the seventeenth century. We learn that it had not been serving as a house of worship for five years, starting from 1101 h (15th October 1689–4th October 1690), since most of its outer and inner parts were completely destroyed, and it was impossible to hold prayers there ("dahiliye ve hariciyesinin ekser mahalli harabe-i müşrif olmağla içinde eda-i salâvat-i mefruze mümkün olmayub").[45]

One can only speculate about the events in 1101 h that led to the poor state of the church-mosque. The sources I have accessed so far do not reveal anything that could have caused such an extensive destruction in that particular year. Possible reasons can be natural disaster(s) and/or political developments. Indeed, Sofia is located in a seismic area and earthquakes are not an infrequent phenomenon; historical sources mention one on 23rd October 1687.[46] Nothing is known about its strength, but the fact that it is mentioned in written sources indicates that it was not insignificant. However, this is exactly two years before the beginning of 1101 h.

---

44 Cf. my forthcoming "Late Antique Church Buildings".

45 BOA, C.EV, 10602, 1–3, quotation on 3.

46 Анисава Милтенова (ed.), *Стара българска литература*, 7 vols, vol. 5: *Естествознание*, София: Издателство на ОФ, 1984, 97. Nicolas Ambraseys, *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East: A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900*, Athens & Cambridge: Academy of Athens and Cambridge University Press, 2009, 522, gives 2nd November 1687.

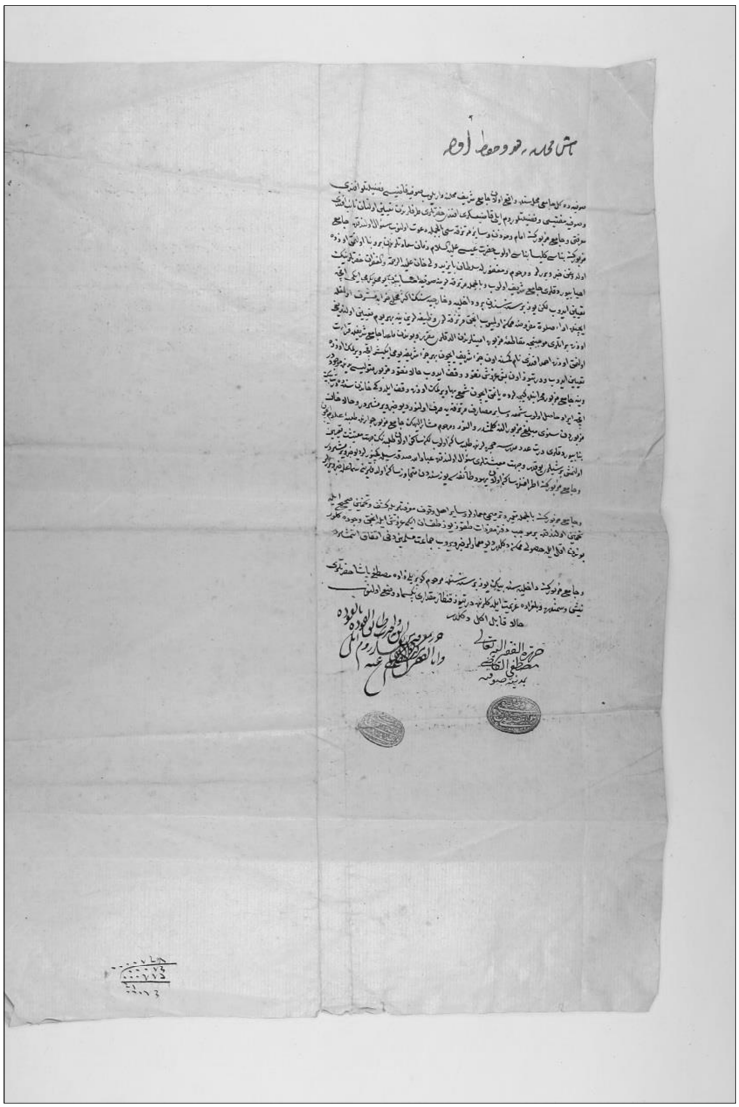


Fig. 3: The 'history' of Gül Cāmi'i and its neighbourhood of 1690s

Another, and probably more plausible, reason can be found in the regions' political situation at the time, and in the events in and around Sofia in particular. Between 1687 and 1690, the Ottoman Empire suffered heavy losses against the Habsburgs whose forces managed to reach deep into the Ottoman Balkans by capturing several key cities such as Skopje, Ohrid, Nish, Vidin, and even Dragoman, only 36 km west of Sofia. This, as well as internal strife, led to changes at the top of the Ottoman Empire—in November 1687 Sultan Meḥmed IV (1648–1687) was forced to abdicate and Sultan Süleymān II (1687–1691) ascended the throne, an event that entailed significant changes at the highest levels of the central administration. Sofia was not among the cities directly affected by the military operations, but the Austrians often appeared not far from it. Furthermore, the uprisings of Karposh (1688) and of the Catholic Bulgarians in Chiprovtsi (1688) took place in the vicinity of Sofia, and Imre Tököly was also active in the area.[47]

What affected Sofia directly, however, was the appointment of Yeğen ʿOs̱mān Paşa as Rumeli *beylerbey* and *ser-ʿasker* and his rebellion against the central authority.[48] For the following two years, his presence would further complicate the situation in these lands. His stays in Sofia (and elsewhere) were often destructive for the local notables and rank-and-file subjects, accompanied by violence and oppressive demands for higher and more frequent payments from the whole population.[49] With a view to my goals, however, I shall focus on the last stage of Yeğen

47 For general remarks on the region's situation during these years cf. Joseph de Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*, vol. 12, Istanbul: Isis, 2000, 126–67; Иван Първев, *Балканите между две империи. Хабсбургската монархия и Османската държава (1683–1739)*, София: Университетско издателство "Св. Климент Охридски", 1997, 81–123.

48 The exposé on Yeğen ʿOs̱mān Paşa and the events in the vicinity of Sofia in 1687/88 is based on: Срђан Катић, *Јеген Осман-паша*, Београд: Colorgrafx, 2001, 167–88 and passim; Джени Иванова, "'А царят нареди нефириам срещу него да се бие...'" (Османската историопис и една българска приписка за действията на султанската власт срещу Йеген Осман паша през 1688–1689 г.)", in: Драгомир Драганов & Тодор Попнеделев (eds.), *Collegium Historicum*, vol. 2, София: Университетско издателство "Св. Климент Охридски", 2012, 390–9, 396.

49 "Панагюрски летописен разказ", in: Венцеслав Начев & Никола Ферманджиев (eds.), *Писахме да се знае: Приписки и летописи*, София: Издателство на Отечествения фронт, 1984, 300.

ʿOs̱mān Paşa's rebellion. Towards the end of November 1688, he arrived in Sofia with all his troops, but chose as his winter residence a compound that was specially built for the occasion. Located several kilometres away from the city, on the road to the capital city, it was indeed an impressive structure called Yeğenābād by contemporary Ottoman chroniclers. Despite the relatively peaceful relations between him and Istanbul, Yeğen Paşa, still officially bearing the title of *serdār* in the war against the Holy League, felt unsafe in the city, where the *ḳapıḳulu* forces and the majority of the citizens seem to have been openly hostile to the rebel. While Yeğen Paşa was trying to mobilise forces that supported him, the central authorities prepared for a final clash with him. This included the issuance of a second *fetvā* that declared the *paşa* worth "being erased from the face of the earth" and announced a second *nefīr-i ʿāmm* in order to fight him. The Ottoman troops began to systematically encircle the rebel and Sofia. In these circumstances, in February 1689, Yeğen ʿOs̱mān Paşa undertook an attack on the city, which was defended by the Janissaries of the local garrison and *reʿāyā* from the villages who were armed with scythes and sickles.[50] The city was prepared for the attack—surrounded with ramparts and trenches,[51] the streets blocked by barricades. After a 10-day-long battle, Yeğen Paşa abandoned the siege of the city and withdrew toward Şehirköy/ Pirot and then Kossovo, where he found his death (4th March 1689). Although the sources are unanimous that the rebel's cavalry was unable to break the Sofian defences, there is a high chance that the warfare caused significant damage in the city. Yet there is one difficulty—the events described above fall into 1100 h—and hence contradict the information provided by local Sofians during the investigation of *Gül Cāmiʿi*'s damages. Bearing in mind that this investigation concerned recent events and was executed by a significant number of local and well-educated Muslims, I would be reluctant to

50 The participation of local Christians in the events associated with Yeğen ʿOs̱mān Paşa is an interesting theme. On the one hand, several sources refer to the participation of thousands of Bulgarians in Yeğen Paşa's forces. On the other hand, others clearly refer to their high degree of involvement in the resistance against him.

51 These may have been built in view of the pending threat of a Habsburg attack on the city.

suggest that they misdated the beginning of the building's problematic period. However, in the absence of any other information about dramatic events in the city that are related to natural disasters or battles, at this stage of my research, I am inclined to consider the destruction as the cumulative effect of damages caused by the earthquake (November 1687) and by human intervention (February 1689).

The above-mentioned three documents also relate that on his campaign to 'Niş, Semendire and Belgrade,' the Grand Vizier Köprülüzāde Fāżıl Muṣṭafā Paşa[52] stored 400 *ḳanṭār*s[53] of *peksimet* (hard biscuit) in the mosque, an indication that it did not function as a place of prayer at the time (Şevvāl 1101 h/July/August 1690).[54]

Following a *fermān* that ordered the reconstruction and restoration of *Gül Cāmi'i* as a place of prayer, the first steps to bring it back to use seem to have been undertaken in 1106 h/1694–95. A distinguished commission led by the *ḳāżī* of Sofia, and including the *müftī* of Sofia, a *nā'ib* of the *Rūmeli ḳāżī-'asker*, the *imām* and the *mü'eẕẕin* of the mosque, as well as other officers serving in it, 'people of the land' (*ahālī-i memleketten*), architects and other experts (*ehl-i vuḳūf*), established the history of the building before its conversion into a mosque.[55] The commission recorded that the conversion was done on the order of Sultan Bāyezīd, who had also allocated 22 *akçe*s daily from the *iḥtisāb* (!) of Sofia[56] for the salaries of the mosque's staff, listed *vaḳıf*s associated with the mosque. Furthermore, it described the mosque's poor condition as not suitable for a place of prayer. The architects gave the information that the expenses listed in the *defter-i müfredāt* (including timber, lime and other

52 Cf. on him Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, 6 vols., vol. 4, Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, 1201

53 A regular Ottoman *ḳanṭār* equalled 56.4 kg. Halil İnalcık, "The India Trade", in: Halil İnalcık & Donald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300–1914*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, 315–63, 362, n. 96.

54 BOA, C.EV 10602, 3.

55 This will be discussed hereafter.

56 Cf. also BOA, A.E. III Mustafa 20133, which orders the payment of the *vā'iẓ*'s salary at the mosque to be drawn from the *iḥtisāb* of Sofia. Interestingly, it does not mention the *cizye* of non-Muslims in the Sofia *vilāyet* as the source of the mosque officers' salaries . However, it is from this *cizye* that the repair's expenses were to be covered.

materials, wages of day-labourers and carpenters) amounted to 992 *ġuruş*. By order of the sultan they were to be taken from the 1107 h *cizye* of the 'infidels' (*kefir*) in the *vilāyet* Sofia.[57] There is no further information about the restoration works, but I presume that the mosque was eventually brought back to use.[58]

For the time being, I am unable to describe how the *Rotunda/Gül Cāmiʿi* was affected by the strong earthquakes of 1818 and 1858 that brought large-scale destruction to Sofia.[59] Other potential sources of trouble for the building could be the so-called *Kırcalı Time* at the end of the eighteenth and beginning of the nineteenth century, and more specifically the turmoil caused by the local warlord Ḳara Feyżī and his son ʿAlī Beğ. In 1831, the latter sacked and pillaged the town. There is also evidence that in 1829, Sofia was briefly occupied by Russian troops.[60]

The Neighbourhood

During the fifteenth century, the Metropolitan church was in the centre of Sofia, and must have remained surrounded by Christian houses for at least a century after its conversion. During this time it formed part of a Christian neighbourhood and was situated in the midst of other Christian neighbourhoods, which bordered on the emerging Ottoman city. However, the new Ottoman structures, which signalled the transformation of Sofia into the administrative centre of Rumeli such as the

57 The exposé on the issue of repair is based on BOA, C.EV 10602, folia 1–3

58 A *berāt* from the reign of Sultan Muṣṭafā III that appoints a *vāʿiẓ* confirms that it continued to function as a mosque.

59 Стоян Авдев, *Разрушителните исторически земетресения в София*, София: Бесике, 2007, 17–73. *Gül Cāmiʿi* is not among the mosques explicitly mentioned as having suffered from the two earthquakes. Contemporaries wrote that in 1818 eight mosques lost their minarets. In 1858, only five out of a total of 24 kept their minarets; however, all buildings suffered substantial damages.

60 Tolga Esmer, *A Culture of Rebellion: Networks of Violence and Competing Discourses of Justice in the Ottoman Empire, 1790–1808*, Chicago: University of Chicago-Illinois, 2009, [unpubl. PhD], 338–42.

Büyük Cāmiʿi of Ḳoca Maḥmūd Paşa[61] and the *ḳonaḳ* of the *beylerbey*, were placed in its immediate vicinity. The description of celebrations surrounding the translation of St Ivan of Rila's relics in 1469, just thirty years before the seizure of the church, suggest that the *Rotunda*'s neighbourhood was considered safe by the local Christians who appeared in mass bringing donations, and then formed a procession, carrying candles and incensors, to bid farewell to the relics and the monks.

It seems that as the *Rotunda* was taken away from the Christians, the Ottoman authorities tried to build a Muslim neighbourhood around it. As we learn from the above-cited investigation of the distinguished commission in Sofia, "the said deceased [the sultan?]" ordered the construction of four cells for "very learned *medrese* students (*ṭalebe*)" in the vicinity of *Gül Cāmiʿi*. However, the commission was informed, these students did not receive any fixed 'food ration' and lived off the charity (*ṣadaḳa*) of the 'servants of God' (*ʿibādullāh*).[62] It is not clear whether this fact somehow affected the settlement of students in the neighbourhood.

The 16th-century registers of Sofia give us glimpses into the progress of Muslim settlement around the church-mosque. The register compiled in 932 h/1525–26, the closest to the time of the conversion that I am aware of, includes a "maḥalle-i cedīd der nezd-i cāmiʿ-i kilīse."[63] Seven Muslims (six *ḫāne*s and one *mücerred*) are recorded as its inhabitants, among whom are three new converts (*bin ʿAbdullāh*) and one *ḥācī*, who is also a *ketḫüdā*; no Christians figure in the records. Five years later, the *maḥalle* is again registered among the Muslim neighbourhoods; it is still "the new one in the vicinity of the church-mosque", and only consists of five *ḫāne*s and one *mücerred*.[64] By 951 h/1544–45, the

61 On the mosque and the establishment of Sofia as the administrative centre of Rumeli, cf. Theoharis Stavrides, *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelovic (1453–1474)*, (The Ottoman Empire and its Heritage; 24), Leiden, Boston & Köln: E.J. Brill, 2001, 279, and passim.

62 BOA, C.EV, 10602, fol. 3: "*merhum-i müşarileyhin cami mezbur civarında talebe-i allam için bina buyurdukları dört aded medrese hücrelerinde talebe sakin olub.*"

63 BOA, TD 130, 6. Since it is recorded next to the *maḥalle* of *Cāmiʿ-i köhne*, presumably the earlier name for *Cāmiʿ-i ʿatīḳ*, I assume the church-mosque in question to be the *Rotunda*.

64 *370 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Rum-ili Defteri*, 191.

popular name of the mosque had also become the name of the *maḥalle*, which is still considered 'new': "maḥalle-i cedīd Gül Cāmiʿi" and still one of the smallest Sofian neighbourhoods, comprising only seven *ḫāne*s, three *mücerred*s, one *ḥācī* who is the *müʾeẕẕin* of the mosque, and one first-generation convert being *celeb*.[65] This seems to have been the highest number of Muslims the *maḥalle* reached during the sixteenth century. Around twenty-five years later, two registers from the time of Sultan Selīm II (1566–1574) reveal *Gül Cāmiʿi* to be a tiny Muslim *maḥalle* with five Muslim inhabitants, two of whom usually held the positions of *imām* and *müʾeẕẕin*.[66] In the latter part of the 1570s, it had an identical composition.[67] During the seventeenth century, it is usually still mentioned among the Muslim *maḥalle*s.[68]

Before drawing conclusions and discussing some specific events vis-à-vis the population of this neighbourhood, it must be pointed out that the tax neighbourhoods often differed from the territorial *maḥalle*s, both in names, as well as in religious composition and size. The former rarely reflected the ethnic and religious diversity that can be observed in the latter. Very often mixed neighbourhoods were included under the heading of 'Muslim' or 'geberan', which did not take into account the realities *in situ*. This becomes clear when one turns to the records in the *ḳāżī sicill*s. Unfortunately, the *maḥalle* in question is not mentioned in the fragments of *ḳāżī sicill*s from the sixteenth century that have reached our times, hence I can elaborate only on the grounds of those from the seventeenth and eighteenth century. Indeed, individual documents reveal that throughout the seventeenth century the neighbourhood had a very diverse population[69]—Ragusans,[70] Armenians,[71] and Jews,[72] and as

65 BOA, TD 236, 5.

66 BOA, TD 492 of 1570/71: five *ḫāne*s including the *imām* of the *maḥalle* of *Ḳara Şāhin* and a *müʾeẕẕin*; BOA, TD 539, 9.

67 Genç, *Sofya Kazası*, 131.

68 Cf. e.g. НБКМ, Ор. Отд., S85, 201/I, *ʿavārıż defter* of 1680/8. Unfortunately, I have not been able to find any detailed registers for Sofia from the post-16th-century period.

69 Interestingly, they do not mention Muslims.

70 Galab Galabov & Herbert Duda (eds.), *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia*, (Südosteuropäische Arbeiten; 55), München: R. Oldenbourg, 1960, 239, doc. 830, of 1612.

71 Galabov & Duda (eds.), *Protokollbücher*, 174, doc. 647, of 1611.

we shall see later, also Orthodox Christians. In fact, a house sale in 1681 shows an already substantial Jewish settlement in the neighbourhood—a Jew of the *Frenk cemā'at* sold a house to a father and son, Jews from Dupnitsa, which bordered on the properties of three other Jews and the *ḳonaḳ* of the *paşa*.[73] A seemingly out-of-place addition to the commission's findings cited above states that "it is rumoured/mentioned that for a hundred years the Jewish community who resided around the mosque had been living in transgression there".[74]

Whether due to an unfavourable development of balance between Muslims and non-Muslims or for some other reason, but sometime prior to evāḫir-i Ẕī 'l-ḳa'de 1108 h/ 11th–20th June 1697, 'infidels (*kefere*) and Jews (*yahūdī*)' who lived in the vicinity of *Gül Cāmi'i* were ordered to sell their houses to Muslims and move out to other parts of the city.[75] This comes close after the inspection of 1106 h and its finding that Jews lived around the mosque 'in violation' (of earlier orders?). As we learn from a *fermān* from June 1697, meanwhile, in response to an earlier *fermān-i şerīf*, eight houses of 'infidels' and Jews had already been sold to Muslims, which was sanctioned by a document issued by the local *ḳāżī* and recorded in the *defter*. The *fermān* of June 1697 responded to an *'arżuḥāl* that the Sofian Jewish community had submitted in order to prevent further attempts of removing them from the neighbourhood and 'oppression'.[76] During the eighteenth century, *Gül Cāmi'i* is usually listed among the so-called *Varoş*[77] *maḥalles*,[78] which implies a predomi-

72 НБКМ, Ор. Отд., S1 bis 158/II, of 1617/18; S 85, 41/III, 47/II, 93/II, of 1680/81; S 149, fol. 24v/V, of 1683/4.

73 НБКМ, Ор. Отд., S 85, 93/II.

74 BOA, C.EV, 10602, fol. 3: "*ve cami mezburun etrafında sakin olan yahud taifesi yüz seneden mütecaviz sakin olduklarını semayle haber verildi*".

75 BOA, AŞD 25, sıra 125, doc. 997: "*medine-i mezburede vaki' merhum [...] sultan Bayezid Veli [...] bina eylediği Gül Camii şerifine karib olan kefere ve yahudi taifesinin haneleri ehl-i islama bey olunmak üzere bundan akdem ferman-i şerifim sadr olmağla cami-i merkum karib olan sekiz aded hane ehl-i islama bey olunub*".

76 Ibid.

77 On the meaning of *varoş* in Ottoman nomenclature of urban terminology and its connection with the non-Muslim/Orthodox Christian population cf. Svetlana Ivanova, "Varoş: The Elites of the Reaya in the Towns of Rumeli, seventeenth–eighteenth cen-

nantly Orthodox Christian population, but this might be a misleading impression. By the end of Ottoman rule, it actually formed part of the main Jewish quarter in the city.

These developments confront us with a number of problems. One of them is related to the policies enforced by the Ottoman authorities. It seems that as soon as the church was converted into a mosque, they took measures not just to support the new mosque's staff, but also to ensure that it became a true centre of Muslim worship and had the needed constituency. However, judging by the numeric data provided above, it seems that for some reason this project did not succeed. The exact causes for these measures are at this stage, unfortunately, impossible to establish.

One of the possible explanations is provided by Evliyā Çelebi in his description of the failed project of another symbolic church-mosque, *Aya Sofya* in Ohrid. His text is quite explicit, which is why I am quoting it here *in extenso*: "Hamd-i Hudâ şimdi ma'bedgâh-i müslimîndir. Lâkin bazı zamân kefereler bevvâblara nihânîce birkaç akçe verüp câmi'e girüp fi'l hâl teberrüken âyîn-i Îsa'yı edüp taşra çıkarlar.... Niçe musanna' pirinc kapuları ve sadefkârı pençere kanatları fenâ bulmuşdur, zîrâ aslâ cemâ'atı yokdur. Cümle kefere içinde kalmışdır. Eğer müstakillen kefere elinde kalsa bu câmi'i ürd-i behişt ederlerdi. Ancak haftada bir kerre cum'a gün kapuları açılup hüddâmları silüp süpürüp beş on aded pâsbânlar Cum'a namâzın kılup yine kapuların sedd edüp giderler. Ve hîn-i fethde Fethiyye câmi'i bu idi, Hudâ amâr eyleye."[79] I guess this was among the fears of Sofian Muslims as well, and that they did their best to provide the church-mosque with a 'proper' neighbourhood.

It is possible that the action of forcing non-Muslims out of a 'Muslim *maḥalle*' in Sofia were at least partly triggered by trends that can

turies", in: Antonis Anastasopoulos (ed.), *Provincial Elites in the Ottoman Empire*, Rethymno: Crete University Press, 2005, 201–46.

78 CF. for ex. НБКМ, Op. Отд., S 269, 5, doc. I, for *ḳaftan behāsı* and covering expenses of the *vālī*, of 1722/23; S 16, 26, doc. I, *tevzīʿ defter*, 32, doc. I, for the collection of the *celebkeşān-i aġnām*, 61, doc. I, *vilāyet* expenses, of 1757/58.

79 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bagdat 305 Yazmasının Transkripsiyonu*, Seyit A. Kahraman & Yucel Dağlı (eds.), vol. 8, Istanbul: YKY, 2003, 328

be traced throughout the Empire during the seventeenth and early eighteenth century. In other settlements—in the Balkans, in Asia Minor and in Istanbul—these were justified by accusations such as the following: that Christians (Orthodox or Armenians), in rare cases Jews, and even less frequently Gypsies, disturbed the peace of Muslims by demonstrating/manifesting their religious ceremonies, customs and practices or even by their very presence in the neighbourhood; that they obstructed the Muslims' use of the mosque; that they sold wine openly; that they had settled in the neighbourhood relatively recently and were in the process of altering the existing balance, especially by outnumbering the Muslims. These were also discussed in *fetvā*s by Ebū 's-Suʿūd Efendi as early as the mid-sixteenth century, which sanctioned expulsion of non-Muslims from 'Muslim *maḥalle*s' on the above grounds.[80]

The situation in the *maḥalle* of the *Rotunda* looks even more complicated against the backdrop of earlier developments in the city. Several documents from the Sofia *sicill*s prompt that attempts at a spatial separation of the two main faiths in Sofia date from before the dramatic collision of 1688/89.[81] As early as 1095 h/1684, we see members of the *Varoş* leadership seek support from the *şerīʿat*-court in order to force the *Varoş reʿāyā* who had settled in Muslim *maḥalle*s pay their taxes together with the *Varoş ḫāne*s.[82] This problem seems to have been resolved through the 'offenders' agreeing to pay a fine. In return they were al-

80 The Empire-wide dimensions of this trend will be the subject of a special study. Cf. my preliminary discussion and one specific case study from Crete in Rossitsa Gradeva, "Orthodox Christians and Ottoman Authority in late-seventeenth-century Crete", in: Antonis Anastasopoulos (ed.), *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete 1645–1840*, Rethymno: Crete University Press, 2008, 177–201, 177–93, and relevant bibliography. Other cases are discussed by Marc Baer, "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul", in: *IJMES* 36 (2004), 159–81; Светлана Иванова, "Видинският Варош и канун-и серхад (към отношенията между християни и мюсюлмани на османската военна границапрез първата половина на XVIII в.)" (forthcoming).

81 The documents described below and others of similar content are discussed at length in Ivanova, "Varoş", and in ead., "Видинският Варош", passim.

82 НБКМ, Ор. Отд., S 149, fol. 40a, doc. IV, of Ẕī 'l-ḥicce 1095 h/ November–December 1684.

lowed to stay where they had chosen to live.[83] How this cohabitation squared with the rigid application of regulations is once again left to our conjecture.

The Church-Mosque in the Thought World of Sofians

Along with *St Sophia*, the *Rotunda* occupied significant space in the thought world of Sofian citizens—Muslims and Christians alike. The memory of the building's 'Christian past' lived on through the Ottoman period. The Ottoman sources, as well as the random references to it in non-local sources, confirm the fact that it was clearly known as a former church that had been "restored" to Muslims on Sultan Bāyezīd Velī's order. Muslims, and obviously the Christians too, kept the memory that in olden times it had been an 'important church' (Evliyā Çelebi), but also that it dated back to the time of Jesus Christ ("hazret-i İsa aleyhü es-selâm zaman-i saadetlerinden beri bina olunmak üzere olduğunu haber verildi").[84] Though not true, its alleged age and connection with Jesus made it so precious for the two communities and an object of contest not only for its physical possession, but also in either one's world of thought. It is not surprising that the Ottomans exerted substantial efforts to effectively appropriate the building and its surrounding space. The Christians responded in turn by connecting it to miracles that were supposed to prove their ultimate ideological superiority. Thus, they related it to the martyrdom of one of the local neo-martyrs, St George the New of Sofia (or of Kratovo, where he was born).[85] Even into the late nineteenth century, contemporaries relate that every year on the day of

83 НБКМ, Ор. Отд., S 4, fol. 2a, doc. I, December 1708.

84 BOA-Istanbul, C.EV, 10602, fol. 3.

85 On him cf. "Мъчение на Георги Нови Софийски от поп Пейо", in: Клементина Иванова (ed.), *Стара българска литература*, vol. 4: *Житиеписни творби*, София: Български писател, 1986, 291–308; Костадинка Паскалева, "Свети Георги Софийски (Опит за идентификация на тримата софийски мъченици)", in: *Годишник на Софийския университет "Св. Климент Охридски"* 91,10 (2002), 209–40.

his martyrdom, one could see the young martyr's blood appear on the wall of the former Metropolitan church, in commemoration of his passage by the *Rotunda* on the way from the *şerīʿat*-court to the stake near *St Sophia* (which had also been converted into a mosque).[86] People further believed that at night they heard "the bellow of a beast such as of a young buffalo calf (*malak*)".[87]

It is not quite clear how this duel evolved over time, especially during the eighteenth century. What we know for sure, though, is that Muslims kept the building, but lost the contest for the space around it; the Christians, who initially dominated the neighbourhood, were also gradually dislodged from the surrounding space, whilst Jews became the ultimate winners. In 1878, this area was in the centre of the Jewish quarter.[88] Until then for the Christians remained the thought world, in which they claimed dominance.

At the beginning of the twentieth century, the *Rotunda* housed a small casket with the relics of St George the New who perished in 1515.[89] Today, the Bulgarian Church claims that by the *Rotunda*, in a recently discovered empty grave by the altar space's northern wall another of the Sofian neo-martyrs, St George of Sofia the Newest, was interred in 1534, and that the funeral was carried out by Yeremiah, the then Sofian Metropolitan. Forty days later, his mother supposedly passed away and was buried at her son's feet. The website of the Synod of the Bulgarian Patriarchate claims that Muslims allowed Christians to visit and

86 Иречек, *Пътувания по България*, 71; Александра Монеджикова, *София през вековете*, София: Факел, 1946, 59.

87 Иречек, *Пътувания по България*, 71. Unlike *St Sophia/Siyavuş Paşa Mosque* (also in Sofia), these miracles appear only in Christian sources from the nineteenth century. On the legends associated with St Sophia, some of which were related by Muslims, cf. Gradeva, "The Church in the Life of Sofia Citizens", 68f. For more on the "arrested urban transferences" cf. Frederick Hasluck & Margaret Hasluck (eds.), *Christianity and Islam under the Sultans*, vol. 1, Oxford: Clarendon Press, 1929, 20–31.

88 Иречек, *Пътувания по България*, 70.

89 Ibid., 70f.; Анастас Иширков, *Град София през XVII век*, (Материали за историята на София; 3), София: Придворна печатница, 1912, 21; Филов, *Софийската църква*, 371.

venerate the martyr's grave in Ottoman times. This is why the place is marked by a cross and a commemorative plate today.[90]



Fig. 4: The alleged grave of Neo-Martyr St George of Sofia the Newest

90 *http://www.bg-patriarshia.bg/news.php?id=174740; http://dveri.bg/33uq6; http://dveri.bg/33uqx* (23rd July 2015). This hypothesis, although supported by religious ceremonies on the day of his martyrdom, is only maintained by historians not further named by the websites in question.



Fig. 5: The Rotunda between Gül Cāmiʿi and its restoration as St George in the late nineteenth century

After 1878, the minaret of *Gül Cāmiʿi* was quickly dismantled, though we do not know exactly when and under what circumstances. The building was used for a number of secular purposes—as a store room, as the seat of a patriotic gymnastic society, as well as the temporary mausoleum of Prince Alexander of Battenberg, the first ruler of the Principality of Bulgaria. In 1915, the church was cleared of additional structures and of any remnants from the Ottoman period. It was then re-consecrated as a church and has—with some interruptions under communist rule—retained this function up until today.[91]

91 Kirin, *The Rotunda*, 67.

Bibliography

Primary Sources

370 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Rum-ili Defteri (937/1530). Vol. 1. Ankara: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2001.

Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bagdat 305 Yazmasının Transkripsiyonu*. Seyit A. Kahraman & Yucel Dağlı (eds.). Vols. 3 & 8. Istanbul: YKY, 1999.

Герлах, Стефан. *Дневник на едно пътуване до Османската порта в Цариград*. Мария Киселинчева (trans. and com.). София: Издателство на ОФ, 1976

Григорович, Виктор. *Очерк за пътешествие по Европейска Турция*. Емил Георгиев (ed. and introduction). София: Издателство на БАН, 1978.

Владислав Граматик: "Разказ за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир". In: Клементина Иванова (ed.). *Стара българска литература*. Vol. 4: *Житиеписни творби*. София: Български писател, 1986.

Secondary Literature

Ангелов, Димитър. "София през Второто българско царство (1185–1396)". In: Петър Динеков, Димитър Ангелов & Христо Христов (eds.). *София през вековете*. Vol. 1: *Древност, Средновековие, Възраждане*. София: БАН, 1989.

Ambraseys, Nicolas. *Earthquakes in the Mediterranean and Middle East: A Multidisciplinary Study of Seismicity up to 1900*. Athens & Cambridge: Academy of Athens and Cambridge University Press, 2009.

Авдев, Стоян. *Разрушителните исторически земетресения в София*. София: Бесике, 2007.

Ayverdi, Ekrem H. *Avrupa'da Osmanlı Mimarı Eserleri*. Vol. 4: *Bulgaristan, Yunanistan, Arnavutluk*. Istanbul: Fetih Cemiyeti, 1982.

Baer, Marc. "The Great Fire of 1660 and the Islamization of Christian and Jewish Space in Istanbul". In: *IJEMS* 36,2 (2004). 159–81.

Barnard, Leslie. *The Council of Serdica 343 A.D*. Sofia: Synodal Publishing House, 1983.

Богданов, Иван. *Български твърдини*. София: Народна просвета, 1971.

Cvetkova, Bistra. *La bataille mémorable des peuples: Le sud-est européen et la conquête ottomane fin XIV^e–première moitié du XV^e siècle*. Sofia: Sofia Press, 1971.

——. "София през XV–XVIII век". In: Петър Динеков, Димитър Ангелов & Христо Христов (eds.). *София през вековете*. Vol. 1: *Древност, Средновековие, Възраждане*. София: БАН, 1989.

——. *Хайдутството в българските земи през 15/18 век*. Vol. 1. София: Наука и изкуство, 1971.

Esmer, Tolga. *A Culture of Rebellion: Networks of Violence and Competing Discourses of Justice in the Ottoman Empire, 1790–1808*. Chicago: University of Chicago-Illinois, 2009. [Unpubl. PhD].

Филов, Богдан. *Софийската църква "Св. София"*. *Софийската църква "Св. Георги"*. София: Изток-Запад, 2004 [Repr. 1913].

Galabov, Galab & Herbert Duda (eds.). *Die Protokollbücher des Kadiamtes Sofia*. (Südosteuropäische Arbeiten; 55). München: R. Oldenbourg, 1960.

Genç, Nevin. *XVI. Yüzyıl Sofya Mufassal Tahrir Defteri'nde Sofya Kazası*. (Anadolu Üniversitesi Yayınları; 263; Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları; 13). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1988.

Gradeva, Rossitsa [Градева, Росица]. "За съдбата на софийската църква 'Св. Георги' – Ротонда под османска власт". In: Стефка Първева & Олга Тодорова (eds.). *Сборник в памет на проф. Елена Грозданова* (forthcoming).

——. "Late Antique Church Buildings in Ottoman Sofia, Fifteenth to Beginning of Nineteenth Century". In: Maximilian Hartmuth (ed.). *Christian Art under Muslim Rule* (forthcoming).

——. "Софийската катедрална църква, XV-началото на XIX век". In: Юра Константинова, Александър Костов, Екатерина Никова et al. (eds.). *Балканите: Модернизация, идентичности, идеи: Сборник в чест на проф. Надя Данова*. София: ИБЦТ, 2011. 567–86.

——. "The Church in the Life of Sofia Citizens, 15th to 18th Century (Preliminary Notes)". In: Galia Valtchinova (ed.). *Religion and Boundaries: Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. Istanbul: Isis, 2010. 47–79.

——. "Orthodox Christians and Ottoman Authority in Late-Seventeenth-Century Crete". In: Antonis Anasta99sopoulos (ed.). *The Eastern Mediterranean under Ottoman Rule: Crete 1645–1840*. Rethymno: Crete University Press, 2008. 177–201.

Gradeva, Rossitsa & Svetlana Ivanova. "Researching the Past and Present of Muslim Culture in Bulgaria: the 'Popular' and 'High' Layers". In: *Islam and Christian-Muslim Relations* 12,3 (2001). 317–37.

Hammer, Joseph de. *Histoire de l'Empire ottoman depuis son origine jusqu'à nos jours*. 2nd ed. 18 vols. Vol. 12. Istanbul: Isis, 2000.

Hasluck, Frederick & Margaret Hasluck (eds.). *Christianity and Islam under the Sultans*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1929.

Imber, Colin. *The Ottoman Empire 1300–1481*. Istanbul: Isis, 1990.

——. *The Crusade of Varna, 1443–45*. (Crusade Texts in Translation; 14). Aldershot: Ashgate, 2006.

Inalcik, Halil. "The India Trade". In: Halil Inalcik & Donald Quataert (eds.). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire 1300–1914*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 315–63.

İnalcık, Halil; Evgeni Radushev & Uğur Altuğ. *1445 Tarihli Paşa Livası İcmal Defteri: Metin*. Ankara: TTK, 2013.

Иречек, Константин. *Пътувания по България*. София: Наука и изкуство, ^{2}1974.

Иширков, Анастас. *Град София през XVII век*. (Материали за историята на София; 3). София: Придворна печатница, 1912.

Иванов, Йордан. *Български старини из Македония*. София: Наука и изкуство, 1970.

Иванова, Джени. "'А царят нареди нефириам срещу него да се бие…'" (Османската историопис и една българска приписка за действията на султанската власт срещу Йеген Осман паша през 1688–1689 г.)". In: Драгомир Драганов & Тодор Попнеделев (eds.). *Collegium Historicum*. Vol. 2. София: Университетско издателство "Св. Климент Охридски", 2012. 390–9.

Ivanonva, Svetlana [Иванова, Светлана]. "Видинският Варош и канун-и серхад (към отношенията между християни и мюсюлмани на османската военна границапрез първата половина на XVIII в.)" (forthcoming).

——. "Varoş: The Elites of the Reaya in the Towns of Rumeli, Seventeenth-Eighteenth Centuries". In: Antonis Anastasopoulos (ed.). *Provincial Elites in the Ottoman Empire*. Rethymno: Crete University Press, 2005. 201–46.

——. "Introduction". In: Evgeni Radushev, Svetlana Ivanova & Rumen Kovachev (eds.). *Inventory of Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library. Part 1: Registers*. Sofia: IMIR-NBKM-IRCICA, 2003. 11–55.

——. "Glossary of Terms". In: Evgeni Radushev, Svetlana Ivanova & Rumen Kovachev (eds.). *Inventory of Ottoman Turkish Documents about Waqf Preserved in the Oriental Department at the St St Cyril and Methodius National Library. Part 1: Registers*. Sofia: IMIR-NBKM-IRCICA, 2003. 308–44.

Катић, Срђан. *Јеген Осман-паша*. Београд: Colorgrafx, 2001.

Keskioğlu, Osman. "Bulgaristan'da Bazı Türk Abideleri ve Vakıf Eserleri." In: *Vakıflar Dergisi* 8 (1969). 309–22.

Kiel, Machiel. *Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period*. Maastricht: Van Gorcum, 1985.

——. "Notes on the History of Some Turkish Monuments in Thessaloniki and Their Founders". In: *Balkan Studies* 11 (1970). 123–48.

Kirin, Asen. *The Rotunda of St. George and Late Antique Serdica: from Imperial Palace to Episcopal Complex*. Princeton University: Princeton University, 2000. [unpubl. PhD].

Красовска-Райнова, Люба. "Най-ранната стенопис в Ротондата 'Св. Георги' в София". In: *Музеи и паметници на културата* 13.4. (1973).

Милтенова, Анисава (ed.). *Стара българска литература*. 7 vols. Vol. 5: *Естествознание*. София: Издателство на ОФ, 1984.

Монеджикова, Александра. *София през вековете*. София: Факел, 1946.

Паскалева, Костадинка. "Свети Георги Софийски (Опит за идентификация на тримата софийски мъченици)". In: *Годишник на Софийския университет "Св. Климент Охридски"* 91,10 (2002). 209–40.

Първев, Иван. *Балканите между две империи: Хабсбургската монархия и Османската държава (1683–1739)*. София: Университетско издателство "Св. Климент Охридски", 1997.

Stančeva, Magdalina. "Nouvelles données sur la conquête de Sofia par les turcs ottomans". In: *Byzantinobulgarica* 6 (1978). 357–62.

Станчева, Магдалина. *София от древността до нови времена*. София: s.n., 1999.

Stavrides, Theoharis. *The Sultan of Vezirs: The Life and Times of the Ottoman Grand Vezir Mahmud Pasha Angelovic (1453–1474)*. (The Ottoman Empire and its Heritage; 24). Leiden, Boston & Köln: E.J. Brill, 2001.

Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmani*. 6 vols. Vol. 4. Istanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

Венедиков, Иван & Тодор Петров. "Църквата 'Св. Георги' в София". In: Тодор Герасимов (ed.). *Сердика: Археологически материали и проучвания*. 2 vols. Vol. 1. София: Издателство на БАН, 1964. 77–107.

Zachariadou, Elizabeth. "The First Serbian Campaigns of Mehemmed II (1454, 1455)". In: ead. *Romania and the Turks (c.1300–c.1500)*. (Variorum Collected Studies Series; 211). London: Variorum Reprints, 1985. 837–40.

Taʿlīḳ-Drucke in Būlāḳ und Istanbul
Zum kalligraphischen Anspruch von Typendruck und Lithographie

Tobias Heinzelmann

Michael Ursinus – meinen späteren Doktorvater – lernte ich ganz zu Beginn meines Studiums an der Universität Freiburg i. Br. kennen. Aus dieser Anfangsphase meines Studiums ist mir insbesondere die „Einführung in die Osmanische Paläographie" in lebendiger Erinnerung, welche ich im Jahr 1991 bei ihm besuchte, kurz bevor er dem Ruf nach Heidelberg folgte. Es ist also naheliegend, dass sich mein Beitrag den Tücken des Türkischen in arabischer Schrift widmet.

Der Übergang von einer handschriftlichen zu einer zunehmend vom Buchdruck geprägten Buchkultur im Osmanischen Reich ist in letzter Zeit in verstärktem Maß Gegenstand der Forschung. Dabei wird auch zunehmend hinterfragt, inwieweit es sich bei der Einführung des Buch-

drucks mit arabischen Lettern um ein revolutionäres Ereignis handelte.[1] Der Medienwandel von der Handschrift zum Druck zog sich im Osmanischen Reich über einen Zeitraum von hundert bis hundertfünfzig Jahren hin. Neben der Publikation durch den Buchdruck gab es weiterhin die Verbreitung von Texten durch handschriftliches Kopieren. Eine Besonderheit stellt im Osmanischen Reich außerdem das Nebeneinander von Typendruck und Lithographie dar. Im Gegensatz zum Typendruck wurde die Drucktechnik der Lithographie kurze Zeit nach ihrer Entwicklung von osmanischen Druckern adaptiert. Der Anteil lithographischer Drucke an der Buchproduktion war beträchtlich. Diese neue Drucktechnik erlaubte die Vervielfältigung einer handschriftlich erstellten Vorlage. Auch Randglossen oder interlineare Glossen können in einem lithographischen Druck problemlos wie in einer Handschrift gestaltet werden.

Studien liegen sowohl zum Typendruck als auch zum lithographischen Druck vor; hinsichtlich der Frage, in welchem Verhältnis diese beiden Drucktechniken zueinander standen, gibt es noch Forschungsbedarf.[2] Hierbei stehen zwei Themen im Vordergrund – der ökonomische Aspekt bei der Publikation (die geringere Anfangsinvestition bei einer lithographischen Druckerei) und der graphische Aspekt (eine graphische Gestaltung, welche näher an der handschriftlichen Tradition

1 Cf. Christoph K. Neumann, „Buch- und Zeitungsdruck auf Türkisch, 18.–20. Jahrhundert", in: Eva Hanebutt-Benz, Dagmar Glaß & Geoffrey Roper (eds.), *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution, eine interkulturelle Begegnung: Katalog und Begleitband zur Ausstellung*, Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002, 232; Orlin Sabev, „Waiting for Godot: The Formation of Ottoman Print Culture", in: Geoffrey Roper (ed.), *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East: Papers from the Third Symposium on the History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East, University of Leipzig, September 2008*, Leiden & Boston: E.J. Brill, 2014, 101–20.

2 Zum Typendruck cf. u.a. Orlin Sabev (Orhan Salih), „The First Ottoman Turkish Printing Enterprise: Failure or Success?", in: Dana Sajdi (ed.), *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, London & New York: Tauris, 2007, 63–89; id., „In Search of Lost Time: How 'Late' was the Introduction of Ottoman-Turkish Printing?", in: Barbara Schmidt-Haberkamp (ed.), *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert – Europe and Turkey in the 18th Century*, Göttingen: V&R Unipress, 2011, 447–56; Kemal Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne: Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi (1776–1826)*, Istanbul: Eren Kitap, 1995. Zu den Anfängen des lithographischen Buchdrucks im Osmanischen Reich cf. Selim Nüzhet Gerçek, *Türk Taş Basmacılığı*, Istanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1939.

ist).[3] Dieser zweite Aspekt ist Gegenstand meines Beitrags. Anhand eines Schriftduktus, welcher für den Typendruck eine besondere Herausforderung darstellt, wird untersucht, wie graphische Besonderheiten einer kalligraphischen Tradition bei der Entwicklung der Typen umgesetzt wurden. Außerdem wird zu analysieren sein, ob es umgekehrt einen Einfluss der Typendrucke auf die graphische Gestaltung von lithographischen Drucken gab.

Der Duktus *taʿlīḳ* – ‚der hängende' – gehört zum klassischen Repertoire der Kalligraphie.[4] Wie der Name besagt, werden die einzelnen Wörter nicht auf einer horizontalen Linie geschrieben, sondern nach links abfallend. Ein Wort kann jeweils bereits oberhalb des vorausgehenden beginnen und fällt wiederum nach links ab. Dies ist für den lithographischen Druck keine Schwierigkeit, stellt für den Typensatz aber eine Herausforderung dar. Carl Faulmann zeigt dies in seinem 1880 erschienenen *Buch der Schrift* sehr anschaulich (Abbildung 1).[5] Laut Kut bestand ein *taʿlīḳ*-Satz aus 1600–2200 Typen.[6] Es fällt darum auf, dass zwischen 1823 und 1848 in Istanbul und Kairo fünf verschiedene *taʿlīḳ*-Typensätze entwickelt wurden – zwei in Kairo/Būlāḳ und drei in Istanbul. Mit den sehr anspruchsvollen *taʿlīḳ*-Typensätzen wurde also in einer Zeit experimentiert, in der sich im Osmanischen Reich auch die Lithographie als Drucktechnik etablierte. Angesichts der lithographischen Konkurrenz drängt sich die Frage auf, inwiefern die Typensätze die ästhetischen Ansprüche der osmanischen Nutzer befriedigen konnten.

In den Quellen und in der Sekundärliteratur wird der *taʿlīḳ*-Duktus oft mit bestimmten Textformen – meist Dichtung – in Verbindung gebracht. Der *taʿlīḳ*-Duktus wurde auch von den *ʿulemāʾ* für

3 Neumann, „Buch- und Zeitungsdruck", 235.

4 Die von den Osmanen als *taʿlīḳ* bezeichnete Schrift wird im Iran als *nastaʿlīḳ* bezeichnet. Zu den Termini im Iran einerseits und im osmanisch-türkischen Kontext andererseits cf. Uğur Derman, *Siegel des Sultans: Osmanische Kalligrafie aus dem Sakıp Sabancı Museum, Istanbul, 3. Februar bis 8. April 2001*, Berlin & New York: Guggenheim Publications, 2001, 17f.

5 Carl Faulmann, *Das Buch der Schrift – Enthaltend die Schriftzeichen und Alphabete aller Zeiten und aller Völker des Erdkreises*, Wien: Kaiserlich-Königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1880, 108–11.

6 Turgut Kut, „Matbaa – Matbaa Hurufatı", in: *TDVİA*, vol. 28, 111–3.

Rechtsdokumente und die Abschrift gelehrter Traktate verwendet. Von einer eindeutigen und ausschließlichen Verbindung zwischen Textform und Schriftduktus kann in der osmanischen Buchkultur grundsätzlich nicht die Rede sein.[7]

Die handschriftliche Buchkultur war sowohl bei den Inkunabeln des 15. und frühen 16. Jahrhunderts Vorbild für den Typendruck, als auch in den ersten Druckereien des Osmanischen Reiches, welche Texte in arabischer Schrift druckten. In Nürnberg wurde noch zu einem recht späten Zeitpunkt für eine luxuriöse Druckausgabe wie den *Theuerdank* eine große Varianz von Typen – Einzelbuchstaben und Ligaturen – entworfen, welche sich sehr stark an einer handschriftlichen Vervielfältigung orientierten.[8] In den Drucken Müteferriḳas wurden in recht kurzer Zeit verschiedene Schritte der Handschriftenproduktion vom Drucker adaptiert. Das lässt sich etwa anhand der Illuminationen zeigen. Zunächst übernahm der Drucker lediglich die Aufgabe des Kopisten, der die Vervielfältigung des Texts übernahm. Wurde eine Illumination gewünscht, so musste diese in Handarbeit angefertigt wurden. Die späteren Drucke Müteferriḳas enthielten hingegen schon eine Grundausstattung an gedruckten Illuminationen – vor allem die *serlevḥa* – welche bei Bedarf von Hand aufgewertet werden konnten.[9]

7 Uğur Derman, „Yazı San'atının Eski Matbaacılığımıza Akisler", in: Türk Kütüphaneciler Derneği (ed.), *Bildiriler – Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı 10–11 Aralık 1979*, Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, s.a., 97–118; zur Anwendung des *ta'līḳ* in der Dīvān-Literatur und in Rechtsdokumenten (*fetvā* und *ḥüccet*) cf. ibid., 98; Eleazar Birnbaum, „An Ottoman Printing Puzzle: The *Ḥilye-i Khāqānī* of 1264/1848", in: C. E. Bosworth et al. (eds.), *The Islamic World from Classical to Modern Times – Essays in Honor of Bernhard Lewis*, Princeton: Darwin Press, 1989, 433–49, zur Nutzung des *ta'līḳ* cf. 433. Beydilli, *Türk Bilim ve Matbaacılık*, 259.

8 Stephan Füssel, *Kaiser Maximilian und die Medien seiner Zeit: Der Theuerdank von 1517, eine kulturhistorische Einführung*, Köln: Taschen, 2003. Zum Thema vor allem das Kapitel „Die Theuerdanktype und ihre Vorbilder", 48–55.

9 Yasemin Gencer, „İbrahim Müteferrika and the Age of the Printed Manuscript", in: Christiane Gruber (ed.), *Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collection*, Bloomington: Indiana University Press, 2010, 154–93. Diese Aufwertung durch Illumination von Hand fand auch im 19. Jahrhundert statt. Aufwändige Beispiele befinden sich in der Yıldız-Sammlung (İÜ Nadir Eserler), cf. etwa illuminierte Drucke von Yazıcıoğlı Muḥammeds *Muḥammedīye*, İÜ Nadir Eserler M 84958 und M 84959.

Andererseits enthält das Korpus der von mir untersuchten Drucke Hinweise darauf, dass ab einem bestimmten Zeitpunkt lithographische Drucke sich hinsichtlich der graphischen Gestaltung an Typendrucken orientieren. Damit ließe sich auch eine umgekehrte Entwicklung belegen; die Typendrucke werden zu einem Vorbild für eine Drucktechnik, welche handschriftlich erstellte Vorlagen vervielfältigt. Eine vergleichbare Entwicklung ist für die jüdische Buchkultur in Europa belegt. Im 18. Jahrhundert wurden die hebräischen Typen der Druckereien von Amsterdam zu Vorbildern. Verschiedene jüdische Drucker in Europa verweisen auf Titelblättern explizit darauf, dass sie „mit den Typen aus Amsterdam" (*be-otijjot Amsterdam*) druckten, und es existieren auch Handschriften, welche den Hinweis übernehmen, dass die „Amsterdamer Typen" verwendet wurden.[10]

Im meinem Beitrag werde ich die Verwendung des *taʿlīḳ*-Duktus im Typendruck und in der Lithographie in drei Schritten analysieren: Im ersten Abschnitt werden die verschiedenen Typen beschrieben und verglichen. Außerdem werden, sofern vorhanden, die Informationen der Kolophone über den Entstehungskontext ausgewertet. Gerade in den stark durch Experimente geprägten Jahren zwischen 1823 und 1848 finden sich zum Teil ausführliche Beschreibungen in den Kolophonen.[11] Dem liegt die Frage zugrunde, welche Intention hinter den zahlreichen Entwürfen von *taʿlīḳ*-Typen stand. Im zweiten Schritt werde ich erörtern, wie oft die jeweiligen *taʿlīḳ*-Typen zum Einsatz kamen. Abschließend wird untersucht, wie es kommt, dass von diesen Typendru-

10 Ich danke Emile Schrijver für diesen Hinweis. Cf. Emile Schrijver, Falk Wiesemann et al., *Schöne Seiten: Jüdische Schriftkultur aus der Braginsky Collection*, Zürich: Scheidegger und Spiess, 2011, 40f. & 160f. (Lettern aus Amsterdam); 76f. (Illustration nach Vorbild des Drucks aus Amsterdam).

11 Dies ist – zusätzlich zu den im Folgenden besprochenen Fällen – auch bei lithographischen Drucken anzutreffen. Dokumentation und Selbstrepräsentation fallen in diesen Kolophonen zusammen. Dies zeigt beispielsweise ein Druck von Yazıcıoğlıs berühmtem religiösem Traktat *Risāle-i Muḥammedīye*, der noch in die Pionierzeit des lithographischen Drucks fällt. Ein gewisser Hauptmann (*aġa-yi yemīn*) Süleymān druckte dieses 1258 h (1842/43) in der Druckerei des *serʿasker* und weist darauf hin, dass er sich „die Kunst der Lithographie autodidaktisch beigebracht habe" (*liṯoġrafya yaʿnī ṭaş baṣması ṣanʿatını bilā ustaḏ ḳuvveden fiʿle çıḳarub*). Yazıcıoğlı Muḥammed, *Risāle-i Muḥammedīye*, Istanbul: s.n., 1258 h [1842/43], 444–7.

cken lithographische Nachdrucke angefertigt wurden, welche hinsichtlich der graphischen Aspekte unterschiedlich mit der Vorlage umgingen.

Meine Untersuchung stützt sich hauptsächlich auf einen Schrank mit circa 3,5 Regalmetern an Drucken türkischer *Dīvān*-Literatur, welcher sich jahrelang in meinem Büro in Zürich befunden hatte und nun gerade katalogisiert wird. Die Sammlung war in den 1980er-Jahren vom Orientalischen Seminar der Universität Zürich (heute Asien-Orient-Institut) erworben worden. Sie war der Ausgangspunkt für mein Interesse am Verhältnis von Typendruck und Lithographie im Osmanischen Reich. Von diesem Korpus ausgehend habe ich gezielt nach *taʿlīḳ*-Typendrucken und lithographischen Nachdrucken recherchiert.

A. Die Typensätze

Einen hilfreichen Überblick über die Istanbuler *taʿlīḳ*-Typensätze geben die Beiträge von Derman und Kut.[12] Die beiden Autoren recherchieren vor allem den Entstehungskontext dieser Typensätze. Deren Anwendung und das Verhältnis zur Lithographie werden aber nicht thematisiert. Beydilli wertet in seiner Monographie zur Mühendisḫāne-Druckerei Archivdokumente zur deren Experimenten mit *taʿlīḳ*-Typen aus. Aufschlussreich ist ein Artikel von Birnbaum, der sich einem einzigen Druck mit *taʿlīḳ*-Typen im Detail widmet; Birnbaum untersucht die unterschiedlichen Varianten des Drucks der *Ḥilye-i Ḫāḳānī* vom 7. Ṣafar 1264 h (14. Januar 1848), auf welchen unten noch genauer einzugehen sein wird. Die *taʿlīḳ*-Typen (arab. *fārsī*) der Druckerei in Būlāḳ sind bislang kaum aufgearbeitet.[13]

12 Derman, „Yazı San'atının Eski Matbaacılığımıza Akisler"; Kut, „Matbaa – Matbaa Hurufatı".

13 Ḫālid ʿAzab & Aḥmad Manṣūr, *Maṭbaʿat Būlāq*, Alexandria (Ägypten): Maktabat al-Iskandariyya, 2005, 78, gehen kurz auf die Entwicklung neuer Typen 1872–1873 ein, erwähnen den *taʿlīḳ*-Duktus/*fārsī*-Duktus nur kurz. Die früheren Versionen werden nicht erwähnt.

Der taʿlīḳ-Typensatz Istanbul 1239 h

Im Jahr 1239 h (1823/24) wurde in der Staatsdruckerei in Istanbul ein Buch namens *Mirʾāt el-ʿĀlem* mit neu entworfenen *taʿlīḳ*-Typen gedruckt (Abbildung 2).[14] Der Kolophon ist knapp und gibt keine genaueren Informationen zum Entstehungskontext. Es ist darum auch nicht auszuschließen, dass die Typen bereits für einen früheren Druck zum Einsatz gekommen waren. Allerdings kommt auch Beydilli zu dem Schluss, dass es sich um den ersten Druck mit den neuen Typen handelt.[15] Das Werk ist eine türkische Übersetzung des astronomischen Traktats *ar-Risāla al-Fatḥīya fī ʿIlm al-Hayʾa* von ʿAlī Ḳuşcı (st. 1474), der als Gelehrter sowohl in Samarkand als auch in Istanbul wirkte.[16] Die Staatsdruckerei hatte die neuen Typen also zum Druck eines wissenschaftlichen Texts gewählt.

Beydilli zeigt, dass bereits 1814 der Armenier ʿAraboġlu Boġos und seine Söhne den Auftrag bekommen hatte, *taʿlīḳ*-Typen zu gießen.[17] In den von ihm ausgewerteten Dokumenten ist auch explizit davon die Rede, dass diese speziell für den Satz von Dichtung oder zur Hervorhebung von Glossen geplant waren. Die Frage, warum neue Typen erst 1823 zum Einsatz kamen, bleibt vorerst unbeantwortet.

In Beydillis Quellentexten ist stets von einem *taʿlīḳ*-Typensatz die Rede. Ein Blick auf den Typensatz von 1239 h zeigt allerdings, dass diese Bezeichnung nicht unproblematisch ist. Der Duktus hat durchaus eine hängende Tendenz, auch ahmt er – im Vergleich mit den sonst gebräuchlichen Typen – die Schrift mit einer breiteren Feder nach. Die Buchstaben *dāl* oder *rāʾ* geben das Aufheben der Feder wieder, wie es für das *taʿlīḳ* charakteristisch ist; sie wirken dabei aber recht unbeholfen. Auch andere Charakteristika erinnern an einen Schreiber, welcher die Rohrfeder nicht fest im Griff hat – die oft variierende Strichbreite, die zu stark abgewinkelten Buchstabenverbindungen oder die fehlende Paralle-

14 ʿAlī Ḳuşcı, *Mirʾāt el-ʿĀlem*, Istanbul: Dār eṭ-Ṭıbāʿat el-ʿĀmire, 1239 h [1823/24]. Cf. etwa das Exemplar Staatsbibliothek München A. or. 5990 *https://www.bsb-muenchen.de/*.

15 Beydili, *Türk Bilim ve Matbaacılık*, 259; Kut, „Matbaa – Matbaa Hurufatı“, 112.

16 Zu Werk und Autor cf. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, 2 vols. & 3 suppl. vols, vol. 2, Leiden: E.J. Brill, 1937–1943, 234–6.

17 Beydili, *Türk Bilim ve Matbaacılık*, 259, 321 & 487.

lität der Vertikalen, etwa bei den Buchstaben *elif*, *kef* und *lām*. Darüber hinaus sind die Abstände zwischen den Wörtern oder die Abstände von nicht verbundenen Buchstaben innerhalb eines Wortes sehr unregelmäßig – meist zu eng. Auffällig ist auch, dass Typen für Ligaturen entworfen wurden, welche im *taʿlīḳ* nicht erlaubt sind. Beispielsweise wird der Buchstabe *dāl* nach links verbunden – etwa in den Ligaturen *dāl-he* oder *dāl-nūn* (vgl. Abbildung 2). Diese Ligaturen sind für die zeitgenössische Kanzleischrift *rıḳʿa* typisch. Eine eindeutige und überzeugende Klassifizierung innerhalb der Duktus der klassischen osmanischen Kalligraphie ist darum nicht möglich. Der Typensatz von 1239 h hat etwas Experimentelles; es ist zweifelhaft, ob er die Zeitgenossen überzeugen konnte.

2. Der taʿlīḳ-Typensatz Būlāḳ 1252 h

Ab 1252 h (1836) wurden in Kairo, in der Druckerei in Būlāḳ, zahlreiche Bücher mit einem *taʿlīḳ*-Typensatz hergestellt (Abbildung 3). Der früheste mir bekannte Druck mit diesen Lettern ist der *Dīvān-i Rāġıb*, welcher im Kolophon auf Muḥarrem 1252 h (April/Mai 1836) datiert ist. Im Gegensatz zu den drei im Folgenden besprochenen Typensätzen existiert kein Druck mit einem ausführlichen Kolophon zum Entstehungskontext. Die erste Verwendung des neuen Typensatzes kann darum nur mit Vorbehalt in den Muḥarrem 1252 h datiert werden.

Mit dem *Dīvān* des dichtenden Staatsmannes Rāġıb Paşa (st. 1763) war für den Druck mit *taʿlīḳ*-Typen ein Text in gebundener Sprache gewählt worden. Bei der Nutzung des ersten Būlāḳer *taʿlīḳ*-Typensatzes etablierte sich – wie in Abschnitt B noch genauer gezeigt – offensichtlich eine Verknüpfung von Textform und Duktus.

Den Typen von 1252 h gelingt es durchaus den ‚hängenden' Charakter des *taʿlīḳ* wiederzugeben. Die einzelnen Typen lagen, wie Faulmann erläutert, auf verschiedenen Linien vor. Es finden sich immer wieder auch Textstellen, an denen ein Folgewort bereits oberhalb des vorausgehenden beginnt. Mögliche Kritikpunkte sind einerseits die Form einiger Typen und andererseits die Verbindung der Typen: Es sind wiederum die Buchstaben *dāl*, *rāʾ* und *vāv*, welche recht stumpf auslaufen und so das Aufheben der Rohrfeder nicht überzeugend wie-

dergeben. Ein generelles Problem ist nach wie vor die Verbindung der Typen, meist ist ein Zwischenraum schon auf den ersten Blick zu sehen; oft stimmt auch der Winkel nicht, in welchem die Typen aufeinander treffen. Beim zeitgenössischen *nesiḫ* in Būlāḳ und Istanbul ist hingegen diese grundsätzliche Schwierigkeit des kursiven Charakters der arabischen Schrift deutlich besser gelöst. Die *taʿlīḳ*-Typen von 1252 h haben also noch einige Schwächen.

3. Der taʿlīḳ-Typensatz Istanbul 1258 h

Sechs Jahre später entstand in Istanbul ein *taʿlīḳ*-Typensatz, der für den Druck des katechetischen Traktats *Risāle-i İʿtiḳādīye* von Ḳaṣṣābbaşızāde İbrāhīm Efendi verwendet wurde. Der Entstehungskontext wird in diesem Fall im Kolophon erläutert (Abbildung 5).[18] Es wird darauf hingewiesen, dass es sich um das erste Werk handelt, welches mit diesen neuen Typen gesetzt und gedruckt wurde. Dem Kolophon ist außerdem zu entnehmen, dass auf Initiative von Sultan ʿAbdülmecīd einer der großen Kalligraphen der Zeit, Yesārīzāde Muṣṭafā ʿİzzet Efendi (st. 1849) mit dem Entwurf der Typen beauftragt worden war.[19] An den Typensatz wurden also offensichtlich hohe Ansprüche gestellt. In der letzten Dekade des Ramadan 1258 h (26. Oktober bis 4. November 1842) wurde der Druck der *Risāle-i İʿtiḳādīye* in der Druckerei des Sultans (*Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire*) in Istanbul abgeschlossen.

Es fällt auf, dass 1258 h für den Probedruck mit den neuen *taʿlīḳ*-Typen wie im Jahr 1239 h (1823/24) ein Prosatext gewählt wurde. Dieser war erst wenige Jahrzehnte zuvor verfasst worden, hatte wohl auch keinen sehr hohen Bekanntheitsgrad. Das katechetische Werk wendet sich zwar mit einiger Wahrscheinlichkeit an eine breite Leserschaft, es muss aber – genau wie bei den zuvor besprochenen Drucken – offen bleiben, warum dieser Text für einen so aufwändigen Druck mit neuen Typen gewählt wurde.

---

18 Die *Risāle-i İʿtiḳādīye* hatte Ḳaṣṣābbaşızāde İbrāhīm Efendi laut Kolophon im Jahr 1224 h [1809/10] verfasst.

19 Zum Kalligraphen Yesārīzāde cf. Derman, *Siegel des Sultans*, 20. Minimale Informationen in Ḥabīb, *Ḫaṭṭ ve Ḫaṭṭāṭān*, Istanbul: Maṭbaʿa-i Ebū Żıyā, 1306 h [1888/89], 248.

Den Istanbuler Typen von 1258 h gelingt es gut, den ‚hängenden' Charakter des *taʿlīḳ* wiederzugeben. Wie im Fall des Typensatzes aus Būlāḳ beginnen Wörter gelegentlich schon über dem vorausgehenden Wort, beziehungsweise über einem nicht nach links zu verbindenden Buchstaben desselben Wortes. Am Wortende kommt das insbesondere bei den Buchstaben *kef*, *sīn* und *şīn* vor. Weniger stark als in den Drucken aus Būlāḳ fallen kleine Zwischenräume zwischen jenen Typen auf, welche verbunden zu setzen sind. Dieser Eindruck dürfte allerdings vor allem entstehen, weil der Istanbuler Typensatz insgesamt eine flüssigere Handschrift zu imitieren vermag. Auch die Gestaltung der einzelnen Typen – Buchstaben und Ligaturen – ist überzeugend; das zeigt sich insbesondere bei einem Vergleich der spitz auslaufenden Buchstaben *rā'*, *vāv* oder *dāl* in der Būlāḳer und der Istanbuler Variante. Bei diesen gibt die Istanbuler Variante das Aufheben der Rohrfeder sehr gut wieder. Alles andere wäre wohl auch überraschend, denn immerhin steht im Gegensatz zu den früheren *taʿlīḳ*-Typensätzen ein Kalligraph mit seinem Namen für die Qualität ein.

4. Der taʿlīḳ-Typensatz Būlāḳ 1260 h

Nur kurze Zeit später, im Cemāzī I 1260 h (Mai/Juni 1844), wurde in Būlāḳ in der Druckerei des Khediven ein vierter *taʿlīḳ*-Typensatz entworfen (Abbildung 6). Der erste Text, welcher mit den neuen Typen gedruckt wurde, war der *Dīvān* von Moralızāde Leylā Ḫanım (st. 1847).[20] Es ist also wieder türkische Dichtung, welche mit den neuen Typen gesetzt wurde. Auffällig ist, dass dem Werk einer noch lebenden Dichterin die Ehre zuteil wurde, als erstes mit dem neuen Typensatz gedruckt zu werden.[21] Dafür findet sich im Kolophon durchaus eine Begründung:

20 Die Autorin war Tochter von *ḳāżī-ʿasker* Moralızāde Ḥāmid Efendi, cf. İsmail Ünver, „Leyla Hanım", in: *TDVİA*, vol. 27, 157 und İskender Pala, „Leyla Hanım", in: *DBİA*, vol. 5, 212. Die Autorin wird gelegentlich mit der Dichterin und Komponistin Leylā Sāz Ḫānım (st. 1936) verwechselt.

21 Eine persönliche Verbindung der Familie Moralızāde zur Druckerei ist nicht ausgeschlossen, aber spekulativ. Der Vater, Moralızāde Ḥāmid Meḥmed Efendi, wurde 1815 Oberkadi von Ägypten (Mışır Mollāsı), cf. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî – Osmanlı Ünlüleri*, Nuri Akbayar (ed.), vol. 2, Istanbul: Tarih Vakfı, 1996, 599. Zum Amt, cf.

„Hiermit ist der Druck dieses klaren und großartigen *Dīvān*, dessen Schönheit über seinesgleichen erstrahlt, abgeschlossen" (*tamma ṭabʿ hāḏā 'd-dīwān al-ǧalī al-ǧalīl, allaḏī ǧalla ḥusnuhu ʿalā šabīh wa-naẓīr wa-maṯīl*).[22] Die Schönheit des Textes wird mit der Schönheit der neuen Typen in Verbindung gebracht. Leylā Ḫanıms *Dīvān* wird das Attribut *ǧalī* („klar [lesbar]") gegeben, welches auch in der Kalligraphie bestimmte Schriftarten bezeichnet. Des Weiteren wird in dem ausführlichen Kolophon darauf hingewiesen, dass die neuen Typen von einem gewissen Sāʿī Efendi angefertigt wurden, der aus der Stadt Tabrīz stammte, wo seine Handschrift die Schönste der Stadt war. Der Entwurf der Typen wird als eine der Errungenschaften der Khedivenzeit (*wa-kāna inšāʾuhā min ǧumlati 'l-maʾāṯir ad-dāwarīya al-ḫidīwīya*) bezeichnet.[23] Es folgt weiterhin ein ganzseitiges arabisches Lobgedicht einschließlich Chronogramm auf die neuen Typen – der kalligraphische Anspruch ist nicht zu übersehen.

Eine genauere Betrachtung der Typen zeigt eine deutliche Verbesserung gegenüber dem ersten Būlāḳer *taʿlīḳ*-Typensatz. Das Aufheben der Rohrfeder bei *vāv*, *rāʾ* oder *dāl* ist überzeugender wiedergegeben, die Typen schärfer umrissen. Außerdem finden sich weniger Brüche und keine zu scharfen Winkel in der hängenden Linie des *taʿlīḳ*-Duktus. Der ‚hängende' Charakter des Duktus wird deutlich betont, indem aufeinander folgende Wörter sich oft über mehrere Buchstaben hinweg überschneiden. In solchen Fällen hat das zur Folge, dass sich Punkte von Buchstaben gelegentlich unterhalb der Buchstaben des vorausgehenden Wortes befinden. Auch sind Punkte öfters aufgrund von Platzmangel oder aus Gründen der Ästhetik nach links verschoben, womit sie dann unter einem Buchstaben stehen, den es eigentlich gar nicht in einer unter der Linie punktierten Form gibt. Ich kann bislang nicht rekonstruieren, wie das mit dem Typensatz zu lösen war. Es liegt nahe, anzunehmen, dass es mit zusätzlichen Typen ermöglicht wurde. Die Zahl der Typen für spezielle Ligaturen oder Buchstabenvarianten ist

---

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*, Istanbul: Türk Tarih Kurumu, 1965 [^{3}1988], 100.

22 Leylā Ḫānım, *Dīvān*, Kairo: Dār aṭ-ṭibāʿa al-Bāhira, Ǧumādā I 1260 h [Mai/Juni 1844], 57.

23 Ibid., 57–9.

insgesamt höher als bei den früheren Typensätzen. Es ist festzustellen, dass die Būlāḳer Typen von 1260 h wiederum deutlich experimenteller als die früheren sind. Das hatte aber wohl einen sehr viel höheren Aufwand beim Setzen zur Folge. Das Ergebnis überzeugt allerdings hinsichtlich der kalligraphischen Qualität durchaus. Es fällt auf, dass auch hier ein Kalligraph mit seinem Namen einsteht.

5. Die Istanbuler taʿlīḳ-Typen von 1264 h (1848)

Vier Jahre nach Būlāḳ kam in der Staatsdruckerei in Istanbul ein fünfter *taʿlīḳ*-Typensatz zum Einsatz (Abbildung 9). In diesem Fall unterstreicht bereits die Wahl des gedruckten Textes den hohen kalligraphischen Anspruch: Die *Ḥilye-i Ḫāḳānī* ist ein Gedicht, welches bei Kalligraphen besonders beliebt ist.[24] Der osmanische Dichter Ḫāḳānī (st. 1606) kommentiert darin in türkischen Versen at-Tirmiḏīs (st. 892) *aš-Šamāʾil* – das am weitesten verbreitete Werk zur Physiognomie des Propheten Muḥammad. Wie in den handschriftlichen Vorbildern sollte in dem Druck von 1264 h (1848) die physische Schönheit des Propheten Muḥammad durch die hohe Qualität der Kalligraphie visualisiert werden.[25] Dieser Zusammenhang bedurfte kaum eines Kommentars. Trotzdem wird in einem zweiseitigen Kolophon der Entstehungskontext der neuen Typen erläutert und der ästhetische Anspruch explizit hervorgehoben.

Laut Kolophon hatte Sultan ʿAbdülmecīd den Wunsch, dass „neuerlich" (*müceddeden*) *taʿlīḳ*-Typen entworfen und hergestellt würden. Darum erhielt die Staatsdruckerei (*Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire*) den Auftrag, einen kalligraphisch ansprechenden Typensatz zu entwerfen. Diesen hat ein gewisser Rāciḥ Efendi nach dem Vorbild der Werke des iranischen Kal-

24 Kasım Çelik, *Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Nadir Eserler Kataloğu*, Istanbul: Yapı ve Kredi, 2002, 128, Nr. 265.

25 Zu Autor und Text cf. Elias John Wilkinson Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, London: Luzac, 1900–1909 [^{2}1953–1967], 4 sowie 193–8. Zur *ḥilye* cf. Christiane Gruber, „Between Logos (*kalima*) and Light (*nūr*): Representations of the Prophet Muhammad in Islamic Painting", in: *Muqarnas* 26 (2009), 229–62; İrvin Cemil Schick, „The Iconicity of Islamic Calligraphy in Turkey", in: *Anthropology and Aesthetics* 53/54 (2008), 211–24.

ligraphen ʿİmād el-Ḥasanī (st. 1615) entworfen.[26] Laut Kolophon waren dem Sultan zunächst zwei *mıṣrāʿ* als Schriftprobe vorgelegt worden. Nach dessen Genehmigung habe man begonnen, die Typen zu entwerfen, und einige Wörter zur Probe gesetzt. Bemerkenswert ist, dass dann explizit ein Auswahlprozess für einen „etwa vierzig- bis fünfzigseitigen Text" (*ḳırḳ elli ṣaḥīfe yazu*) angesprochen wird, der als erster mit den neuen Lettern gedruckt werden sollte. Dieser endete mit der Entscheidung, als ersten Text Ḫāḳānīs *Ḥilye* mit den neuen Lettern zu drucken.

Die Qualität des Istanbuler *taʿlīḳ*-Typensatzes von 1264 h ist beachtlich, es handelt sich meines Erachtens um den überzeugendsten der hier untersuchten *taʿlīḳ*-Typensätze.[27] Die Lettern sind alle klar umrissen und geben den Duktus einer sicher geführten Feder wieder; dies fällt auch gerade im Vergleich der Buchstaben *rāʾ* und *dāl* sowie deren verschiedenen Ligaturen mit denen der früheren Typensätze auf. Ein großes Repertoire von Ligaturen zweier oder dreier Buchstaben und eine große Variabilität bei der Höhe der Lettern über der Zeile sind dafür verantwortlich, dass der hängende Charakter des *taʿlīḳ* gut wiedergegeben werden kann. Auch die horizontale Länge der Buchstaben konnte mit verschiedenen Lettern variiert werden, wodurch eine sehr genaue graphische Gliederung der Zeilen möglich war. Im Vergleich zum Būlāḳer Typensatz von 1260 h sind allerdings weniger Fälle zu beobachten, in denen ein Folgewort schon über dem vorausgehenden beginnt. Dort wo dies doch vorkommt, handelt es sich im Allgemeinen nur um einen einzelnen Buchstaben, der über dem vorausgehenden Wort beginnt. Der Istanbuler *taʿlīḳ*-Satz hat darum bei genauerem Hinsehen einen weniger experimentellen Charakter als der Būlāḳer Satz von 1260 h.

Birnbaum hat sich mit dem *taʿlīḳ*-Druck der *Ḥilye-i Ḫāḳānī* ausführlich beschäftigt und verschiedene Versionen des Drucks belegt, welche aber alle das gleiche Datum (7. Ṣafar 1264 h/14. Januar 1848)

26 Ḫāḳānī, *Ḥilye-i Ḫāḳānī*, Istanbul: [Maṭbaʿa-i ʿĀmire], 1264 h [1847/48], 54f.; Birnbaum „Ottoman Printing Puzzle", 435; Derman, „Yazı San'atının Eski Matbaacılığımıza Akisler", 101.

27 Derman, „Yazı San'atının Eski Matbaacılığımıza Akisler", 101f. bemängelt allerdings den zu stark der iranischen Tradition folgenden Stil des Typensatzes, der im osmanischen Kontext „einen Rückschritt darstelle" (*yazı san'atı bakımından gerilerde kalmıştır*).

tragen.[28] Er kann fünf Drucke nachweisen, welche sich durch kleine Unterschiede im Seitenlayout auszeichnen. Außerdem enthalten zwei der Drucke auf allen Seiten gedruckte Verzierungen der Seitenränder. Es lässt sich also eine detaillierte Arbeit mit dem Layout belegen. Birnbaum geht davon aus, dass eine oder zwei Versionen stereographisch gedruckt wurden. In diesem Fall wurden vom gesetzten Druckstock Negative abgenommen, welche es erlaubten, weitere Druckplatten mit Blei zu gießen, oder auch die Negative der Druckplatten zu archivieren.[29] Birnbaums Artikel belegt jedenfalls eindeutig den großen Aufwand der Drucker beim optimieren des Seitenlayouts. Offen bleibt seines Erachtens allerdings, in welchem Zeitraum die 7. Ṣafar 1264 h (14. Januar 1848) datierten Drucke tatsächlich entstanden.

B. Anwendung der taʿlīḳ-Typen – Wie ‚beliebt' waren die Typen bei Druckern?

Die Anzahl der Bücher, welche mit den verschiedenen *taʿlīḳ*-Typen gesetzt wurden, ist sehr unterschiedlich. Im Folgenden gebe ich einen Überblick über die mir bekannten Ausgaben. Bei der Interpretation dieser Zahlen ist zu berücksichtigen, dass die Entscheidung der Drucker, einen Text mit den jeweiligen *taʿlīḳ*-Typen zu setzen, aufgrund von mindestens zwei Faktoren gefällt worden sein dürfte: Einerseits aufgrund der ästhetischen Qualität des Typensatzes, andererseits aufgrund des Aufwands, der beim Setzen anfiel. Auf die ästhetische Qualität wird in Abschnitt C im Zusammenhang mit den lithographischen Nachdrucken zurückzukommen sein. Die ‚Beliebtheit' bei den Druckern konnte also auf unterschiedliche Kriterien begründet sein.[30]

1) Neben der oben beschriebenen Ausgabe von ʿAlī Ḳuşcıs Traktat *ar-Risāla al-Fatḥīya* sind mir keine Drucke mit dem frühen Istanbuler

28 Birnbaum, „Ottoman Printing Puzzle", 433–50.

29 Ibid., 448.

30 Für Hinweise auf Drucke mit den diversen *taʿlīḳ*-Typen danke ich Emin Nedret İşli, Istanbul.

taʿlīḳ-Typensatz von 1239 h bekannt. Auch Beydilli kann keinen weiteren Druck belegen.

2) Der Kairiner Typensatz von 1252 h wurde in den 1830er- und 40er-Jahren für zahlreiche Drucke genutzt. In der Sammlung des Asien-Orient Instituts Zürich befinden sich zwölf Drucke mit diesen *taʿlīḳ*-Typen; es handelt sich dabei ausschließlich um *Dīvān*-Literatur in türkischer Sprache. In einer vergleichbaren Größenordnung ist auch die Zahl der Drucke mit diesem Typensatz, welche im Katalog der Sermet Çifter Araştırma Bibliothek belegt sind.[31] Der Typensatz von 1252 h wurde auch später noch verwendet; mir ist ein Druck von Saʿdīs *Gulistān* im persischen Original bekannt, welcher 1281 h (1864) mit diesen Typen in der Staatsdruckerei in Būlāḳ (*al-Maṭbaʿa al-ʿĀmira bi-Būlāq*) gesetzt wurde.[32] Der *Gulistān*-Druck entstand also etwa zwanzig Jahre, nachdem der zweite Kairiner *taʿlīḳ*-Typensatz – ebenfalls von der Druckerei des Khediven – entworfen worden war. Es handelt sich im untersuchten Korpus um den einzigen Beleg für eine so späte Verwendung dieses Typensatzes.

3) Vom zweiten Istanbuler *taʿlīḳ*-Satz aus dem Jahr 1258 h sind mir zwei Drucke bekannt. Beide habe ich erst im Verlauf meiner Recherchen gefunden; im ursprünglichen Korpus – der Bibliothek des Asien-Orient-Instituts Zürich – gibt es keinen Beleg für diesen *taʿlīḳ*-Typensatz. Neben der oben genannten *Risāle-i İʿtiḳādīye* des Ḳaṣṣābbaşızāde İbrāhīm Efendi wurde zwei Jahre später (1260 h) der Traktat *Talḫīṣ al-Miftāḥ* von Muḥammad ʿAbdurraḥmān al-Qazwīnī zur *ḥadīṯ*-Wissenschaft mit diesen Typen gedruckt.[33] In beiden Fällen handelt es sich um einen gelehrten Prosatext.
   Es ist bemerkenswert, dass der Istanbuler Typensatz von 1258 h deutlich seltener belegt ist als der Typensatz Būlāk 1252 h, obwohl er vom berühmten Kalligraphen Yesārīzāde Muṣṭafā ʿİzzet Efendi

31 Im Katalog der Rara sind neun Drucke mit den Typen von 1252 h zu finden, Çelik, *Nadir Eserler Kataloğu*, 122–130.

32 Saʿdī Šīrāzī, *Golestān*, Kairo (Būlāḳ): letzte Dekade Ǧumādā I 1281 h (22.–31. Oktober 1864).

33 Muḥammad ʿAbd ar-Raḥmān al-Qazwīnī, *Talḫīṣ al-Miftāḥ*, Istanbul: Dār aṭ-ṭibāʿa al-ʿĀmira, 1260 h.

entworfen worden war. Gerade in einem solchen Fall stellt sich darum die Frage, wie gewichtig der Faktor der Aufwändigkeit für die seltene Nutzung war. Allein die vom Kalligraphen entworfenen Typen dürften noch keine Garantie für einen ästhetisch überzeugenden Druck gewesen sein. Möglicherweise musste der Kalligraph auch beim Satz beratend eingebunden werden.

4) Vom zweiten Kairiner *taʿlīḳ*-Typensatz aus dem Jahr 1260 h sind zwei Drucke belegt, welche kurz nacheinander entstanden – 1260 h (1844) der *Dīvān* von Leyla Ḫanım und 1261 h (1845) ein Druck von Saʿdīs *Gulistān*.[34] Auch der zweite Būlāḳer Typensatz wurde also zum Druck dieses persischen Klassikers genutzt. Wie oben bereits erwähnt fällt dabei auf, dass der *Gulistān*-Druck mit dem zweiten Būlāḳer *taʿlīḳ*-Typensatz gut zwanzig Jahre vor dem Druck mit der älteren Variante entstand. Über die Gründe lässt sich nur spekulieren. Es könnte darauf zurückzuführen sein, dass ein Satz mit den zweiten Būlāḳer Typen durch deren experimentellen Charakter noch einmal deutlich komplizierter und aufwändiger war als mit der älteren Variante.

5) Auch der dritte Istanbuler *taʿlīḳ*-Typensatz von 1264 h (1848) kam offenbar nicht oft zur Anwendung. Im untersuchten Korpus gibt es neben der *Ḥilye-i Ḫāḳānī* nur zwei weitere Drucke, welche beide im Jahr 1269 h (1853) entstanden: 1. Şākir Aḥmed Paşa (st. 1819), *Ravż-i Verd* („Rosengärten"), welche zwei Texte in türkischen Versen enthalten – die Exegese ausgewählter Koransuren und ein Gedicht über die 99 Namen Gottes.[35] 2. Cevrī (st. 1654), *Cezīret el-Meşnevī* („Insel auf dem *Maşnavī*"), vierzig ausgewählte Verse aus Rūmīs *Maşnavī* werden in jeweils fünf türkischen Versen kommentiert.[36]

34 Leylā Ḫānım, *Dīvān*, 1260 h [1844]; Saʿdī Šīrāzī, *Golestān*, Kairo: Maṭbaʿa Miṣr al-Qāhira, Ramaḍān 1261 h [September 1845].

35 Şākir Aḥmed Paşa, *Ravż-i Verd*, Istanbul: Taḳvīmḫane-i ʿĀmire, 11. Cemāżī II 1269 h [22. März 1853], (AOI Zürich).

36 Cevrī, *Cezīret el-Meşnevī*, Istanbul: Taḳvīmḫane-i ʿĀmire, erste Dekade Żī 'l-ḳaʿde 1269 h [6.–15. August 1853], (AOI Zürich).

In meinem Überblick sind Drucke nicht berücksichtigt, welche einen *taʿlīḳ*-Typensatz lediglich zur Hervorhebung von bestimmten Textstellen, z.B. von Überschriften, in einem ansonsten mit *nesiḫ*-Typen gesetzten Buch verwenden. Ein Beispiel hierfür ist der Druck des *Dīvān* von Nedīm aus dem Jahr 1338 m/1340 h (1922).[37] Hierbei handelt es sich um eine Neuentwicklung, welche sich weitgehend am Typensatz von Yesārīzāde orientiert.[38]

Insgesamt kam der frühe *taʿlīḳ*-Typensatz der Druckerei in Būlāḳ von 1252 h bei weitem am häufigsten zur Anwendung, obwohl er den *taʿlīḳ*-Duktus an vielen Stellen nur unbeholfen wiedergeben kann. In den 1830er- und 1840er-Jahren wurden in Būlāḳ und Istanbul einige Anstrengungen zur Verbesserung der Typensätze unternommen. Bei diesen kam es mit hoher Wahrscheinlichkeit zu einer Unvereinbarkeit von ästhetischem Anspruch und vertretbarer Praktikabilität des Satzes. Einen Durchbruch brachte keiner der neuen Typensätze.

C. Lithographische Nachdrucke

Im untersuchten Quellenkorpus existieren lithographische Drucke, welche Drucke mit *taʿlīḳ*-Typen nachahmen. Das kann als Indiz dafür gewertet werden, dass die Typendrucke hinsichtlich ihrer Ästhetik zu überzeugen vermochten. Ansonsten hätte der Kopist – selbst wenn als Textvorlage ein Typendruck diente – in seiner eigenen Handschrift schneller und flüssiger schreiben können. Es lohnt sich darum, einen genaueren Blick auf diese Beispiele zu werfen. Es fällt zunächst auf, dass bei den mir bekannten Fällen stets die *taʿlīḳ*-Typen aus Būlāḳ Vorbild waren. Nachahmungen der Istanbuler Typen konnte ich bislang nicht auffinden.

37 Nedīm, *Nedīm Dīvānı*, Ḥüseyin & Muṣṭafā (eds.), Istanbul: İḳdām Maṭbaʿası, 1338 mal/1340 h (einleitende Kapitel von Aḥmed Refīk [Altınay] und Köprülüzāde Meḥmed Fu'ād).

38 Zu späteren Entwicklungen cf. auch Derman, „Yazı San'atının Eski Matbaacılığımıza Akisler", 104–8.

Typensatz Būlāḳ 1252 h

Mit den frühen *taʿlīḳ*-Typen von 1252 h wurde in der Khediven-Druckerei 1257 h (1841) der Gedichtband *Gülşen-i Efkār* des Vāṣıf Enderūnī (st. 1824) gedruckt (Abbildung 3).[39] Dieser diente als Vorlage für einen lithographischen Nachdruck. Im Jahr 1285 h (1869) erschien – ohne Druckort – ein lithographischer Druck, welcher den Typendruck nachahmt (Abbildung 4).[40] Die Druckvorlage wurde von einem Kopisten namens ʿOṣmān Zekī Ḥakkākzāde angefertigt. Es ist offensichtlich, dass der Kopist versuchte, die Vorlage möglichst genau nachzuahmen. Auf den ersten Blick fällt bereits auf, dass der Seitenumbruch genau dem Būlāḳ-Druck entspricht; allerdings ist die Seitennummerierung unterschiedlich, da der Būlāḳ-Druck die Abschnitte (*ḳaṣā'id*, *tevārīḫ*, *ġazelīyāt*) separat nummeriert, der lithographische Druck hingegen durchgehend.[41] Das Titelblatt (*serlevḥa*) des Drucks von 1285 h ahmt das Titelblatt des Būlāḳ-Drucks bis auf wenige Details getreu nach. Hinzugefügt beziehungsweise variiert wurden nur drei Mondsicheln.[42] Das Vorbild ist jedoch unverkennbar.[43] Neben der graphischen Gestaltung der *serlevḥa* fällt auch auf, dass die Typen handschriftlich recht genau kopiert wurden. Das betrifft allerdings nicht die minimalen Abstände, welche zwischen den Typen zum Teil zu erkennen sind – also die negative Seite des Typendrucks. Vielmehr übernimmt ʿOṣmān Zekī die vom Typen-

39 Vāṣıf Enderūnī, *Dīvān-i Gülşen-i Efkār*, Būlāḳ: Dār aṭ-ṭibāʿ al-Bāhira, mittlere Dekade Rabīʿ I 1257 h [3.–12. Mai 1841].

40 Vāṣıf Enderūnī, *Dīvān-i Gülşen-i Efkār*, s.l., 19. Ramaḍān 1285 h [3. Januar 1869]. Der Kolophon lautet: *Mašaqahu al-muḏnib ʿUṯmān az-Zakī b. Ḥakkākzāde ġafara lahu fī 19 šahr Ramaḍān sana 1285* („Die Vorlage hat der Sünder ʿUṯmān az-Zakī b. Ḥakkākzāde erstellt, 3. Januar 1869").

41 In den Exemplaren des AOI Zürich weicht auch die Reihenfolge der einzelnen Teile ab. Dies könnte aber auch an der Bindung des Typendrucks liegen, da die Abschnitte in diesem ja separat nummeriert sind, so dass eine Bindung in anderer Reihenfolge zunächst nicht auffällt.

42 Einerseits wurde eine Mondsichel am Scheitelpunk der *mihrābīye* variiert, andererseits links und rechts neben dem Titel des ersten Abschnitts zwei florale Verzierungen durch Mondsicheln ersetzt.

43 Es gibt weitere Abweichungen bei den Verzierungen im lithographischen Druck cf. Vāṣıf Enderūnī, *Dīvān-i Gülşen-i Efkār* 1285 h, 12 (*ibtidā'-i ḳaṣā'id*) Verzierungen neu gestaltet; 46 (*ibtidā'-i tevārīḫ*) ohne Verzierung; 115 (*ibtidā'-i ġazelīyāt*) ohne Verzierung.

druck vorgegebenen Ligaturen und Buchstabenformen – beispielsweise die Länge des *kef* in Endstellung jeweils abhängig von der Textstelle.

Der Typensatz Būlāḳ 1260 h

Nach der ersten Ausgabe von Leylā Ḫanıms *Dīvan* im Jahr 1260 h (1844) als Typendruck folgten mindestens vier Nachdrucke als Lithographie. Diese liefern weitere wichtige Hinweise zum Verhältnis der beiden Druckformen. Im Jahr 1267 h (1850) erschien in der Druckerei des Sultans in Istanbul (*Taḳvīmḫāne-i ʿĀmire*) ein lithographischer Druck von Leylā Ḫanıms Gedichtband[44]. Im Kolophon wird auf den Druck von 1260 h in Kairo verwiesen, der neue Druck aber damit begründet, dass die Autorin noch am Leben war und weitere Gedichte verfasste, welche nun in den zweiten Druck Aufnahme fanden. Graphisch bezieht sich der lithographische Druck der Druckerei des Sultans offenbar überhaupt nicht auf den Typendruck von 1260 h – weder der Duktus, noch der Seitenumbruch oder die Illumination. Der *taʿlīḳ*-Duktus in der Lithographie ist flüssig und von einem geübten Kopisten, aber er ist nicht im engeren Sinn kalligraphisch. Wie sich – um wieder auf das bereits oben angesprochene Kriterium zurückzukommen – etwa an der Sorgfalt beim Aufheben der Feder bei den Buchstaben *rāʾ*, *vāv* oder *dāl* zeigt.

Bei den folgenden lithographischen Ausgaben stellte sich die Frage, welches Gewicht die Vollständigkeit der Sammlung einerseits und die Ästhetik des Layouts andererseits haben sollten. Mir sind drei weitere lithographische Drucke bekannt; diese unterscheiden sich gerade in diesen beiden Punkten. Nur einer dieser drei Drucke ist datiert.

Im Jahr 1299 h (1881) erschien in der Druckerei der *Şirket-i Īrānīye* in Istanbul eine Ausgabe von Leyla Ḫanıms *Dīvān* (Abbildung 8).[45] Der Name des Kopisten wird im Kolophon nicht genannt; man ist jedoch versucht, hinter dem wesentlich eleganteren *taʿlīḳ* dieses Drucks die persische Hand zu sehen – sowohl bei einzelnen Buchstaben, als

44 Leylā Ḫānım, *Dīvān*, Istanbul: Taḳvīmḫāne-i ʿĀmire, erste Dekade Cemāzī I 1267 h [4.–13. März 1851], (AOI Zürich und Stabi München A.or. 6914c *https://www.bsb-muenchen.de/* (fälschlich Leylā Sāz zugeschrieben)).

45 Leylā Ḫānım, *Dīvān*, Istanbul: Destgāh-i Şirket-i Īrānīye, 22. Muḥarrem 1299 h [14. Dezember 1881], (AOI Zürich).

auch bei der graphischen Strukturierung der Zeilen. Im Druck der *Şirket-i Īrānīye* fällt allerdings gleich auf der ersten Seite eine Hyperkorrektur auf, die zur Folge hat, dass das Versmaß nicht mehr stimmt.[46] Dies mag Vorurteile der osmanischen Leser hinsichtlich der Unzuverlässigkeit der Textausgaben von Iranern bestätigt haben.[47] Der lithographische Druck der *Şirket-i Īrānīye* folgt dem Text der Būlāḳer Ausgabe von 1260 h (1844) – abgesehen von der bereits erwähnten fehlerhaften Textvariante. Die Ergänzungen des Istanbuler Drucks von 1267 h (1850) sind nicht enthalten. Graphische Bezüge auf den Būlāḳer Typendruck sind auf den ersten Blick nicht erkennbar. Hier dürften weder ästhetische Gründe noch der Wunsch nach einer vollständigen Ausgabe für die Auswahl der Vorlage verantwortlich sein.

Ein weiterer lithographischer Druck ist undatiert und enthält keinerlei Informationen zum Entstehungskontext.[48] Auffällig ist, dass nicht nur der Text der Ausgabe von 1267 h (1850) folgt, sondern dass ähnlich wie beim Nachdruck von Vāṣıfs *Gülşen-i Efkār* der Seitenumbruch exakt übernommen wurde. Es spricht auch einiges dafür, dass der Kopist versuchte, dem Schriftduktus der Ausgabe von 1267 h genau zu folgen. Die Abweichungen sind jedoch so deutlich, dass es sich nicht um einen photolitographischen Nachdruck handeln kann. Auch die Verzierung der *serlevḥa* weicht deutlich von der Vorlage ab. Es wurde in diesem Fall also einerseits die vollständige Version gewählt, welche auch die Gedichte Leylā Ḫanıms enthält, die sie zwischen dem Erstdruck 1260 h (1844)

46 Leylā Ḫānım, *Dīvān*, 1299 h, 2, *etmedim* fälschlich für *etmedeyim* (was eine seltene grammatikalische Variante für *etmekdeyim* ist).

47 In einem lithographischen Druck von Yazıcıoġlı Muḥammeds *Muḥammedīye* wird der Umstand, dass die betreffende Ausgabe nicht aus der Produktion der *Şirket-i Ṣahhāfīye-i İrānīye* stamme, als Qualitätsmerkmal hervorgehoben; Yazıcıoġlı Muḥammed, *Muḥammedīye*, Istanbul: Sulṭān Bāyezid'de merḥūm Meḥmed Rıżā Efendiniñ Maṭba'ası, 1298 h: *İşbu kitāb-i Muḥammedīye 'Oṯmānlı Maṭba'ası maṭbū'ātından olub bahāsı ġāyet ehven olaraḳ Ḥakkāklar'da 3 numerolu Aḥmed Efendi dükkānında fürūḫt olunub şirket-i Ṣahhāfīye-i Īrānīye maṭbū'ātından olmadıġı iḫṭār olunur [...]. Ṣaḥḥāflarçarşısında da bulunur* („Diese Muḥammedīye stammt aus der 'Oṯmānlı Maṭba'ası und wird zu einem günstigen Preis im Laden von Aḥmed Efendi in Ḥakkāklar Çarşısı verkauft. Es wird darauf hingewiesen, dass es sich nicht um ein Produkt der *Şirket-i Ṣahhāfīye-i İrānīye* handelt. Sie ist auch im Ṣaḥḥāflar Çarşısı zu bekommen [...]").

48 Staatsbibliothek München A.or 6914 d (dort fälschlich Leylā Sāz zugeschrieben). *https://www.bsb-muenchen.de* (Keine Autopsie des Originals).

und ihrem Tod 1847 verfasst hatte. Andererseits gab es offenbar auch einen Grund, der Vorlage hinsichtlich bestimmter graphischer Aspekte zu folgen.

Auch der vierte lithographische Druck von Leyla Ḫanıms *Dīvān*, den ich vorstellen möchte, ist nicht datierbar. Es handelt sich offensichtlich um einen photolithographischen Nachdruck des Typendrucks von 1260 h (1844), denn die Vorlage wird bis ins Detail wiedergegeben (Abbildungen 6 und 7). Der Kolophon gibt den Wortlaut des Originals identisch wieder – einschließlich der Datierung und der Formulierung, dass es sich um den ersten Druck mit den neuen Typen handelt.[49] Eine ungefähre Datierung ist schwierig, da sich bislang nicht sagen lässt, ab wann photolithographische Druckverfahren im Osmanischen Reich eingesetzt wurden.[50] Der Einband des untersuchten Exemplars weist darauf hin, dass der Druck spätestens im frühen 20. Jahrhundert entstand. Einen photolithographischen Nachdruck gibt es auch von der *Gulistān*-Ausgabe von 1261 h (1845).[51] Auch in diesem Fall wird der originale Druck exakt wiedergegeben – hier allerdings mit Ausnahme des Kolophon. Dieser datiert den Druck ins Jahr 1266 h (Evāḫir-i Şaʿbān 1266/2.-10. Juli 1850). Es muss allerdings offen bleiben, ob es sich um das Datum eines weiteren Typendruckes handelt, welcher Vorlage des photolithographischen Drucks ist, oder ob dieser selbst zu zu diesem Zeitpunkt entstanden ist. Für einen photolithographischen Druck wäre die Datierung zu früh.

49 Leylā Ḫānım, *Dīvān*, 1260 h [1844], 57: *ṭubiʿa bi-ʾl-ḥurūf al-ǧadīda*, (Bibliothek des AOI Universität Zürich).

50 Die Problematik ist mit der vergleichbar, welche Birnbaum im Zusammenhang mit stereographischen Nachdrucken der *Ḥilye-i Ḫāḳānī* beschrieben hat, Birnbaum, „Ottoman Printing Puzzle“, 448. Im vorliegenden Fall handelt es sich jedoch eindeutig um ein Flachdruckverfahren.

51 Autopsie im Buchhandel in Ankara, August 2014.

Fazit

Zwischen 1823 und 1848 wurden in Istanbul und Kairo insgesamt fünf *taʿlīḳ*-Typensätze entworfen. Mit dem Typensatz wurde also etwa hundert Jahre nach dem Druckunternehmen Müteferriḳas weiterhin stark experimentiert. Es ging darum, eine ästhetisch ansprechende Lösung für den Typendruck mit einem Duktus zu entwickeln, der hierbei wegen seines ‚hängenden' Charakters besondere Probleme aufwarf. Der Typendruck war auch in diesem Zeitraum nach wie vor sehr stark in eine handschriftliche kalligraphische Tradition eingebunden.

Die Experimente mit den *taʿlīḳ*-Typen wurden sowohl in Kairo als auch in Istanbul in den staatlichen Druckereien unternommen. Die entwickelten Typensätze waren von unterschiedlicher Qualität. Gegen Ende des betreffenden Zeitraums waren durchaus überzeugende Typensätze entstanden; es spricht aber einiges dafür, dass man den Widerspruch zwischen ästhetischer Qualität und Aufwand bei Satz erkannt hatte. Mit einiger Wahrscheinlichkeit kamen die *taʿlīḳ*-Typen darum vergleichsweise selten zum Einsatz.

Von den aufwändig hergestellten *taʿlīḳ*-Typendrucken wurden lithographische Nachdrucke angefertigt. Das spricht dafür, dass die graphische Gestaltung der Typensätze durchaus überzeugte. Es handelt sich allerdings nur um einige punktuelle Belege. Viel häufiger stellten Kopisten von einem bereits mittels Typendruck publizierten Werk eine Druckvorlage in der eigenen Handschrift her. Die Entscheidung, wie die Vorlage eines Typendrucks gestaltet wurde, ist offenbar zu einem großen Teil auf die ästhetischen Vorstellungen der Kopisten oder der Betreiber der lithographischen Druckereien zurückzuführen. Der große Spielraum beim Layout lithographischer Drucke erlaubte die Adaptation von graphischen Traditionen der handschriftlichen Buchkultur im Osmanischen Reich trotz aller Anstrengungen besser als beim Typendruck.

Literaturverzeichnis

Primärquellen (taʿlīḳ-*Drucke*)

Cezīret el-Meṣnevī. Cevrī. Istanbul: Taḳvīmḫane-i ʿĀmire, 1269 h [1853]. (AOI Zürich).

Dīvān. Leylā Ḫānım. Kairo: Dār aṭ-ṭibāʿa al-Bāhira, Ǧumādā I 1260 h [Mai/Juni 1844].

Dīvān. Leylā Ḫānım. Istanbul: Taḳvīmḫāne-i ʿĀmire, erste Dekade Cemāzī I 1267 h [4.–13. März 1851]. (Stabi München A.or. 6914c. *https://www.bsb-muenchen.de/*).

Dīvān. Leylā Ḫānım. Istanbul: Destgāh-i Şirket-i Īrānīye, 22. Muḥarrem 1299 h [14. Dezember 1881]. (AOI Zürich).

Dīvān. Leylā Ḫānım. s.l.: s.n., s.a.

Dīvān-i Gülşen-i Efkār. Vāṣıf Enderūnī. Būlāḳ: Dār aṭ-ṭibāʿ al-Bāhira, 1257 h [1841].

Dīvān-i Gülşen-i Efkār. Vāṣıf Enderūnī. S.l.: 1285 h [1869].

Golestān. Saʿdī Šīrāzī. Kairo: Maṭbaʿa Miṣr al-Qāhira, 1261 h [1845].

Golestān. Saʿdī Šīrāzī. Būlāḳ: Maṭbaʿa-i Bāhira, 1281 h [1864].

Ḥilye-i Ḫāḳānī. Ḫāḳānī. Istanbul: [Maṭbaʿa-i ʿĀmire], 1264 h [1847/48].

Mirʾāt el-ʿĀlem. ʿAlī Ḳuşcı. Istanbul: Dār eṭ-Ṭıbāʿat el-ʿĀmire, 1239 h [1823/24]. (Staatsbibliothek München A. or. 5990. *https://www.bsb-muenchen.de/*).

Muḥammedīye. Yazıcıoġlı Muḥammed. Istanbul: Sulṭān Bāyezīd'de merḥūm Meḥmed Rıżā Efendiniñ Maṭbaʿası, 1298 h [1880/81].

Nedīm Dīvānı. Nedīm. Ḥüseyin & Muṣṭafā (eds.): Istanbul: İḳdām Maṭbaʿası, 1338 mal/1340 h [1922].

Ravż-i Verd. Şākir Aḥmed Paşa. Istanbul: Taḳvīmḫane-i ʿĀmire, 1269 h [1853]. (AOI Zürich).

Risāle-i İʿtiḳādīye. Ḳaṣṣābbaşızāde İbrāhīm Efendi. Istanbul: Ṭabʿḫāne-i ʿĀmire, 1258 h [1842/43].

Risāle-i Muḥammedīye. Yazıcıoġlı Muḥammed. Istanbul: s.n., 1258 h [1842/43].

Talḫīṣ al-Miftāḥ. Muḥammad ʿAbd ar-Raḥmān al-Qazwīnī. Istanbul: Dār aṭ-ṭibāʿa al-ʿĀmira, 1260 h [1844/45].

Sekundärliteratur

ʿAzab, Khālid & Aḥmad Manṣūr. *Maṭbaʿat Būlāq*. Alexandria (Ägypten): Maktabat al-Iskandariyya, 2005.

Beydilli, Kemal. *Türk Bilim ve Matbaacılık Tarihinde Mühendishâne: Mühendishâne Matbaası ve Kütüphânesi (1776–1826)*. Istanbul: Eren Kitap, 1995.

Birnbaum, Eleazar. „An Ottoman Printing Puzzle: The *Ḥilye-i Khāqānī* of 1264/1848". In: C. E. Bosworth et al. (eds.). *The Islamic World from Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernhard Lewis*. Princeton: Darwin Press, 1989. 433–49.

Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Litteratur*. 2 vols. & 3 suppl. vols. Leiden: E.J. Brill, 1937–1943.

Çelik, Kasım. *Yapı Kredi Sermet Çifter Araştırma Kütüphanesi Nadir Eserler Kataloğu*. Istanbul: Yapı ve Kredi, 2002.

Derman, Uğur. *Siegel des Sultans*: *Osmanische Kalligrafie aus dem Sakıp Sabancı Museum*, Istanbul, 3. Februar bis 8. April 2001. Berlin & New York: Guggenheim Publications, 2001. 17–8.

——. „Yazı San'atının Eski Matbaacılığımıza Akisler". In: Türk Kütüphaneciler Derneği (ed.). *Bildiriler – Basım ve Yayıncılığımızın 250. Yılı Bilimsel Toplantısı 10–11 Aralık 1979*. Ankara: Türk Kütüphaneciler Derneği, s.a. 97–118.

Faulmann, Carl. *Das Buch der Schrift – Enthaltend die Schriftzeichen und Alphabete aller Zeiten und aller Völker des Erdkreises*. Wien: Kaiserlich-Königliche Hof- und Staatsdruckerei, 1880.

Füssel, Stephan. *Kaiser Maximilian und die Medien seiner Zeit: Der Theuerdank von 1517, eine kulturhistorische Einführung*. Köln: Taschen, 2003.

Gencer, Yasemin. „İbrahim Müteferrika and the Age of the Printed Manuscript". In: Christiane Gruber (ed.). *Islamic Manuscript Tradition: Ten Centuries of Book Arts in Indiana University Collection*. Bloomington: Indiana University Press, 2010. 154–93.

Gerçek, Selim Nüzhet. *Türk Taş Basmacılığı*. Istanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1939.

Gibb, Elias John Wilkinson. *A History of Ottoman Poetry*. London: Luzac. 1900–1909 [^{2}1953–1967].

Gruber, Christiane. „Between Logos (*kalima*) and Light (*nūr*): Representations of the Prophet Muhammad in Islamic Painting". In: *Muqarnas* 26 (2009). 229–62.

Ḥabīb. *Ḫaṭṭ ve Ḫaṭṭāṭān*. Istanbul: Maṭbaʿa-i Ebū Żıyā, 1306 h [1888/89].

Kut, Turgut. „Matbaa – Matbaa Hurufatı". In: *TDVİA*. Vol. 28 111–3.

Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî – Osmanlı Ünlüleri*. Nuri Akbayar (ed.). Istanbul: Tarih Vakfı, 1996.

Neumann, Christoph K. „Buch- und Zeitungsdruck auf Türkisch, 18.–20. Jahrhundert". In: Eva Hanebutt-Benz, Dagmar Glaß & Geoffrey Roper (eds.). *Sprachen des Nahen Ostens und die Druckrevolution, eine interkulturelle Begegnung: Katalog und Begleitband zur Ausstellung*. Westhofen: WVA-Verlag Skulima, 2002. 232.

Pala, İskender. „Leyla Hanım". In: *DBİA*. Vol. 5. 212.

Sabev, Orlin. „Waiting for Godot: The Formation of Ottoman Print Culture". In: Geoffrey Roper (ed.). *Historical Aspects of Printing and Publishing in Languages of the Middle East, Papers from the Third Symposium on the History of Printing and Publishing in the Languages and Countries of the Middle East, University of Leipzig, September 2008*. Leiden: E.J. Brill, 2014. 101–20.

——. „The First Ottoman Turkish Printing Enterprise: Failure or Success?". In: Dana Sajdi (ed.). *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*. London & New York: Tauris, 2007. 63–89.

——. „In Search of Lost Time: How 'Late' was the Introduction of Ottoman-Turkish Printing?" In: Barbara Schmidt-Haberkamp (ed.). *Europa und die Türkei im 18. Jahrhundert – Europe and Turkey in the 18th Century*. Göttingen: V&R Unipress, 2011. 447–56.

Schick, İrvin Cemil. „The Iconicity of Islamic Calligraphy in Turkey". In: *Anthropology and Aesthetics* 53/54 (2008). 211–24.

Schrijver, Emile; Falk Wiesemann et al. *Schöne Seiten: Jüdische Schriftkultur aus der Braginsky Collection*. Zürich: Scheidegger und Spiess, 2011.

Ünver, İsmail. „Leyla Hanım". In: *TDVİA*. Vol. 27. 157.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Istanbul: Türk Tarih Kurumu, 1965 [^{3}1988].

Appendix

Abbildung 1

Abschnitts zu den *taʿlīḳ*-Typen in Faulmanns *Buch der Schrift* von 1880.



PERSISCHE TA³ALIK.

Die Ta³alikwörter werden stufenweise abwärts geneigt geschrieben, wesshalb die Lettern in 10 Linien gegossen sind, z. B. ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ.
So wird der bekannte arabische Spruch:
بسم الله الرحمن الرحيم *bismi 'llâhi 'rrẓeḥmâni 'rrẓeḥîmi* („im Namen Gottes des Barmherzigen und Allerbarmenden*")
in folgender Weise gesetzt:

بسم ! 4. L. ـسـ 1. L. م 1. L.
الله ! 1*. L. لله 1. L.
الرحمن ! 1*. L. لـ 2. L. حـ 2. L. ن 3. L.
الرحيم ! 1*. L. ر 2. L. ـيـ 2. L. يم 4. L.

* zeigt an, dass das betreffende Zeichen tiefer als die Schreiblinie des Wortes steht. Die Punkte und Lesezeichen sind ebenfalls nach Linien geordnet und müssen neben die Buchstaben gesetzt werden. Der letzte Buchstabe gibt stets den Linienlauf des ganzen Wortes an, in dieser Beziehung dienen, mit einigen Ausnahmen, als unveränderliche Basis die Buchstaben

der ersten Linie:

ت کا ح ی ن د لله کلام فرحمه حکا
فاه ر ما ز حو ل الا ن م ک ک م جا ه ر ملک
ک ـسـ ر و م ـسـ س ی ی ل خ
ط ه

der zweiten Linie:

حرع ب غ م ح ظ ا ه ن ـسـ ط ل د ا ا
ت ک ب ی ی ، ط ا ک ا ! م ق ی ه ـنـ ش
ک ل ف ی ز ج ا ک ل ن د ک ه ف ی د ـيـ ا ظ ا ظ آ
ـحـ ط ب ب ل ی ت ر م د ن د ه ر ح ر ک ک
ل ر ظ ا ـيـ خ س ن ص

der dritten Linie:

ل ن و د ر ـنـ غ د ظ ا ه ر ن ها ض ی م ه ر
ط ف ر ظ ا م ه ـنـ ه ـنـ ن ی ح ه ر س ن ه ر

der vierten Linie:

ح د ا ف غ م ـشـ ر ـسـ

der fünften Linie:

غ ـشـ ا ـسـ

Auch mehrere der obigen Zeichen haben verschiedene Linien, so ist يم wegen der daneben zu setzenden, untenstehenden Punkte in dritter Linie, während es sonst in zweiter Linie steht. Zum Ausfüllen der Zeile dient ـسـ (eigentlich ـسـ *s*), man setzt z. B. بسم statt بسم, شد statt شد, ما statt ما oder ما; ferner wird ـسـ statt ی ی gebraucht, z. B. ـنـ statt نی, doch ist dieses breite ـسـ auch unterschnitten und dann wird es blos schönheitshalber benützt, z. B. علی statt علی. Eine Eigenheit der mohammedanischen Schriften ist, die Jahreszahl gewöhnlich über das Wort *senet* „Jahr" zu setzen, z. B. سنة ۱۲۹۷ *senet 1297* „Jahr 1297" nach der Hedžira.

Die Punkte des ersten Buchstabens werden mit denen des folgenden zusammengezogen, z. B. das Wort گفت statt گفت *güft* „er sagt".

Statt dem Spationiren eines Wortes (Eigennamens u. dgl.) setzt man über dasselbe eine Linie, z. B. وين ور *der wiyénâh* „in Wien". Die Ta³alik hat ausserdem noch zahlreiche Ligaturen.

111

Abbildung 2

'Alī Ḳuşcı, *Mir'āt el-'Ālem*. Der Istanbuler Typensatz von 1239 h enthält Ligaturen der zeitgenössischen Kanzleischrift *rıḳ'a*.

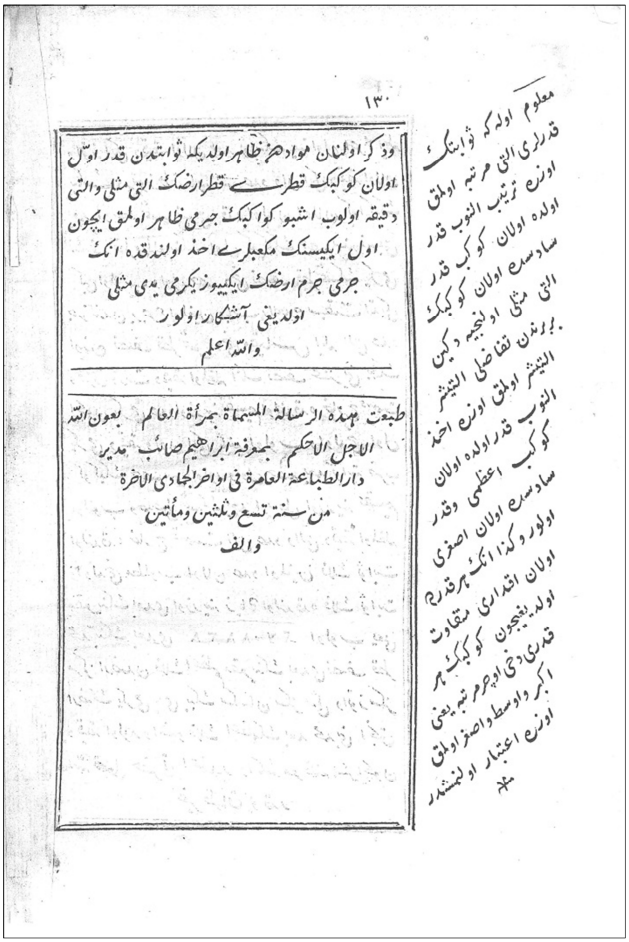


Abbildung 3

Vāṣıf Enderūnī, *Gülşen-i Efkār*, Typendruck Būlāḳ 1257 h mit den *taʿlīḳ*-Typen von 1252 h.

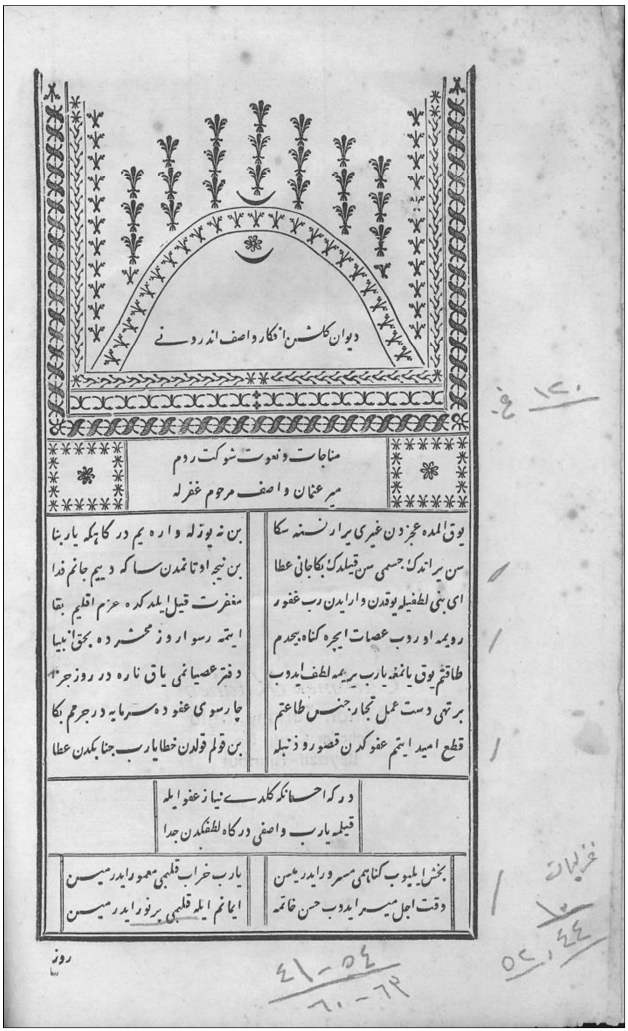


Abbildung 4

Lithographischer Nachdruck des *Gülşen-i Efkār*-Typendrucks von 1257 h. Der lithographische Nachdruck entstand 1285 h.

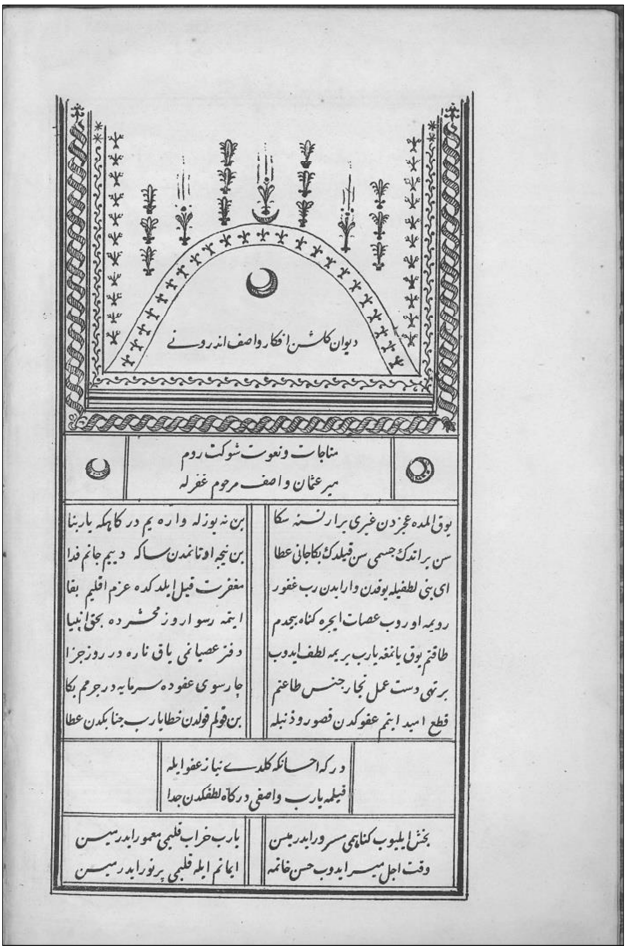
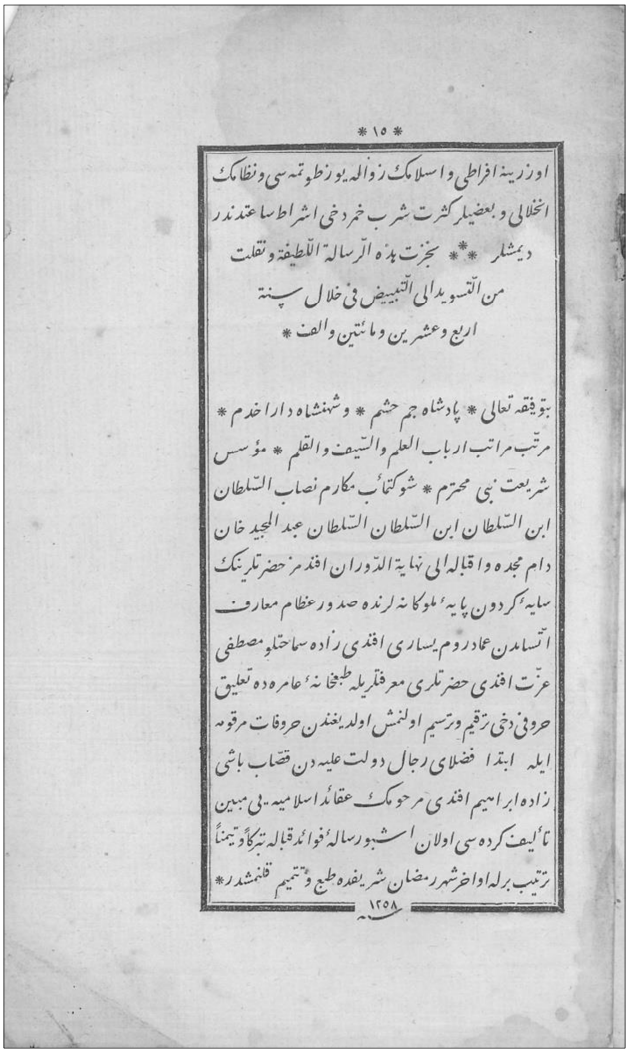


Abbildung 5

Druck der *Risāle-i İʿtiḳādīye* mit *taʿlīḳ*-Typen, Istanbul, letzte Dekade Ramażān 1258 h. Im Kolophon Informationen zum Entstehungskontext der Typen.



* ١٥ *

اوزرینه افراطی و اسلامک زواله یوزطوتمسی ونظامک
اختلالی و بعضیلر کثرت شرب خمر دخی اشراط ساعتدندر
دیمشلر ** بخزت بذه الرسالة اللطیفة و نقلت
من التسوید الی التبییض فی خلال سبعة
اربع وعشرین ومائتین والف *

بتوفیقه تعالی * پادشاه جم حشم * وشهنشاه دارا خدم *
مرتب مراتب ارباب العلم والسیف والقلم * مؤسس
شریعت نبی محترم * شوکتمآب مکارم نصاب السلطان
ابن السلطان ابن السلطان السلطان عبد المجید خان
دام مجده واقباله الی نهایة الدوران افندمز حضرتلرینک
سایه کردون پایه ملوکانه لرنده صدور عظام معارف
انتسامدن عمادروم یساری افندی زاده سماحتلو مصطفی
عزت افندی حضرتلری معرفتریله طبخانه عامره ده تعلیق
حروفی دخی رقیم ورسیم اولنمش اولدیغندن حروفات مرقومه
ایله ابتدا فضلای رجال دولت علیه دن قصاب باشی
زاده ابراهیم افندی مرحومک عقائد اسلامیه یی مبین
تألیف کرده سی اولان اشبو رسالهٔ فوائد قبالة تبرکاً وتیمناً
ترتیب برله اواخر شهر رمضان شریفده طبع وتتمیم قلنمشدر *

١٢٥٨

Abbildung 6

Druck des *Dīvān-i Leylā Ḫanım* mit *taʿlīḳ*-Typen, Būlāḳ, 15. Cemāẕī I 1260 h. Zum Entstehungskontext der *taʿlīḳ*-Typen ausführliche Informationen im Kolophon.

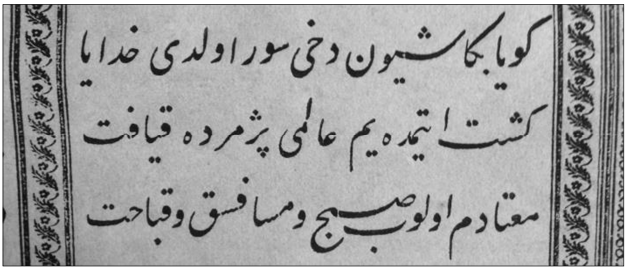


Abbildung 7

Photolithographischer Nachdruck des *Dīvān-i Leylā Ḫanım* mit den *taʿlīḳ*-Typen Būlāḳ 1260 h. Der originale Kolophon wurde identisch nachgedruckt und auch das Datum belassen.

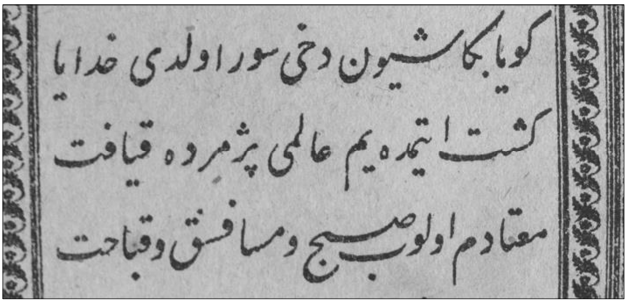


Abbildung 8

Lithographischer Druck des *Dīvān-i Leylā Ḫanım*, Maṭba'a-i Īrāniye, 22. Muḥarrem 1299 h. Der Name des Kalligraphen ist nicht genannt.

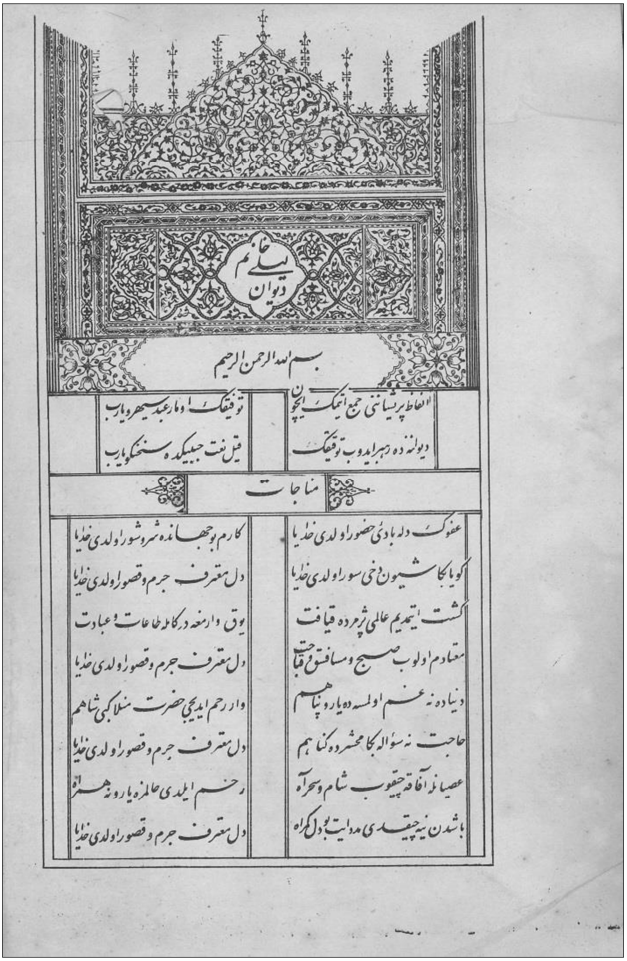
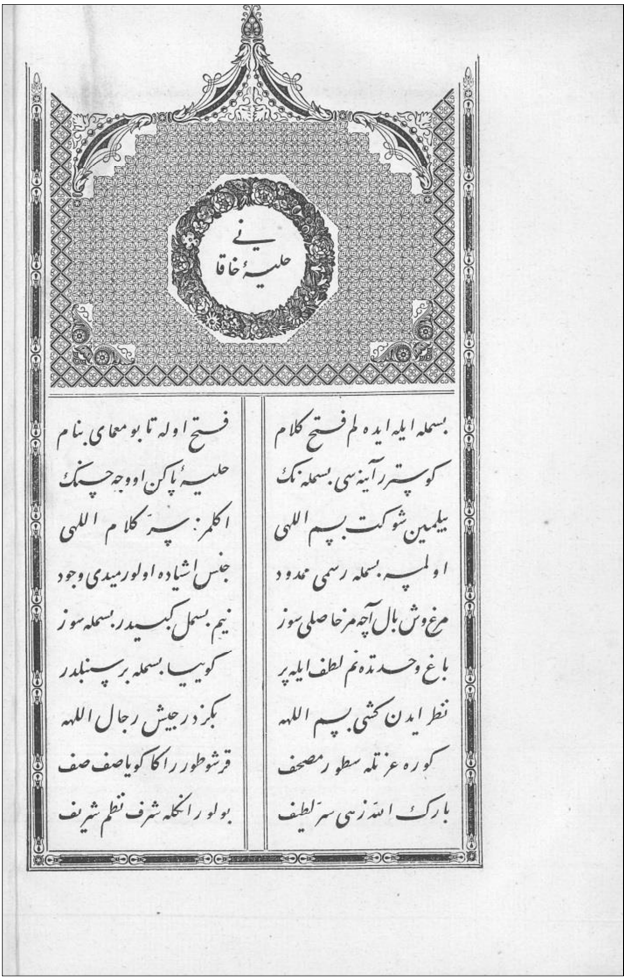


Abbildung 9

Druck der *Ḥilye-i Ḫāḳānī* mit *taʿlīḳ*-Typen, Istanbul, 7. Ṣafer 1264 h. Im Kolophon Informationen zu Entwurf und Anfertigung der Typen.



Mevlānzāde Rıf'at
und die jüdische Weltverschwörung

Christoph Herzog

Mevlānzāde Rıf'at, bekannt vor allem als Journalist, gehörte zu den Verlierern im politischen Spiel der Zweiten konstitutionellen Periode und der Gründungsphase der republikanischen Türkei. Als Widersacher der Ittihadisten war er zwischen 1913 und 1918 zum Schweigen verurteilt. Als Gegner der Kemalisten stand sein Name auf der 1924 zusammengestellten Liste der 150 *personae non gratae* der Republik. Er starb 1930 im syrischen Exil. Obwohl nur von beschränkter politischer Wirksamkeit, wurde er in den letzten Jahren in der Türkei im Zuge der zunehmenden kemalismuskritischen Stimmung etwas vermehrt beachtet. Einige seiner Schriften wurden ins lateinische Alphabet übertragen. Diese Schriften weisen ihn nicht nur als Zeitzeugen und politischen Kommentator, sondern auch als antisemitischen Verschwörungstheoretiker aus. Nachfolgend sollen zwei dieser Schriften näher betrachtet und die verschwörungstheoretische Perspektive von Mevlānzāde Rıf'at differenziert wer-

den.[1] Verschwörungstheorien, so lautet das Argument, sind nicht monolithisch, sondern setzen sich häufig aus diversen Bausteinen von Verschwörungstheorien unterschiedlicher Reichweite mit unterschiedlicher Plausibilität zusammen.[2] Das lässt sich am Beispiel Mevlānzāde Rıf'ats demonstrieren.

Zur Biographie Mevlānzāde Rıf'ats

Mevlānzāde Rıf'at wurde vermutlich 1869 in Küçükçekmece bei Istanbul geboren.[3] Sein Vater, ʿAbdurraḥmān Nācim aus einer kurdischen Familie aus dem irakischen Sulaymaniyya stammend, verfügte über eine Medresenausbildung, war Beamter – seine erste uns bekannte Anstellung war die eines Inspektors der Istanbuler Bibliotheken – und Autor etlicher Werke in den drei klassischen osmanischen Sprachen.[4] Mevlānzāde Rıf'at absolvierte die *Mekteb-i Ḥuḳūḳ-i Şāhāne* und war danach ebenfalls als Bürokrat im osmanischen Staatsdienst tätig. Zunächst in

1 Für den Kontext von Verschwörungstheorien im jungtürkischen Milieu cf. Haluk Hekpkon, *Jön Türkler ve Komplo Teorileri*, Istanbul: KırmızıKedi, 2012.

2 Für frühere Diskussionen dieses Arguments cf. Christoph Herzog, „Small and Large Scale Conspiracy Theories and Their Problems: An Example from Turkey", in: Maurus Reinkowski & Michael Butter (eds.), *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East: A Comparative Approach*, Berlin: de Gruyter, 2014, 194–211; ibid., „Beobachtungen zu Verschwörungstheorien in der Türkei", in: Lale Behzadi, Patrick Franke, Geoffrey Haig, Christoph Herzog, Birgitt Hoffmann, Lorenz Korn, Susanne Talabardon (eds.), *Bamberger Orientstudien*, (BOSt; 1), Bamberg: Univ. of Bamberg Press, 2014, 415–55.

3 Zur Biographie von Mevlānzāde Murat Issı, „Hürriyet Âşığı Bir Osmanlı-Kürt Aydını. Mevlanzâde Rıf'at Bey", in: *Toplumsal Tarih* 196 (Nisan 2010), 72–80. Cf. auch Ali Birinci, *Tarihin Gölgesinde: Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*, Istanbul: Dergâh, 2001, 381–6 sowie ibid., *Tarih Uğrunda: Matbuat Âleminde Birkaç Adım*, Istanbul: Dergâh, 2001, 18–20, ferner Tamer Yıldırım, „Matbuat Âleminde Mevlânzâde Rıfat'la Bir Gezinti", in: *History Studies* 5.3 (2013), 269–78. Zahlreiche Informationen stützen sich auf Angaben, die Mevlānzāde selbst in seinem Buch *Hakk-i Vatan yahud Tarik-i Mücahedede Hakikat Ketmedilemez*, Istanbul: Serbesti Matbaası, 1328 machte; cf. Birinci, *Tarihin Gölgesinde*, 385. Wo nicht anders angemerkt folgt die Darstellung hier Issı.

4 Zu ihm und seinen Werken cf. Birinci, *Tarihin Gölgesinde*, 287–92. Zu seinem Nakschbandiya-Hintergrund cf. ibid. u. Issı, „Hürriyet Aşığı", 79, n. 3.

Istanbul amtierend wurde er im Alter von 25 Jahren als Direktor des dortigen Gefängnisses nach Sinop entsandt. Aus dieser Stellung wurde er offenbar 1895 entfernt und erst nach Çorum, dann nach Kayseri verbannt. Anscheinend war oder galt er als ein Protegé des späteren Sultans Meḥmed Reşād. Daneben gab es jedoch auch nicht näher zu spezifizierende, heftige Beschwerden gegen seine Amtsführung. Nach seinen eigenen Angaben wurde er in den letzten Jahren der Hamidischen Alleinherrschaft nach Ṣan'ā' verbannt, von wo er erst nach der Amnestie infolge der Julirevolution von 1908 nach Istanbul zurückkehren konnte.

Dort schloss er sich zunächst der *Fedākārān-i Millet Cem'iyyeti* an, die als eine Art Sammelbecken für einstige Oppositionelle gegen Sultan 'Abdülḥamīd II., die in der neuen Ära nach 1908 keinen Anschluss an die Netzwerke der İttihadisten fanden oder finden wollten, diente, und wurde Herausgeber ihrer Zeitung *Ḥuḳūḳ-i 'Umūmiyye*[5] und entwickelte sich hinfort zu einem unermüdlichen Polemiker gegen das Komitee für Einheit und Fortschritt. Nach seinem bald erfolgten Ausscheiden aus der *Fedākārān-i Millet Cem'iyyeti* gab er zusammen mit dem am 5. April 1909 ermordeten Ḥasan Fehmī die Zeitung *Serbestī* heraus. Nach dem *31 Mart Vaḳ'ası* floh er ins Exil nach Ägypten und wurde alsbald von einem Kriegsgericht in Istanbul *in absentia* wegen angeblicher Verwicklung in diesen Putschversuch zu zehn Jahren Exil in Bursa verurteilt.[6] Von Kairo reiste er über Athen nach Paris, wo er dieses Mal im Auftrag von Meḥmed Şerīf Paşa seit Spätsommer 1909 wiederum die Zeitung *Serbestī* herausgab und Mitglied der von Şerīf Paşa gegründeten *Iṣlāḥāt-i Esāsiyye-i 'Oṣmāniyye Fırḳası* wurde.[7] Sehr bald überwarf er sich jedoch mit Şerīf Paşa und reiste zurück nach Ägypten, wo er vorübergehend die Unterstützung des Khediven genoss und ebenfalls einige Ausgaben von *Serbestī* veröffentlichen konnte. Nachdem die Zeitung in Ägypten im

5 Zu dieser Zeitung Hasan Taner Kerimoğlu, „II. Meşrutiyet Döneminde Genel Haklar Savunusu Yapan Bir Gazete: Hukuk-i Umumiye", in: *ÇTTAD* 8.18–19 (Bahar–Güz 2009), 21–38.

6 Birinci, *Tarihin Gölgesinde*, 382.

7 Cf. Taner Aslan, „Saidpaşazade Mehmet Şerif Paşa Muhalefeti ve İkinci Meşrutiyet Döneminde Yasaklanan Bir Risalesi", in: *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 30/50 (2011), 1–48, 11.

Februar 1910[8] jedoch geschlossen worden war, begab er sich nochmals nach Paris. Dort schaffte er es wiederum einige Nummern von *Serbestī* herauszugeben, in denen er sowohl die İttihadisten als auch Şerīf Paşa kritisiert zu haben scheint. Unterstützt wurde er dieses Mal von Aḥmed Muḫtār (1878–1943), dem Sohn des *şeyḫü 'l-islām*s Cemāleddīn Efendi.[9] Offenbar wurde seine Situation in Paris aber erneut unhaltbar, und er kehrte zum dritten Mal nach Kairo zurück. Von dort wurde er allerdings ausgewiesen und gelangte nach seinen Angaben nur mit Hilfe englischer Unterstützung erneut nach Athen. Dort veröffentlichte er knapp fünfzehn Ausgaben von zwei lithographierten türkischsprachigen Wochenzeitschriften, *Fārūḳ* und *Cihād*.[10] Offenbar geriet er jedoch in Athen bald derart unter Druck, dass er sich, so schreibt er in seinen Memoiren, schließlich gezwungen sah, nach Istanbul zurückzukehren, wo er vor Gericht gestellt und nach Bursa verbannt wurde.

Jedoch konnte er von der Amnestie des Kabinetts Muḫtār Paşa profitieren und kehrte Ende Juli 1912 nach Istanbul zurück, wo er erneut *Serbestī* veröffentlichte und seine politische journalistische Tätigkeit weiterführte. Nach dem Putsch im Januar 1913 scheint er sich mit den İttihadisten arrangiert und auf politische Aktivitäten und Publikationen verzichtet zu haben.[11] In der Zeit seiner politischen Abstinenz war er mit der bekannten Journalistin und osmanischen Feministin Nūriyye ʿUlviyye [Civelek] (1893–1964) in zweiter Ehe verheiratet. Nūriyye ʿUlviyye, Mitbegründerin des vergleichsweise radikalsten der damaligen osmanischen Frauenrechtsvereine,[12] *ʿOṯmānlı Müdāfaʿa-i Ḥuḳūḳ-i Nisvān Cemʿiyyeti*, gab, mit Unterbrechungen, zwischen 1913 und 1923 die

8 Birinci, *Tarihin Gölgesinde*, 382.

9 Ibid., 383.

10 Laut Issı, der die zweite und dritte Ausgabe von Fārūḳ (Untertitel: *bi-lā tefrīḳ-i cins ü meẕheb ḥākimiyyet-i milliye-i ʿOṯmāniyye-ye ḥādim bīṭaraf gazetedir*) gesehen hat, datierte die dritte Augabe von 8 Ḳānūn-i evvel 1327 (21. Dezember 1911). Issı, „Hürriyet Aşığı", 77, ek. 2. Zur Person des griechischen Geschäftsführers der Zeitung cf. ibid., 80, n. 70–72. Der in Anschluss an Fārūḳ erscheinende *Cihād* brachte es auf zwölf Nummern, wovon Issı Nr. 10–12 verifizieren konnte. Nr. 12 erschien am 1. März 1912; cf. ibid., 78, ek 3 & 80, n. 73.

11 Cf. Birinci, *Tarihin Gölgesinde*, 383 u. Issı, „Hürriyet Aşığı", 75.

12 Zafer Toprak, *Türkiye'de Kadın Özgürlüğü ve Feminizm (1908–1935)*. Istanbul: Tarih Vakfı, 2015, 19.

Zeitschrift *Ḳadınlar Dünyāsı* heraus.[13] Die einzige bekannte publizistische Aktivität Mevlānzādes in diesen Jahren war die Herausgabe der Zeitschrift *Erkekler Dünyāsı*, von der im Januar 1914 nur eine einzige Nummer erschien. Es handelte sich dabei nicht um ein ‚Herrenmagazin', sondern ging um die Aufklärung der osmanischen Männer im Sinne des Feminismus von *Ḳadınlar Dünyāsı*.[14]

Nach dem Waffenstillstand von Mudros und der Flucht der ittihadistischen Führungsriege fand er jedoch sofort den Weg zurück in die Politik und die politische Publizistik. Bereits am 22. Oktober 1918 gründete er eine Partei mit dem Namen *Radikal ʿAvām Fırḳası* samt einer zugehörigen Zeitschrift mit dem Titel *Inḳılāb-i beşer*. Die Zeitschrift ließ ein deutlich pro-britisches Profil erkennen[15] und wurde 1919 geschlossen. Sehr bald wurde Mevlānzāde Mitglied der sich formierenden kurdischen Nationalbewegung, die er auch publizistisch unterstützte.[16] Er war Mitglied der Ende 1918 gegündeten *Kürdistān Teʿālī Cemʿiyyeti*. Nach der Spaltung dieser Gesellschaft half er die *Teşkilāt-i İçtimāʿiyye Cemʿiyyeti* aufzubauen.[17]

Im November 1922 verließ Mevlānzāde die Türkei. Unter anderem begab er sich nach Athen und nach San Remo, wo er sich mit dem geflohenen Sultan Vaḥīdeddīn traf.[18] Im Laufe des Jahres 1923 muss er sich außerdem in Constanza in Rumänien aufgehalten haben, wo er das Pamphlet über die Juden und den Untergang des Osmanischen Reiches veröffentlichte. Vom türkischen Parlament 1924 unter die 150 Unerwünschten (*150likler*) gewählt, begab er sich schließlich ins Exil nach

13 Zu dieser Zeitschrift: Erdinç Gülcü & Samiye Tunç, „Osmanlı Basın Hayatında Kadınlar Dünyası Dergisi", in: *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3.2 (2012), 155–76.

14 Der Untertitel der Zeitschrift lautete „*Sahaifimiz kadınlığın kadir ve kıymetini, ilim ve fen edebin ulviyetini takdir eden münevver Osmanlı gençleri asarına küşadedir.*" Issı, „Hürriyet Aşığı", 79, n. 43.

15 Cf. Ibid., 79f, n. 46.

16 Eine Liste aller von Mevlānzāde herausgegebenen Zeitschriften bei Issı, „Hürriyet Aşığı", 76.

17 Zu diesen Organisationen cf. Hakan Özoğlu, *Kurdish Notables and the Ottoman State: Evolving Identities, Competing Loyalties, and Shifting Boundaries*, Albany: State University of New York Press, 2004, 81–4.

18 Issı, „Hürriyet Aşığı", 75.

Syrien. Im Jahr 1927 beendete die in der Türkei verbliebene Nūriyye ʿUlviyye ihre Ehe mit Mevlāzāde durch einen Antrag auf Scheidung. Anfang September 1930 erlag Mevlānzāde Rıfʿat in Aleppo einem Herzanfall.[19]

Devlet-i ʿoṣmāniyye ve Siyūnīstler:Tūrkiyāyı yıḳan Yahūdīler

Mevlānzāde Rıfʿat schrieb das Pamphlet *Devlet-i ʿoṣmāniyye ve Siyūnīstler: Tūrkiyāyı yıḳan Yahūdīler* offenbar nach – und unter dem Eindruck – der Abschaffung des Sultanats, aber noch vor der Abschaffung des Kalifats durch die türkische Nationalversammlung am 3. März 1924. Veröffentlicht wurde die Schrift als Steindruck in Constanza, Rumänien, im Jahr 1923. Zugleich erschien wohl eine französische Übersetzung der Schrift unter dem Titel *L'empire ottoman et les sionistes: Les Juifs qui ont ruiné la Turquie*. Auf Französisch umfasste die Broschüre 14 Seiten (inklusive der Titelseite), auf Osmanisch 16 (ohne die Titelseite). Die Flugschrift wurde gedruckt von der Druckerei der Zeitschrift *Dobrogea Junǎ* („Die junge Dobrudscha").

Die Schrift wurde neu herausgegeben als 96seitige kostenlose Beilage zur 15. Ausgabe der Zeitschrift *Derin Tarih* im Juni 2013 unter dem Titel *Siyonistler Osmanlıyı Nasıl Yıktı*? Diese Ausgabe erschien mit einem begleitenden Vorwort (9–11) des Herausgebers von *Derin Tarih*, Mustafa Armağan, sowie einem Neuabdruck eines biographischen Artikels zu Mevlānzāde Rıfʿat von Ali Birinci (13–23).[20]

Die Seiten 29–59 enthalten eine Fotokopie des osmanischen Textes mit einer Transkription ins türkische Lateinalphabet auf den jeweils gegenüberliegenden Seiten. Auf den Seiten 61–78 ist eine vereinfachte türkische Übersetzung des Textes wiedergegeben, die Seiten 83–96 enthalten die französische Variante der Schrift.

19 Cf. Birinci, *Tarih Uğrunda*, 30 u. ibid., *Tarihin Gölgesinde*, 384. Die Todesnachricht erschien am 8. September in der Cumhuriyet.

20 Entnommen aus Birinci, *Tarihin Gölgesinde*, 381–6.

In seiner Einleitung hebt Mustafa Armağan die Bedeutung von Mevlānzāde als eines erbitterten Gegners von Muṣṭafā Kemāl hervor, der über genügend Zivilcourage verfügt habe, letzteren vor seiner Abfahrt nach Samsun 1919 mit einer Klage wegen Beleidigung zu überziehen, die er – so die Einschätzung Armağans – wahrscheinlich gewonnen hätte. Armağans in der Einleitung gegebene Einschätzung von Mevlānzādes Text über die Zionisten erscheint ambivalent. Während er auf der einen Seite Wert auf die Feststellung legt, dass er nicht allen der von Mevlānzāde vorgebrachten Punkte beipflichten könne, die Veröffentlichung aus wissenschaftlichem Interesse geschehe und die politische Kultur der Türkei weit genug fortgeschritten sei, um über die darin geäußerten Befürchtungen erhaben zu sein,[21] scheint er auf der anderen Seite dem Text durchaus einen informativen Wert beizumessen, der über eine rein geistesgeschichtliche Perspektive hinausgeht. So hält er insbesondere die Ausführungen Mevlānzādes, dass „die İttihadisten mit den Juden und Zionisten zusammenarbeiteten und damit das Osmanische Reich wie einen Schneeball in der Sonne dahinschmelzen ließen und zum Untergang führten" für eine „bedenkenswerte These", die Mevlānzāde in einer mit historischem Wissen und Erfahrung angereicherten Weise diskutiere, die nicht einfach als Verschwörungstheorie abgetan werden könne.[22]

Mit Kant sage er *sapere aude*![23] Mustafa Armağan schließt seine Vorrede mit der Anrede an seine Leser: „Sie werden diesen Text zum ersten Mal lesen, und Sie werden wahrscheinlich staunen. Aber wie Ernest Gellner sagte, Wissen beginnt mit Staunen. Bitte schön, beginnen Sie zu staunen ... und natürlich zu denken."[24]

Als erbitterter Feind der İttihadisten gibt Mevlānzāde Rıf'at diesen die Schuld für das Ende des Osmanischen Reiches. Doch im Hin-

21 *„Burada ileri sürülen düşüncelerin hepsine katılmadığımzı, bu yayını bilimsel bir gayeyle yaptığımızı ve ülkmizin artık bu tür fikir korkularını aşacak denli olgunlaşan bir siyasal kültüre sahip olmaya başladığını yine de söylemek ihtiyacını duyuyoruz"* (10).

22 *„İttihatçıların Yahudiler ve Siyonistlerle işbirliği yaparak Osmanlıyı batırdıkları, bir kar topunun güneşte hızla erimesi gibi yok ettikleri tezi, üzerinde durulmaya değer. Salt bir komplo teorisiyle açılklanamayacak kadar bilgi ve tecrübe dolu satırlarla meseleyi tarihî ve aktüel bir boyutta değerlendirir"* (8).

23 *„[...] artık Kant gibi Sapere Aude! Diyoruz"* (11).

24 Ibid.

tergrund sieht er andere Mächte am Werk: Das Komitee für Einheit und Fortschritt sei in Wahrheit nicht gegründet worden, um gegen die Alleinherrschaft ʿAbdülḥamīds II. die konstitutionelle Ordnung wieder einzusetzen. Vielmehr sei das Komitee eine Ausgeburt der Juden, genauer gesagt, der organisierten Zionisten (*Siyūn cemʿiyyeti*), welche die Führungsclique der İttihadisten auf einem geheimen Treffen am Rande des großen Kongresses von *İttiḥād ve Terakḳḳī* im Herbst 1909 in Thessaloniki beauftragt hätten, vier konkrete Ziele zu verfolgen:

1) Brechung des Einflusses der Religion in der Türkei (*Türkiye*),
2) Aufteilung des wirtschaftlichen Reichtums der Türkei,
3) das Kalifat vom Sultanat zu loszulösen und zu schwächen,
4) sobald sich die Gelegenheit ergebe, die Republik auszurufen und die osmanische Dynastie zu beseitigen.[25]

Die Agenten des Komitees hätten sich umgehend ans Werk gemacht, die osmanische Presse übernommen, den Staatsapparat zu ihrem Werkzeug gemacht und Zwietracht unter den osmanischen *ʿanāṣır* gesät. Anschließend seien sie zu einer verbrecherischen und räuberischen Politik der Selbstbereicherung übergegangen:

> „Kurz und gut, sobald die Staatsangelegenheiten auf diese Weise in die Hände der Führer des mit den Zionisten verbundenen Komitees für Einheit und Fortschritt gelangt waren und diese innerhalb einiger Monate die Möglichkeit fanden, mit Plünderung, Raub, Diebstahl und betrügerischer Spekulation, mit Mord und Deportation reich zu werden und sich in Millionäre zu verwandeln, geriet alles völlig aus dem Gleis. Es begann eine Ära der Räuberei (*şekāvet devri*)."[26]

Es ist signifikant für die Identifikation Mevlānzādes sowohl als Antisemiten als auch als Veschwörungstheoretiker, dass er sich nirgendwo die Mühe macht, Juden und zionistische Organisation zu differenzieren, sondern die Worte durchweg synonym verwendet.[27]

25 Mevlānzāde, *Siyonistler*, 8f. (Lithographie), 48 (Transkription).

26 Ibid., 10f. (Lith.), 46f (Tr.).

27 Auch zusammengezogen zu *Siyūn Yahūdīler*, ibid., 12 (Lith.), 50 (Tr.).

Der Anspruch, den Mevlānzāde in diesem Pamphlet erhebt, besteht zugleich darin, in der jungtürkisch-typischen Pose als Arzt der Gesellschaft aufzutreten, der die Krankheit diagnostiziert habe und damit die Behandlung erleichtere.[28] Doch konkrete Maßnahmen zur Besserung hat er nicht anzubieten, obwohl oder gerade weil er die Situation für die osmanische Dynastie, für Staat und *millet* für dramatisch hält: „In dieser Angelegenheit wird meine Erwägung nach Maßgabe der Notwendigkeit kurz, kategorisch und auf die Warnung der Betroffenen beschränkt bleiben."[29]

Die einzige Hoffnung besteht im Prinzip darin, dass diejenigen unter den loyalen Staatsbeamten und Militärs, die getäuscht wurden, erkennen, dass es sich bei der osmanischen Politik der letzten Jahre um ein jüdisches Manöver (*bir Yahūdī mānevrāsı*) handelte,[30] angezettelt, um einen jüdischen Staat in Palästina zu erreichen, ohne einen Tropfen jüdischen Blutes zu vergießen.[31]

Aber für Mevlānzāde ist nicht nur das Komitee für Einheit und Fortschritt ein Werkzeug in den Händen der Zionisten, sondern dies gilt auch für die Kemalisten. Eines der Grundprobleme des zionistischen Plans einer Heimstätte in Palästina, so hätten seine Protagonisten erkannt, sei die arabische Mehrheitsbevölkerung in Großsyrien. Aus diesem Kalkül heraus erklärten sich die Kriegsgräuel (*meẓālim*) der ittihadistischen Kommandeure in Syrien gegen die arabische Bevölkerung. Doch hätten diese nicht den von den Zionisten erteilten Befehl zur Vernichtung (*imhā*) der arabischen Mehrheit dort erfüllen können. Der jüdische Plan sei es daher nun gewesen, nach dem Krieg in Anatolien ein unabhängiges türkisches Heer zu bilden, das diese Aufgabe erledigen sollte. Hierfür sei Muṣṭafā Kemāl ausersehen worden. Es hat den Anschein, als habe Mevlānzāde tatsächlich geglaubt, dass ein An-

28 Ibid., 1 (Lith.), 28 (Tr.). Zur Tendenz der Jungtürken, sich als gesellschaftliche Ärzte zu sehen cf. Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895–1908*, 2. Aufl., Istanbul: İletişim, 1983, 17.

29 Mevlānzāde, *Siyonistler*, 14 (Lith.), 54 (Tr.).

30 Ibid., 15 (Lith.), 56 (Tr.).

31 Ibid., 8 (Lith.), 42 (Tr.).

griff der eben gegründeten türkischen Republik auf Syrien unmittelbar bevorgestanden habe.[32]

Dieses im rumänischen Exil lithographierte und vermutlich hastig geschriebene Pamphlet, dessen Autor das Hotel Bulevard in Constanza als Adresse angab, entstand sicherlich unter der Schockwirkung des Endes des Osmanischen Reiches. Es enthält – abgesehen von seinen antisemitischen Monstrositäten – massive politische Fehleinschätzungen (den bevorstehenden türkischen Angriff auf Syrien), aber auch die richtige Ahnung, dass die junge Republik eine säkulare Richtung einschlagen werde. Gegen Ende seines Lebens im syrischen Exil griff Mevlānzāde Rıf'at die gesamte ihn bewegende Zeitgeschichte vom Reich zur Republik noch einmal in einem umfassenderen Buch auf, das 1929 in Aleppo in osmanischer Sprache gedruckt wurde.

Türkiye inḳılābınıñ iç yüzü

Das Buch *Türkiye inḳılābınıñ iç yüzü* erschien in zwei getrennt paginierten Teilen von 174, bzw. 144 Seiten. Schon sein Titel enthält verschwörungstheoretische Rhetorik. Hierin enttäuscht es seine Leser auch nicht. Das Werk schreibt die in Mevlānzādes Pamphlet *Devlet-i ʿoṣmāniyye ve Siyūnīstler* entworfene antisemitische Verschwörungstheorie weiter aus. Auch darüber hinaus geht es zum guten Teil um Verschwörungen, allerdings um solche auf einer kleineren Skala.

Im Grunde stellt das Buch, besonders in seinem zweiten Teil, welcher sich mit dem Unabhängigkeitskrieg befasst, eine der zahlreichen autobiographischen Repliken auf Muṣṭafā Kemāls 1927 erschienene *Nuṭuḳ* dar.[33] In dieser als Buch gedruckten Rede erhob Muṣṭafā Kemāl sein persönliches Narrativ des Unabhängigkeitskriegs zur politischen Verbindlichkeit. Der autobiographische Teil in Mevlānzādes Dar-

32 Ibid., 5f (Lith.), 36 u. 38 (Tr.).

33 Cf. Hülya Adak, „National Myths and Self Na(-rra)tions: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's Memoirs and The Turkish Ordeal", in: *The South Antlantic Quarterly* 201.2–3 (January 2003), 509–28, 509f.

stellung fällt nicht zuletzt deshalb recht dünn aus, weil Mevlānzāde fern von den Zentren der Macht nur wenig politisch Relevantes aus unmittelbar eigenem Erleben beizutragen vermochte. Wo er es konnte, tat er es jedoch.[34]

Auch folgte er dem Usus, Texte von Dokumenten oder offiziellen Telegrammen in seinen Text einzufügen, um seinen Anspruch als ernstzunehmender politischer Zeitzeuge zu untermauern. Darüber hinaus zitierte er teilweise ausgiebig aus Memoiren oder Schriften von Zeitgenossen. Neben den *Nuṭuḳ* (im zweiten Teil) setzte er sich im ersten Teil vor allem mit Cemāl Paşas 1922 erschienen Memoiren auseinander.[35]

Daneben enthält das Buch ähnlich wie die *Nuṭuḳ* und ihre Antworten – aber natürlich auch andere Memoiren – einige Abrechnungen mit Zeitgenossen. Besonders auffallend ist eine lange Tirade gegen Ḫālide Edīb, aber auch eine Auseinandersetzung mit dem bekannten aserbaidschanischen Intellektuellen und späteren kemalistischen Propagandisten Aḥmed Ağaoğlu, dem Mevlānzāde vorwirft, ursprünglich als russischer Agent ins Osmanische Reich gekommen zu sein.[36]

Türkiye inḳılābınıñ iç yüzü ist keine Chronik der Ereignisse und keine Geschichte der *İkinci Meşrutiyet* und des Unabhängigkeitskrieges. Es ist ein historisch-politischer Essay mit autobiographischen Zügen, eine Sammlung punktueller Interventionen, Kommentare, Polemiken und Anekdoten durch einen Zeitzeugen. Die Schrift trägt aber auch Züge eines historischen Romans: Mevlānzāde konzentriert sich zu Beginn des Buches besonders intensiv auf die unmittelbaren Ereignisse, die zum Eintritt des Osmanischen Reiches auf Seiten des Deutschen Reiches in den Ersten Weltkrieg führten. Hier treten die politischen Akteure in Konstantinopel wie der deutsche Botschafter Baron von Wangenheim, der Großwesir Sa'īd Ḥalīm Paşa, Enver, Ṭal'at, Cemāl,

34 Z.B. bezüglich der Affäre um die Ostanatolien-Mission von Major Edward Noel im Jahr 1919; cf. Mevlānzāde, *İç Yüzü*, vol. 2, 86ff.

35 Cemāl Paşa, *Ḫāṭırāt 1913–1923*, Istanbul: Aḥmed İḥsān ve Şürekāsı Maṭba'ası, 1922. Er rekurriert aber auch auf Literatur in französischer Sprache, z.B. bezüglich der Massaker in Adana 1909 (kritisch) auf André Mandelstam, *Le sort de l'empire ottoman*, Lausanne & Paris: Payot, 1917; cf. Mevlānzāde, *İç Yüzü*, vol. 1, 103.

36 Cf. Ibid, vol. 1, 137–49 (Ḫālide Edīb); vol. 2, 16–8 (Aḥmed Ağaoğlu).

sowie der Finanzminister Cāvīd auf. Die einzelnen Besprechungen werden in wörtlicher Rede geschildert, verbunden durch die Erläuterungen des Autors, der als allwissender Erzähler auftritt. Im Grunde könnten die Szenen auf einer Bühne aufgeführt werden. Es fehlen lediglich die Regieanweisungen.[37]

Der deutsche Botschafter Baron von Wangenheim teilt dem Großwesir Saʿīd Ḥalīm Paşa mit, die beiden Schiffe Goeben und Breslau seien unter osmanisches Kommando gestellt worden und die Mannschaft werde in osmanische Dienste treten. Er bittet Saʿīd Ḥalīm, das Zentralkomitee der İttihadisten davon telefonisch in Kenntnis zu setzen. Saʿīd Ḥalīm Paşa leistet dem Folge. Das Zentralkomitee ist jedoch bereits informiert. Tatsächlich erfolgte der Besuch Saʿīd Ḥalīms auf Ersuchen des Zentralkomitees.

In der nächsten Szene werden die Beratungen im inneren Zirkel des Zentralkomitees der İttihadisten geschildert. Anwesende Personen sind Enver, Ṭalʿat, Cemāl und Cāvīd. Enver gibt sich Großmachtträumen hin. Mit Hilfe der Deutschen sei es nicht nur möglich, das verlorene Terrain auf dem Balkan, dem Kaukasus und Ägypten wiederzugewinnen, sondern auch in Turan riesige Eroberungen zu machen. Das Osmanische Reich werde unter den İttihadisten zur führenden Weltmacht werden. Finanzminister Cāvīd erinnert Enver daran, dass das Reich praktisch bankrott sei und es großen Geldbedarf gebe. Er zitiert Napoleon, der gesagt habe, zum Kriegführen seien drei Dinge nötig: Geld, Geld und nochmals Geld. Besorgnisse seiner Kollegen, insbesondere Cemāls, dass die Schiffe durch die Um-Uniformierung der deutschen Besatzung nicht wirklich in osmanische Hand übergingen, wischt Enver beiseite. Die osmanische Marine verfüge über keine Seeleute, die mit solch modernen Schiffen umgehen könnten. Cemāl Paşa gibt den beiden Schiffen auf Nachfrage und nach einigem Nachdenken die neuen Namen *Yavuz* und *Midilli*. Es wird beschlossen, mit den beiden Schiffen ein Seemanöver im Marmarameer zu machen, um den Gehorsam der deutschen Mannschaften und Seeoffiziere zu testen. Am folgenden Tag kauft die osmanische Regierung offiziell die beiden Kriegsschiffe zum großen Missfallen der Entente-Botschafter in Istanbul.

37 Die folgenden Szenen in Mevlānzāde, *İç Yüzü*, vol. 1, 6–31.

Am Abend sucht der britische Botschafter Louis du Pan Mallet privat den Großwesir in seinem *yalı* in Yeniköy auf. Er stellt fest, er sehe mit Bedauern, dass die osmanische Regierung begonnen habe, gegenüber Großbritannien eine feindselige Haltung einzunehmen. Er fordert, die beiden deutschen Schiffe zu entwaffnen und warnt davor, den Deutschen zu vertrauen. Der Großwesir gibt ihm daraufhin sein Ehrenwort, dass das Osmanische Reich seine Neutralität nicht aufgeben werde. Auf der anderen Seite hat Wangenheim Anweisungen aus Berlin, die Osmanen auf jeden Fall für ein Bündnis mit Deutschland zu gewinnen. Während er Ṭalʿat, Enver und Cāvīd bereits auf seiner Seite hat, ist Cemāl von einer diplomatischen Sondierungsmission nach Frankreich mit leeren Händen zurückgekehrt, während Saʿīd Ḥalīm Paşa an der Spitze etlicher Gegner einer osmanisch-deutschen Allianz steht.

Die nächste Szene ist ein Gespräch Envers mit Wangenheim. In diesem Gespräch drängt Wangenheim Enver auf rasche Entscheidungen. Er weist außerdem darauf hin, dass der Großwesir als Angehöriger des ägyptischen Khedivenhauses vielleicht wegen seines dortigen Grundbesitzes eine englandfreundliche Haltung einnehme. Enver fordert Geld. Wangenheim bietet schließlich zehn Millionen in Gold, zahlbar am nächsten Tag, sogar noch vor dem offiziellen Vertragsabschluss, wenn das Bündnis nur zugesagt sei.

Direkt nach dem Gespräch mit Wangenheim begibt sich Enver zu seinen Kollegen des inneren Zirkels, wo die Beratungen bezüglich der Allianzfrage bereits begonnen haben. Während der weiteren Beratungen kommt es zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Lagern. Enver wirft Saʿīd Paşa vor, sein Grundbesitz im britisch besetzten Ägypten beeinflusse seine politische Meinung. Der Großwesir bietet daraufhin seinen Rücktritt an, der jedoch nicht ernsthaft in Erwägung gezogen wird. Finanzminister Cāvīd Bey macht auf seinen dringenden Finanzbedarf aufmerksam; er brauche zwei Millionen in Gold bis zum folgenden Tag. Der Großwesir gibt zu bedenken, dies sei unmöglich, der Vertrag müsse erst unterzeichnet werden. Cemāl hat die Idee, den deutschen General Liman von Sanders um Vermittlung zu bitten. Ein entsprechendes Telefongespräch zu von Sanders wird durchgestellt, doch Sanders ist der gleichen Meinung wie der Großwesir. Nun besteht Enver gegen die starken Vorbehalte von Saʿīd Ḥalīm Paşa darauf, direkt

Wangenheim anzurufen. Dieser sagt am Telefon tatsächlich die zehn Millionen in Gold zu, die er Enver vorhin versprochen hatte. Von dieser Vereinbarung – und überhaupt von seinem Gespräch mit Wangenheim – hatte Enver seine Kollegen nicht in Kenntnis gesetzt. Desto größer ist der Eindruck, den die scheinbar spontane Bereitschaft Wangenheims, das Geld bereits vor Vertragsabschluss und am nächsten Tag anzuweisen, macht. Damit ist die Opposition Saʿīd Paşas überwunden. Trotz der zahlreichen Beleidigungen, die er während der Versammlung einstecken muss, und dem nunmehr gebrochenen Ehrenwort auf Neutralität gegenüber dem britischen Botschafter in Istanbul kann er sich jedoch nicht zum Rücktritt entschließen.

Im Anschluss an die Sitzung des Generalkomitees begibt sich Enver mit Wissen lediglich Ṭalʿats erneut zu Wangenheim. Dieser setzt ihm nun den Plan auseinander, dass die Goeben und Breslau ein Manöver im Schwarzen Meer durchführen sollten. Dabei würden sie russischen Kriegsschiffen begegnen, von diesen angegriffen und sollten in Richtung Odessa fliehen. Dort angegriffen, müssten sie schließlich das Feuer erwidern. Anschließend würde die osmanische Regierung bei der russischen Regierung eine Protestnote wegen des Angriffs auf eine neutrale Macht einreichen. Damit sei die Kriegserklärung perfekt. Enver stimmt diesem Plan begeistert zu. Dieser Plan wird dann anschließend in die Tat umgesetzt.

In den folgenden Abschnitten des Buches unternimmt Mevlānzāde eine zeitliche Rückblende und schildert eher kurz einzelne Stationen über den Balkankrieg zum Putsch der İttihadisten beim Sturm auf die Hohe Pforte im Januar 1913 und ihrer kompletten Übernahme der Macht nach der Ermordung des Großwesirs und Kriegsministers Maḥmūd Şevket Paşa. Dann setzt er seine Erklärungen fort mit der Diskussion der mangelnden Resonanz auf den osmanischen Aufruf zum Heiligen Krieg, die Eröffnungsreden im Parlament 1914, um dann zum Thema der antisemitischen Verschwörungstheorie, die bis dahin in seinen Ausführungen keinerlei Rolle gespielt hat, überzuleiten.

Der Ausbruch des Ersten Weltkriegs ist für Mevlānzāde eine zionistische Verschwörung. Auf die rhetorische Frage, wie es sein könne, dass der Tod des habsburgischen Thronfolgers das Gemetzel des Ersten Weltkriegs habe hervorrufen können, führt er aus:

> „Zionisten! Wie die Afarit des Salomon, unsichtbar dem Auge und ungreifbar der Hand, saugten sie sich in den Lebensadern der Menschen fest, sammelten die Reichtümer der Allgemeinheit ein und, um für die Israeliten das Gelobte Land zu gewinnen – mühelos und ohne einem Juden auch nur ein Haar zu krümmen –, brachten sie die Menschheit dazu, sich gegenseitig an die Gurgel zu gehen."[38]

Die Gesellschaft selbst definiert er in kurzen Zügen, die an globalverschwörungstheoretischer Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen:

> „Die Zions-Gesellschaft ist eine revolutionäre Vereinigung, die heute die größte und furchtbarste Organisation der Welt besitzt. Diese Vereinigung wurde im Jahr 135 n. Chr. in Zion (*Ṣihyūn*) gegründet. Ihr Ziel ist es, die zusammengebrochene Herrschaft Salomos neu zu errichten und die Menschen auf der Welt in ökonomische Knechtschaft zu zwingen."[39]

Dass es sich bei dieser Einstellung tatsächlich um Antisemitismus und nicht nur um Verschwörungstheorie handelt, wird spätestens deutlich, als Mevlānzāde in einem anschließenden Kapitel über „die Geschichte der Juden" über die Hintergründe der Flucht der Israeliten aus Ägypten schreibt:

> „Mit dem von ihnen [den Juden, C.H.] an den Tag gelegten Zinswucher und Krämergeist (*murāḥabecilik ve ṣarrāflık*) begannen sie, das Vermögen des Volkes ohne Mühen und Anstrengungen einzusammeln. Sie brachten diejenigen, die nicht zu ihnen gehörten, in Zinsknechtschaft (*ıḳtiṣāden esāret altına*), worauf das Volk unzufrieden wurde und vermehrt murrte und klagte. Als die Klagen und Beschwerden über alle Maßen gingen, sah sich die Regierung des Pharao gezwungen, harte Maßnahmen gegen die Juden zu ergreifen. Folglich fasste sie den Beschluss, die neugeborenen Knaben zu töten und wollte auf diese Weise das jüdische Volk (*yahūdī milleti*) allmählich, aber auf ewig zum Untergang verurteilen."[40]

38 Mevlānzāde, *İç yüzü*, vol. 1, 69f.

39 Ibid., vol. 1, 70.

40 Ibid., vol. 1, 79. Mevlānzāde gibt in einer Fußnote an, sich für dieses Kapitel auf Şemseddīn Sāmīs *Ḳāmūsu 'l-A'lām* zu stützen. In dem entsprechenden Artikel des *Ḳāmūs*

Zu den ausführlich behandelten Themen des ersten Bandes von *Türkiye inḳılābınıñ iç yüzü* gehört auch die Vernichtung der anatolischen Armenier durch die İttihadisten. Auf dem Kongress der Tashnagtsutiun 1914 in Erzurum hätten diese mit den İttihadisten ein Abkommen geschlossen, wonach die Tashnagtsutiun im Falle eines russischen Angriffs auf das Osmanische Reich neutral bleiben würden. Als bei der russischen Invasion in Ostanatolien armenische Banden auf Seiten der russischen Truppen gekämpft und Massaker unter der muslimischen Zivilbevölkerung anrichteten, habe dies die ittihadistische Führung als Bruch des Abkommens mit den Armeniern angesehen und Mitglieder der armenischen Elite in Istanbul verhaftet und liquidiert sowie die armenischen Soldaten in Arbeitsbataillone zusammengefasst. Daraufhin seien die Armenier in Panik geraten, und es sei zu zahlreichen Aufständen gekommen. Besonders der Aufstand von Van verbunden mit der Vertreibung des Gouverneurs Cevdet Paşas, des Schwagers von Enver, und zahlreichen Gräueltaten gegen die muslimische Bevölkerung in der Stadt und im Umland habe das Komitee massiv verstört. Daraufhin sei in einer geheimen Sitzung des Komitees der einstimmige Beschluss gefasst worden, die gesamte osmanisch-armenische Bevölkerung restlos auszurotten. Damit sei ein dreiköpfiges Organisationskomitee bestehend aus Dr. Nāẓım, Dr. Bahā'eddīn Şākir und dem Erziehungsminister Şükrī beauftragt worden. Dieses habe sich in geheimer Beratung auf das Vorgehen geeinigt, die Armenier zuerst von Armee und Gendarmerie deportieren und sie an vorbestimmten Orten and die Spezialeinheiten der *Teşkīlāt-i Maḫṣūṣa* übergeben zu lassen. Die Angehörigen dieser geheimen Miliz sollten die Deportierten dann an abgelegenen Orten restlos vernichten. Mevlānzāde beschreibt hier den Weg zum Genozid *avant la lettre* (das Wort wurde bekanntlich erst später eingeführt) als Produkt einer Eskalation zwischen den politischen *entrepreneurs* zweier Volksgruppen, letztlich aber als Ergebnis einer verbrecherischen Politik der İttihadisten.[41]

Die Darstellung der beiden Sitzungen, auf denen ihm zufolge die entscheidenden Entschlüsse gefällt wurden, stellt er ähnlich wie im

unter dem Stw. „'Ibrānīler (Hebreux)" (vol. 4, 3115–18) findet sich jedoch gerade die hier zitierte Darstellung nicht.

41 „*Ermeni taḳtīli ve tehcīri ġāyet vaḥşī ve fecī' bir cināyet-i siyāsiyyedir.*" Ibid., vol. 1, 83.

Falle des Kriegseintritts des Osmanischen Reiches an der Seite Deutschlands in wörtlicher Rede dar. In einer recht ausführlichen Rechtfertigung zur Wahl dieser Darstellungsform gibt er offen zu, diese Szenen erfunden zu haben, allerdings stütze er sich dabei auf schriftliche Quellen und zuverlässige Berichte. Als letztlichen Grund seiner Entscheidung für diese literarische Vorgehensweise, die zwar schwierig (*güç*), aber lebendig (*cānlı*) sei, gibt er an, er halte eine solche fiktive, aber historiographisch realistische Nachstellung der Beratungen angesichts der Ungeheuerlichkeit der historischen Ereignisse für angemessen, weil sie letztlich am besten dazu geeignet sei, dass sich die Leser ein wahrheitsgemäßes Bild machen könnten.[42]

Schwere Vorwürfe erhebt Mevlānzāde Rıf'at auch gegen die osmanische Weltkriegsmilitärverwaltung in Syrien unter Cemāl Paşa. Insbesondere bemüht er sich, die Todesurteile des Militärgerichtshofs von ʿĀlayh im Libanon gegen dutzende von arabischen Intellektuellen und Notablen in den Jahren 1915 und 1916 als verbrecherische Willkürakte darzustellen.[43] Weiter geißelt er die extrem korrupte ittihadistische Kriegswirtschaft, diskutiert den Arabischen Aufstand anhand der Ḥusayn-McMahon-Korrespondenz und der Memoiren Cemāl Paşas und analysiert den mit dem Kriegseintritt der USA eingeleiteten Zusammenbruch der Mittelmächte.

Der zweite Band, der sich mit dem Unabhängigkeitskrieg und dem Aufstieg Muṣṭafā Kemāls beschäftigt, betont vor allem die Kontinuität zwischen den Kemalisten und den Mevlānzāde so verhassten Ittihadisten. Die Nationalbewegung wird von ihm als eine illegale und illegitime ittihadistische Aufstandsbewegung interpretiert, die zu unterdrücken noch im Moment des Kongresses von Sivas (September 1919) ein Leichtes gewesen wäre. Die osmanische Regierung in Istanbul und ihre loyalen Amtsträger in Anatolien hätten jedoch versagt, so dass es den İttihadisten letztlich gelungen sei, sich der strafrechtlichen und politischen Verantwortung für ihre Taten zu entziehen und in der Form der Republik wieder an die Macht zu kommen.

42 Ibid., vol. 1, 83.

43 Ibid, vol. 1, 150–4.

Innerhalb dieses Bildes ist die Rolle Atatürks, dessen Einbindung in das Komitee für Einheit und Fortschritt Mevlānzāde betont,[44] vor allem die eines machthungrigen Abenteurers, der letztlich austauschbar erscheint und vor allem das Glück hatte, sich einer unfähigen osmanischen Regierung gegenüberzusehen und seinen Gegenspieler Enver Paşa ausstechen zu können: „Die Glückssträhne von Muṣṭafā Kemāl Paşa besiegte jene von Enver Paşa. Die russische sowjetische Administration gewährte daraufhin die für den Genossen Enver Paşa vorgesehenen Dienstleistungen und materiellen Unterstützungen Muṣṭafā Kemāl Paşa."[45] An dieser Stelle schließt sich der Kreis der Argumentation. Für Mevlānzāde ist Muṣṭafā Kemāl ebenso ein Agent der zionistischen Weltverschwörung wie die gesamte bolschewistische Verwaltung nach der Oktoberrevolution.[46]

Die verschwörungstheoretischen Perspektiven Mevlānzāde Rıf'ats

Die globale antisemitische Verschwörungstheorie bildet also die Klammer, welche Mevlānzādes historiographische Argumentation zusammenhält. Da diese Klammer keinen historiographischen Erklärungswert besitzt, scheint auch Mevlānzādes Werk über keinen solchen Wert zu verfügen und nurmehr als Muster antisemitischer Verschwörungstheorie im Übergang vom Osmanischen Reich zum Nahen Osten der Nachweltkriegsordnung klassifiziert und abgelegt werden zu können. Doch lohnt nicht allein die Verbreitung antisemitischer Verschwörungstheorien im heutigen islamischen Orient[47] einen zweiten Blick auf deren Frühphase, sondern auch die Tatsache, dass sich zumindest das Buch

44 Cf. ibid., vol. 2, 3 & 35.

45 Ibid, vol. 2, 84.

46 Cf. ibid., vol. 1, 164 & vol. 2, 84.

47 Cf. Michael Kiefer, „Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?", in: *Die Welt des Islams* 46.3 (2006), 277–306.

Mevlānzades *Türkiye inḳılābınıñ iç yüzü* nicht in antisemitischer Verschwörungstheorie erschöpft.

Tatsächlich springen bei näherer Betrachtung drei Umstände ins Auge:

1) Das Buch behandelt eine ganze Serie von Verschwörungen, für die es scheinbar ganz konventionelle Erklärungen bereithält, die nicht, oder jedenfalls nicht in erster Linie auf die große antisemitische Verschwörungstheorie rekurrieren.
2) Der Zusammenhang dieser Verschwörungen zur überwölbenden antisemitischen Verschwörungstheorie ist in Mevlānzādes Narrativ nicht durchgestaltet. Man könnte diesbezüglich von einer eher losen Kopplung zwischen den Einzelverschwörungen und der übergeordneten Großkonspiration sprechen.
3) Die Plausibilität seiner historiographischen Diskussionen von einzelnen Verschwörungen ist jeweils für sich genommen wesentlich höher, als dies angesichts der globalen antisemitischen Verschwörungsklammer zu erwarten wäre.

Beispielsweise wird der von Mevlānzāde ausführlich behandelte Eintritt des Osmanischen Reiches in den Ersten Weltkrieg an der Seite Deutschlands von Mevlānzāde als Resultat einer Verschwörung bestimmter Kreise innerhalb des Komitees dargestellt. Er stützt sich hierbei nicht zuletzt auf die Darstellung in den Memoiren Cemāl Paşas, die er allerdings frei verwendet. Während die Diskussion um die genauen Umstände des Kriegseintritts des Osmanischen Reiches unter Historikern anhält,[48] lässt sich der Darstellung Mevlānzādes eine gewisse grundsätzliche Konsistenz und Plausibilität auch dann nicht absprechen, wenn man um die dünne Informationsdecke ihres Autors weiß. Jedenfalls verzichtet seine Darstellung völlig darauf, zionistische Machenschaften als vordergründige Erklärung heranzuziehen. Seine Diskussion des Sachverhalts kommt an dieser Stelle völlig ohne Bezugnahme auf antisemitische Argumention aus.

48 Cf. z.B. den Beitrag von Mustafa Aksakal, *Harb-i Umumi Eşiğinde: Osmanlı Devleti Son Savaşına Nasıl Girdi,* Istanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Gleiches gilt für Mevlānzādes Behandlung des ittihadistischen Genozids an der armenischen Bevölkerung des Reiches. Während Beschluss und Durchführung zweifellos den Charakter einer Konspiration trugen (der die jahrzehntelange Leugnung dieses Genozids ja wesentlich erleichterte), fehlt bei Mevlānzāde nicht nur jeglicher Rekurs auf eine diesbezüglich jüdisch-zionistische Intervention, seine Darstellung einer anfänglichen Eskalation mit Gewaltanwendung auf beiden Seiten ist sicherlich historiographisch nicht als völlig unplausibel zu bezeichnen.

Das Fehlen des antisemitischen Plots in Mevlānzādes Diskussionen von historischen Ereignissen, die sich durchweg als Komplotte und Verschwörungen darstellen, stellt tatsächlich die Regel dar, nicht die Ausnahme. Seine Darstellung des Arabischen Aufstandes in *Türkiye inḳılābınıñ iç yüzü* kommt ebenso ohne antisemitische Begründung aus wie seine Diskussion der Hintergründe für die katastrophale Winteroffensive Enver Paşas in Sarıkamış relativ plausibel auf den Einfluss Bronsarts von Schellendorf und deutsche Interessen bezüglich einer Entlastung im Zweifrontenkrieg gegen Frankreich und Russland rekurriert.[49]

Wo Mevlānzāde den Zusammenhang seines Narrativs von historischen Geschehnissen zur überwölbenden antisemitischen Verschwörungstheorie herstellt, ist dieser tatsächlich zumeist auffällig vage und unkonkret. Ihre beinahe einzige Personifikation stellt Emānū'el Ḳārāṣū Efendi dar, dessen freimaurerischer Hintergrund, seine Vermittlungsbemühungen für die Zionisten bei ʿAbdülḥamīd II., sowie seine Präsenz bei der Absetzung ʿAbdülḥamīds in den Fokus gerückt werden.[50] In den allermeisten sonstigen Fällen beschränkt sich der Zusammenhang auf die abstrakte Assertion seines Bestehens ohne mit einem konkreten historischen Narrativ verbunden zu sein.[51] So argumentiert Mevlānzāde etwa folgendermaßen:

49 Mevlānzāde, *İç yüzü*, vol. 1, 81.

50 Ibid., vol. 1, 71–3.

51 Cf. z.B. ibid., vol. 1, 78.

> „Das Programm des Komitees für Einheit und Fortschritt war es, das türkische Element gegenüber den anderen osmanischen Elementen in eine Position der Dominanz zu bringen und zu privilegieren und die anderen Elemente zu turkisieren oder auf eine andere Weise auszulöschen und an deren Stelle einen türkischen Staat zu gründen. Diese Politik des Turanismus (*Türān siyāseti*), die aus einigen geheimen Absichten des Intellekts der Dönme in Saloniki, der Sabataiisten, geboren wurde, musste im Land zu Krisen und Spaltungen führen, welche die die İttihadisten unterstützenden führenden Persönlichkeiten, insbesondere die Militärs, nicht erkennen konnten."[52]

In dieser Darstellung bleibt im Grund völlig offen, wie der Einfluss der jüdischen Verschwörer (die Dönme sind für Mevlānzāde ein Teil davon) eigentlich konkret realisiert werden konnte, vor allem, wenn man sich demgegenüber die von Mevlānzāde ausformulierten fiktiven Dialoge im Hauptquartier der İttihadisten vor Augen führt. Solche Dialoge sucht man für die angeblichen zionistischen Verschwörer in Mevlānzādes Buch vergebens. In *Türkiye inḳılābınıñ iç yüzü* besteht also ein merkwürdiger Kontrast zwischen Mevlānzādes emphatisch geäußerter antisemitischer Überzeugung von der Existenz einer globalen jüdischen Verschwörung und dem verhältnismäßig geringen Raum, den diese in seinem Narrativ der Abfolge historischer Ereignisse und Verschwörungen dann tatsächlich einnimmt.

Die naheliegende Erklärung dafür lautet, dass dies an der schlichten Absurdität der antisemitischen Verschwörungstheorie liegt. Als Ausgeburt der Phantasie basiert sie nicht auf historischen Fakten und folglich existieren auch keine Quellen, die sie belegen könnten. Diese Erklärung hat allerdings zwei *caveat*s, die beachtet werden müssen. Zum einen wurde die antisemitische Verschwörungstheorie in den 1920er Jahren, als Mevlānzāde sein Buch schrieb, durchaus in seriösen Kreisen jedenfalls vorübergehend ernsthaft diskutiert. Die britische Nahostpolitik im und nach dem Ersten Weltkrieg war beispielsweise vorübergehend von der These des britischen Botschafters in Konstantinopel, Gerard Lowther, und seines Chefdragomans Gerald Fitzmaurice beeinflusst, welche das Komitee für Einheit und Forschritt für eine von

52 Ibid, vol. 1, 95.

jüdischen Freimaurern kontrollierte Organisation hielten.[53] Nach dem gescheiterten Putsch von 1909 wurde die Fitzmaurice-Lowther-These auch in Kreisen liberaler und konservativer Gegner der İttihadisten aufgegriffen.[54] Ob sich daraus schließen lässt, ihre Verbreitung sei auf die Propagierung dieser antisemitischer Ansichten der Briten in Istanbul zurückzuführen,[55] ist nicht zwingend und basiert im Grunde auf der Annahme einer einseitigen europäischen *agency* bei der Ideenproduktion bei der die ‚orientalische' Seite nur als passiv rezipierend vorausgesetzt wird. Wenn es richtig ist, dass Mevlānzāde mit Fitzmaurice eng befreundet war,[56] so ist die Genese von Mevlānzādes Antisemitismus dennoch möglicherweise bei Fitzmaurice zu suchen. Auf der anderen Seite sprechen die von Mevlānzāde in seinem Pamphlet *Devlet-i ʻoṣmāniyye ve Siyūnīstler* kurz angesprochenen angeblichen Belege destruktiver jüdischer Machenschaften hinter den Kulissen der osmanischen Geschichte[57] für eine aktive Adaption, eine eigenständige Beschäftigung und vielleicht eine gegenseitige Beeinflussung.

Es muss jedoch noch ein zweiter Punkt bedacht werden: Mevlānzāde hatte – ungeachtet seiner literarischen Ambitionen, die ihn in seiner Darstellung gelegentlich zu den Stilmitteln des historischen Romans greifen ließen – mit einem massiven Informationsdefizit zu kämpfen. Nicht nur seine persönliche Entfernung von den Zentren der Macht spielte hierbei eine Rolle, sondern die generelle Knappheit zuverlässiger politischer Information im Osmanischen Reich jener Zeit vor allem in Relation zum erhöhten Informationsbedarf durch die Existenz

53 Cf. Elie Kedourie, *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, London: Frank Cass, 1974, 241–9; David Fromkin, *The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, 2. Aufl., New York: Holt, 2009, 41–3, 92, 466.

54 Feroz Ahmad, „The Special Relationship: The Commitee of Union and Progress and the Jewish Political Elite 1908–1918", in: Avigdor Levy (ed.), *Jews, Turks, Ottomans*, New York: Syracuse University Press, 2002, 221.

55 Haluk Hepkon, *Komplo Teorileri Tarihi*, Istanbul: Kaynak, 2007, 184–6.

56 Sina Akşin, *Şeriatçı Bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı*, 3. Aufl., Ankara: İmge, 1994, 267, n. 59. Diese Information geht auf Angaben von Ziya Şakir [Şoko] zurück.

57 Dort werden angebliche jüdische Hintermänner der Rebellion des Şeyḫ Bedreddīn erwähnt, ebenso wie ein jüdischer Hintergrund der Aḫī-Bruderschaften in Anatolien, der Einfluss des jüdischen Hofbankiers Joseph Nasi (Yāsef Nāsī) unter Selīm II. sowie jüdischer Einfluss auf die Janitscharenrevolten unter Selīm III. und Maḥmūd II. Mevlānzāde, *Siyonistler*, 1–4 (Lithographie); 28–34 (Transkription).

neuer Massenmedien wie der Presse, den er als Journalist besonders akut empfunden haben dürfte.

Das politische Klima in den letzten Jahrzehnten des Osmanischen Reichs – mit einer kurzen Tauwetterphase zwischen 1908 und 1909 – war geprägt von Geheimhaltung, Zensur, Desinformation, Denunziation und Repression. In dieser Situation musste auf persönliche Netzwerke der Information – und damit bis zu einem gewissen Grad notwendigerweise auf Gerüchte – zurückgegriffen werden. Nach 1918 standen zwar in zunehmender Zahl Memoiren der einstmaligen politischen Entscheidungsträger zur Verfügung, aber auch diese repräsentierten partielle und oft verzerrte Perspektiven auf die Tatsachen. Dieses Informationsdilemma lässt sich mit einem von Mevlānzāde selbst in seinem Buch gelieferten Beispiel sehr anschaulich illustrieren:

Für seine These, die İttihadisten hätten die Vorbereitungen für ihre Machtübernahme in Anatolien bereits geplant, als sich die osmanische Niederlage im Weltkrieg abzeichnete, verweist er einerseits auf die Geheimorganisation *Ḳaraḳol* und die ‚nationalen' Komitees, die bereits lange vor Muṣṭafā Kemāls Eintreffen in Samsun auf Betreiben lokaler İttihadisten gegründet worden seien. Um seine Behauptung zu belegen, beruft er sich dann auf ein beiläufiges Gespräch seines Freundes und Exilgenossen, des Literaten Refīḳ Ḫālid [Karay] mit dem notorischen Midḥat Şükrī [Bleda], welches diese nach dem Waffenstillstand von Mudros, aber noch vor Beginn des Unabhängigkeitskriegs gehabt hätten. Im Verlauf dieser Unterhaltung habe Midḥat Şükrī seinem Freund mitgeteilt, dass die İttihadisten Waffen- und Munitionslager für die Weiterführung des Kampfes angelegt hätten und dass bei Bedarf eine unabhängige türkische Regierung in Anatolien ausgerufen werde.[58] Diese Form von Informationen aus zweiter Hand dürfte nicht untypisch sein; dass Mevlānzāde in diesem Fall ihre Herkunft ausführlich beschreibt, mag man sogar als Indiz hernehmen, dass er sie – vermutlich weil sie von einem prominenten İttihadisten stammte – als besonders wertvoll ansah.

58 Mevlānzāde, *İç yüzü*, vol. 2, 84: *„Ānāṭūlīde mevcūd esliḥa ve mühimmāt lāzım gelen yerlerde iḫfā olunmuşdur. Īcābında Ānāṭūlīde müstaḳıll bir Türk ḥükūmeti teşkīl edilib i'lān olunacaḳdır' dedi.*" Zitiert ist hier Midḥat Şükrī.

Man könnte aus all dem noch einen weiteren Schluss ziehen: Offenbar war die von Mevlânzâde Rıf'at geglaubte antisemitische Verschwörungstheorie zu seiner Zeit im Nahen Osten nicht sehr verbreitet. Andernfalls wäre zu erwarten gewesen, dass sich diesbezüglich sehr viel mehr einschlägige und konkrete Gerüchte gebildet hätten, die dann ihrerseits wiederum Eingang in die zeitgenössische Memoirenliteratur genommen hätten. Das ist aber ganz offenbar nicht der Fall. Der abstrakte und etwas unverbundene Charakter der überwölbenden Verschwörungstheorie in Mevlânzâdes Buch *Türkiye inḳılābınıñ iç yüzü* hat unter diesen Umständen dann auch mit ihrem grundsätzlichen abstrakt sinnstiftenden Charakter im Angesicht einer Verkettung konkreter Verschwörungen zu tun. Als globale Verschwörungstheorie vermag sie die konkreten Einzelerklärungen der kleineren Verschwörungen nur dann wie in einem Magnetfeld in eine einheitliche metahistorische Richtung zu lenken, wenn sie selbst in gewisser Weise im Hintergrund, abstrakt, allgemein und quasi unsichtbar bleibt.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Mevlânzâde Rıfat Bey. *Siyonistler Osmanlıyı Nasıl Yıktı?* [Mit einer Einleitung von Mustafa Armağan und einem biographischen Kapitel von Ali Birinci]. Istanbul: Derin Tarih, [2013]. [Beilage zu Heft Nr. 15 von *Derin Tarih*].

Mevlânzâde Rıf'at. *Türkiye inḳılābınıñ iç yüzü*. [2 Bde. in einem.] Aleppo: El-Vaḳıt Maṭbaʿası, 1929.

Şemseddīn Sāmī, *Ḳāmūsu 'l-Aʿlām*. 6 vols. Vol. 6. Istanbul: Mihrān Maṭbaʿası, 1311.

Sekundärliteratur

Adak, Hülya. „National Myths and Self Na(-rra)tions: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's *Memoirs* and *The Turkish Ordeal*". In: *The South Antlantic Quarterly* 201.2–3 (January 2003). 509–28.

Ahmad, Feroz. „The Special Relationship: The Commitee of Union and Progress and the Jewish Political Elite 1908–1918". In: Avigdor Levy (ed.). *Jews, Turks, Ottomans*. New York: Syracuse University Press, 2002, 212–30; 332–35 (notes).

Aksakal, Mustafa. *Harb-i Umumi Eşiğinde: Osmanlı Devleti Son Savaşına Nasıl Girdi*. Istanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

Akşin, Sina. *Şeriatçı Bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı*. 3. Aufl. Ankara: İmge, 1994.

Aslan, Taner. „Saidpaşazade Mehmet Şerif Paşa Muhalefeti ve İkinci Meşrutiyet Döneminde Yasaklanan Bir Risalesi". In: *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Tarih Bölümü Tarih Araştırmaları Dergisi* 30/50 (2011). 1–48.

Birinci, Ali. *Tarihin Gölgesinde: Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*. Istanbul: Dergâh, 2001.

——. *Tarih Uğrunda. Matbuat Âleminde Birkaç Adım*. Istanbul: Dergâh, 2001.

Fromkin, David. *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*. 2. Aufl. New York: Holt, 2009.

Gülcü, Erdinç & Samiye Tunç. „Osmanlı Basın Hayatında Kadınlar Dünyası Dergisi". In: *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3.2 (2012). 155–76.

Hepkon, Haluk. *Jön Türkler ve Komplo Teorileri*. Istanbul: KırmızıKedi, 2012.

——. *Komplo Teorileri Tarihi*. Istanbul: Kaynak, 2007.

Herzog, Christoph. „Beobachtungen zu Verschwörungstheorien in der Türkei". In: Lale Behzadi, Patrick Franke, Geoffrey Haig, Christoph Herzog, Birgitt Hoffmann, Lorenz Korn, Susanne Talabardon (eds.). *Bamberger Orientstudien*. (BOSt;1). Bamberg: Univ. of Bamberg Press, 2014, 415–55.

——. „Small and Large Scale Conspiracy Theories and Their Problems: An Example from Turkey". In: Maurus Reinkowski & Michael Butter (eds.). *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East: A Comparative Approach*. Berlin: de Gruyter, 2014. 194–211.

Issı, Murat. „Hürriyet Âşığı Bir Osmanlı-Kürt Aydını: Mevlanzâde Rıf'at Bey". In: *Toplumsal Tarih* 196 (Nisan 2010). 72–80.

Kedourie, Elie. *Arabic Political Memoirs and Other Studies*. London: Frank Cass, 1974.

Kerimoğlu, Taner. „II. Meşrutiyet Döneminde Genel Haklar Savunusu Yapan Bir Gazete: *Hukuk-i Umumiye*". In: *ÇTTAD* 8.18–19 (Bahar–Güz 2009). 21–38.

Kiefer, Michael, „Islamischer, islamistischer oder islamisierter Antisemitismus?". In: *Die Welt des Islams* 46.3 (2006). 277–306.

Yıldırım, Tamer. „Matbuat Âleminde Mevlânzâde Rıfat'la Bir Gezinti". In: *History Studies* 5.3 (2013). 269–78.

The Evolution of the Courier Order (*ulaḳ ḥükmi*) in Ottoman Chancery Practice (Fifteenth to Eighteenth Centuries)[1]

Colin Heywood

Peyk-i tīz-tāz sabā gibi tāzī suvār ulaḳlar
(Ibn Kemāl, *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mān*[2])

I

A familiar if elusive figure in Ottoman chronicles and documents as in the accounts of western travellers in the empire between the Fall of Constantinople and the building of telegraph wires, is that of the *ulaḳ*, the

1 My grateful thanks are due to my old friend and colleague Professor Victor Ostapchuk (University of Toronto), who kindly read and commented on an earlier version of this paper. For any errors and imperfections which remain I accept full responsibility.

2 Kemālpaşazāde, *Tevârih-i Âl-i Osman: VII. Defter, Tenkidli Transkripsiyon*, Şerafettin Turan (ed.), (Türk Tarih Kurumu Yayınları; 3/5), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957, 324.

Ottoman post-courier and 'porteur des despesches'. From the fifteenth-century couriers, 'mounted on Arab steeds, fleet of foot like the zephyr', apostrophised by Ibn Kemāl, down to the so-called 'Devlet Tartars' of British consular reports four centuries later, they proliferate.[3] A precise definition of the institution of the *ulaḳlıḳ* is provided by the seventeenth century Austrian lexicographer, Fr. Mesgnien de Meninski: "ULAKLYK: Officium Cursoris, cursoratus, & ipsa cursio. Curier-Ampt/und die Post".[4] In earlier contributions to the subject I provided a summary description of some of the most important Turkish archival deposits, and described the administration of the system in Rumeli in the late seventeenth and early eighteenth century.[5]

The *ulaḳlıḳ*, like most Ottoman institutions, generated as time went on an ever-increasing volume of administrative paperwork as the

3 For an overview cf. Colin Heywood "Ulaḳ", in: *EI*^{2}, vol. 10, 800–1; cf. also Yücel Özkaya, "XVIII Yüzyılda Menzilhane Sorunu", in: *AÜDTCFD* 28.3–4 (1970; 1977 published), 339–68; Musa Çadırcı, "Posta Teşkilatı Kurulmadan Önce Osmanlı İmparatorluğunda 'Menzilhâne ve Kiracıbaşılık'", in: *VIII. Türk Tarihi Kongresi: Ankara, 11–15 Ekim 1976: Kongreye Sunulan Bildirdiler*, vol. 2, (Türk Tarih Kurumu Yayınları; 8), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1981, 1359–65; Yusuf Halaçoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Menzil Teşkilâtı Hakkında Bazı Mülâhazalar", in: *OA* 2 (1981), 123–32.

4 Franciscus à Mesgnien de Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae*, 3 vols, vol. 1, Vienna: s.n., 1680, col. 540.

5 Colin Heywood, "Some Turkish Archival Sources for the History of the menzilhane Network in Rumeli during the Eighteenth Century (Notes and Documents on the Ottoman Ulak, I)", in: *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi: Beşeri Bilimler – Humanities*, 4–5 (1976/7), 39–54; id., "The Ottoman Menzilhane and Ulak System in Rumeli in the Eighteenth Century", in: Osman Okyar & Halil İnalcık (eds.), *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071–1920)*, Ankara: Meteksan, 1980, 179–86. Both articles have been reprinted in id., *Writing Ottoman History: Documents and Interpretations*, (Variorum Collected Studies Series; 725), Aldershot: Ashgate, 2002, §§ IX & X. See also my "The Via Egnatia in the Ottoman Period: the Menzilhānes of the Sol Kol in the Late 17th/Early 18th Century", in: Elizabeth Zachariadou (ed.), *The Via Egnatia under Ottoman Rule (Halcyon Days in Crete II: A Symposium held in Rethymnon 9–11 January 1994)*, Rethymnon: Crete University Press, 1996, 129–44 (reprinted in *Writing Ottoman History*, § XI); and (a) my "Two Firmans of Mustafā II on the Reorganization of the Ottoman Courier System (1108/1696) (Documents from the Thessaloniki Cadi Sicills)", in: *Acta Orientalia Hungarica* 54.4 (Dec. 2001), 485–96; cf. also (b) id., "Appendix: Plates", Wendover: privately printed, 2002, [1], 3 folding plates of documents, omitted from (a), both reprinted in id., *The Ottoman World, the Mediterranean and North Africa, 1660–1760*, (Variorum Collected Studies Series), Farnham & Burlington: Ashgate, 2013, § VI.

state attempted to control an increasingly unwieldy organisation and to reform by edict and ordinance abuses which were inherent in the structure of the institutions themselves and the conduct of the individuals who staffed them.[6] Thus, as I have pointed out elsewhere,[7] the eighteenth-century administrative records of the Ottoman *ulaḳlıḳ* have (for the historian) a satisfying amplitude: a mass of central and provincial registers; the fragmentary but still extensive statistical and financial records from hundreds of individual *menzilḫāne*s; the numerous *i'lām*s from provincial *ḳāżī*s transmitting to the Porte the complaints of the hard-pressed inhabitants of one or other village of *menzil-keş re'āyā*, and the texts of a number of *fermān*s commanding the rectification of fiscal or administrative abuses connected with the institution and those individuals who used, operated or profited from it: all these types of record exist in profusion for the eighteenth century, whereas they are far less abundant for the period preceding the full implementation of Köprülüzāde Muṣṭafā Paşa's reforms.[8]

None of the extensive classes of archival deposits utilised in my earlier studies deserve to be recognised as the fundamental document of the Ottoman *ulaḳlıḳ*, and I do not intend to deal further with them in the present study. Instead, I wish to devote it to an examination of a class of Ottoman document, the originals of which are found infrequently in the central archives of Turkey, but are most commonly encountered in small numbers in the archives and national collections of European states which maintained diplomatic relations with the Ottoman Empire between the later fifteenth and early nineteenth centuries. These are the documents issued usually (though not exclusively) in the name of the reigning sultan which we may designate by the term 'courier order'—in Ottoman Turkish, *ulaḳ ḥükmi*—a term which is but one of several closely-linked but not identical terms (some others are *yol emri* or 'road or-

6 Cf. Heywood, "Ottoman menzilhāne system in Rumeli", 182–3; id., "Menzilhānes of the Sol Kol", 134ff., and, in more detail, with the relevant primary documentation, id., "Two Firmans", passim.

7 For the details, cf. Heywood, "Archival Sources", 41ff.

8 Did the reform of the system exacerbate its problems? For examples of system overload in the latter stages of the post-1683 'Long War' cf. Heywood, "Menzilhāne System in Rumeli", 182 and id., "Menzilhānes of the Sol Kol", 138–40.

der'; or *menzil fermānı*, '[posting-]stage command'), together with such closely related documents of the type known as *el-cān mektūbı*; *salva garda kāğıdı*; *pasa porto kāğıdı*—all generically—as the terms attest—passports or safe-conducts, giving permission and official status to individuals or groups 'from outside' wishing or needing to travel within or across Ottoman territory and, in some cases, making use of the empire-wide *ulaḳ* and *menzilḫāne* network to reach their destination.[9]

A comparison of these varied types of document, which frequently betray their common origin and their close links in Ottoman chancery practice through their use of certain common terms and turns of phrase, will not be attempted here. This study will limit itself to the Ottoman *ulaḳ ḥükmi*, i.e., to the 'courier order' *sensu strictu*, and thus to the one specific type of document which expressly authorised its bearer(s) to requisition or procure state post-horses (*ulaḳ bārgīri*) at successive relay stations along his or their authorised route. In this restricted sense, the *ulaḳ ḥükmi* (courier order) was in the first instance (as in our Doc. I, below) issued to the *ulaḳ* or government messenger—the *cursor*, the one who does the riding, as Meninski defines him—detailed to convey *fermān*s (for example) to their addressee(s). As the late Uriel Heyd noted in his study of the Ottoman *fermān*, the *Mühimme* registers contain long lists of such orders, detailing in short form the name of the courier and

9 The *ouvrages de base* for these genres remain two studies, now nearly a century old, by the pioneer Ottomanist Johann Heinrich Mordtmann: Johann Heinrich Mordtmann, "Zwei osmanische Passbriefe aus dem XVI. Jahrhundert", in: *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* 1 (1921/2), 177–201 (an extended study of two Ottoman safe-conducts of 966/1569 and 989/1581), and id., "Die jüdischen Kira im Serai der Sultane", in: *Mitteilungen des Seminars für orientalischen Sprachen* 32 (1929), 2. Abt., 1–38 (on the *ulaḳ* system cf. 23–5), complemented by Victor L. Ménage, "Seven Ottoman Documents from the Reign of Mehemmed II", in: Samuel Miklos Stern (ed.), *Documents from Islamic Chanceries: First Series*, (Oriental Studies; 3), Oxford: Cassirer, 1965, 82–118, particularly 88f. & 97–9. A somewhat more recent study by Jan Schmidt, "Manuscripts Documenting Relations Between the Ottoman Empire and the West in the Leiden University Library: Treaties, Passports and Letters", in: *Oriente Moderno*, 22.3 N.S. [83] (2003), 705–14+12 plates, (= Maurits H. van den Boogert & Kate Fleet (eds.), *The Ottoman Capitulations: Text and Context*), provides a valuable conspectus of the major types of Ottoman document relating to the post/courier system referred to above.

his destination.[10] Courier orders were also issued to foreign diplomats and their own subordinates and couriers for travel within and to the limits of the boundaries of the empire (cf. Docs. V–VII, below), and even on occasion to private travellers (cf. Doc. IV).

The Ottoman courier order, like all long-lived documentary forms, evolved over time. A form analysis of its evolution across a period of roughly three centuries, from the accession of Bāyezīd II. to the early years of the reign of Selīm III., i.e., from the late fifteenth to the late eighteenth century, may be made on the basis of the documents brought together here. Such a study may be of value for other aspects of Ottoman realities than that of the *ulaḳlıḳ* itself. Despite the proliferation of Ottoman studies during the past half-century, only a few attempts (but these are often the notable ones) have been made to study the evolution of particular documentary forms over a long period, rather than within the limits of the reign of a single sultan.[11] In form and function, therefore, the *ulaḳ ḥükmi* stands at the opposite pole of the lengthy *ʿahdnāme*s or grandiloquent *feṯḥnāme*s which have tended to engross the attention of scholars.[12] Further, as a consequence of its function, both humble and unchanging, which was to authorise its bearer(s) to requisition post-horses while travelling on state business or as guests of the sultan, the form of the courier order as it evolved in the course of three centuries is more immediately susceptible to analysis.[13]

---

10 Uriel Heyd, *Ottoman Documents on Palestine 1552–1615: A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri*, Oxford: Clarendon Press, 1960, 22 and nn. 2–6; cf. *3 Numaralı Mühimme Defteri (966–968/1559–1560): Özet ve Transkripsiyon*. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1993, passim, where such phrases as "*hüküm dahı ulak hükmi ile Hasan Çelebi'ye virildi*" (669, no. 1547) are encountered.

11 Cf. in particular Paul Wittek, "Notes sur la Tughra ottomane, I–II", in: *Byzantion* 18 (1948), 311–34, and 20 (1950), 267–93.

12 For a detailed overview and study of the various genres of sultanic order cf. Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Istanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1994, 99–196.

13 Courier orders could also be issued by high officials, cf. Akdes Nimet Kurat & Karl Vilhelm Zetterstéen (eds. & trans.), *Türkische Urkunden*, (Monografier utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala; 1), Uppsala & Leipzig: Almqvist & Wiksells/Harrassowitz, 1938, doc. 3 (10, 34, and Pl. III), which is a *buyuruldu* (or administrative order) issued by Yūsuf Paşa, *vālī* of Özü, on 2 Rebīʿ I, 1122 (1st May 1710) to *ḳāżī*s and other officials on the road from Bender to the Porte. Courier orders for passage through Ottoman territory could also be issued by the *ḫan*s of the Crimea

I offer this short study, with affection and respect, to Michael Ursinus, my old and dear friend and colleague, whom I have known and valued since those now far-off days in Munich and Istanbul, when I was first engaged in collecting and studying the Turkish sources for the Ottoman *ulaḳlıḳ*.

II

The present study, therefore, is based on a small collection of unpublished courier orders which I have collected from time to time during the past fifty years in a number of libraries and archives in Turkey and Western Europe. Seven courier orders, dating from the reign of Bāyezīd II. to that of Selīm III., are utilised here (Docs. I–VII; Plates I–VIII) as the documentary bases for the study.[14]

Document I, the oldest Ottoman courier order so far discovered, is an unpublished *nişān* of Bāyezīd II., dated 887 h/1482, which is in the possession of the Topkapı Palace Museum in Istanbul.[15] The two following documents are studied in their published forms. Doc. II, which was published by Friedrich Kraelitz-Greifenhorst more than eighty years ago, is a *fermān*, also of Bāyezīd II., dated 903 h/1497, which was formerly in the archives of Dubrovnik (Ragusa), but at the time of its publication

(Heywood, "Archival Sources", 53, n. 37a, citing a post-station register (*menzil defteri*) of 1180 h/1767–8 from the important *menzilḫāne* at Ḥācī-oġlu Bazārı in the Dobrudja, with lists of post-horses supplied against *yarlıġ*s of the *ḫan* of the Crimea, and the Crimean governor of Bucak (as well as against *buyuruldu*s of the Ottoman *vālī* of Özü).

14 My grateful thanks are due to the owners or authorities and officials of the following archives and collections for their help and assistance at various times since 1963 and for permission to make use of and reproduce the documents studied here: The Archive of the Topkapı Palace Museum (*Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*), Istanbul, Turkey (Doc. I); *Staatsbibliothek zu Berlin, Preußischer Kulturbesitz – Orientabteilung* (Doc. III); *The Library of the British Museum* (now the *British Library*), London (Doc. IV); the late Marquess of Anglesey (Plâs Newydd, Anglesey) and the Library of the *School of Oriental and African Studies*, University of London (Doc. V); *Riksarkivet*, Stockholm (Doc. VI); *Algemeen Rijksarchief*, Den Haag (Doc. VII).

15 Istanbul, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi*, E.5568 (cf. Ülkü Altındağ (ed.), *Topkapı Sarayı Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Fermânlar*, I. Fasikül: *No. E.1–12476*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985, 4, no. 35).

(1922) in the possession of the former *Haus-Hof- und Staatsarchiv* in Vienna.[16] Doc. III is not an original *fermān*, but a 'model' courier order. It was published by Mordtmann from a collection of *inşā'* in the *Staatsbibliothek*, Berlin but is here collated with the original text.[17] Mordtmann attributed it to the later sixteenth century, and it may serve as a substitute for an original document of that period.[18] With the following document we are able to return to our series of issued *fermān*s. Doc. IV is a *fermān* of Meḥmed IV, issued at Yeñişehīr-i Fener (i.e., the town of Lárissa, in central Thessaly) in 1080 h/1669, and now preserved in the British Library.[19] Doc. V, a *fermān* of Muṣṭafā II. issued at Edirne in 1110 h/1699, forms part of the *Paget Papers*, the property of the Marquess of Anglesey and formerly held at *Plâs Newydd*, Anglesey, but since 1964 held on deposit in the Library of SOAS.[20] Finally, Docs. VI and VII are both *fermān*s from the eighteenth century. Doc. VI was issued 'in camp in the environs of Nish' (*be-yurd-i ṣaḥrā-yi Nīş*[21]) in the first decade (*evā'il*) of Cum. II 1151 h (16th–25th September 1738) and is in the possession of the *Riksarkivet*, Stockholm. Doc. VII, bearing the *ṭuġrā* of

16 Friedrich von Kraelitz-Greifenhorst, *Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur osmanischen Diplomatik*, (Akademie der Wissenschaften (Wien): Philosophisch-historische Klasse: Sitzungsberichte; 197,3), Wien: A. Hölder, 1922, 106–8 and Taf. XIIIb. On the past history and present state of the Turkish documents relating to Dubrovnik see Vesna Miović, "History of the Ottoman Documents in the State Archives of Dubrovnik"' (paper read at the 29th Conference of *MELCOM International*, Sarajevo, 4–6 June 2007); text at *http://www.melcominternational.org/wp-content/content/past_conf/2007/2007_papers/Vesna-Miovic.pdf* (17th December 2014). I am extremely grateful to Professor Claudia Römer (Vienna) for bringing this article to my attention.

17 Mordtmann, "Die jüdische Kira", 24, n. 2.

18 For a *yol ḥükmi* from the reign of Süleymān I. dated 962 h/1555, and issued to a returning imperial ambassador permitting him to travel from the sultan's court at Amasya to Istanbul and Dubrovnik, which is preserved in the Library of the University of Leiden, cf. Schmidt, "Treaties, Passports and Letters", 708 and fig. 4.

19 London, *British Library*, MS Sloane 3205 (3) (cf. Charles Rieu, *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*, London: British Museum, 1888, 91).

20 London, Library of the *School of Oriental and African Studies*, *Paget Papers*, 'Turkish Documents'.

21 On the terms *be-yurd-i* and *be-ṣaḥrā-yi* in the *locatio/maḥall-i taḥrīr* of Ottoman documents cf. Ludwig Fekete, *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmässigkeit in Ungarn*, (Veröffentlichungen des königlichen ungarischen Staatsarchivs), Budapest: Kgl. Ungar. Univ.-Druckerei, 1926, XLIf.

Selīm III., and issued at Istanbul ('*Ḳosṭanṭiniyye*'), also in the first decade of Cum. II, but in 1204 h (16th–25th February 1790), formed part of the pre-1811 records of the Dutch embassy at the Porte (*Legatiearchief Turkije*), now held in the Dutch National Archive (*Nationaal Archief*, formerly the *Algemeen Rijksarchief*) at The Hague.[22]

III

As noted, the purpose of the courier order—i.e., its most basic function as a document—was to authorise the bearer(s) to requisition post-horses while travelling on the business of the sultan. Mordtmann observed long ago that in Anatolia the institution of the *ulaḳlıḳ* existed already under the Seljuks of Rūm and was taken over by the Ottomans, although notice should be taken here of the more immediate origins of the Ottoman institution under the Mongols and the Ilkhanids.[23] It was again

22 Stockholm, *Riksarkivet*, Turcica, Doc. 11 (cf. Karl Vilhelm Zetterstéen, *Türkische, tatarische und persische Urkunden im Schwedischen Reichsarchiv*, Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1945, 5; The Hague, *Nationaal Archief* (NL-HaNA), *Legatie Turkije*, 1.02.20, inv. nr. 1092.

23 Mordtmann, "Die jüdischen Kira", 23. The pre-Ottoman antecedents of both the term *ulaḳ* and the institution of the courier network reach back in time more than a millennium to the northern steppe fringes of China in the period of the *T'o-ba*/Northen Wei (5th/6th century), cf. Paul Pelliot, "Sur yam ou ǰam, 'relais postal'", in: *T'oung-Pao* 26 (1930), 194–5. For reasons of space they cannot be dealt with here. On the term *ulaḳ*, however, cf. Gerhard Doerfer, *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*, 3 vols., vol. 2.: *Türkische Elemente im Neupersischen*, (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission/Akademie der Wissenschaften und der Literatur; 19), Wiesbaden: Franz Steiner, 1965, 102–7, §521, s.v. "Ulāğ" (with rich documentation) and my article "Ulaḳ" in: *EI*^{2}, with further references. Cf. also, for the wider context, the admirable studies by Peter Olbricht, *Das Postwesen in China unter der Mongolenherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert*, (Göttinger asiatische Forschungen; 1), Wiesbaden: Harrassowitz, 1954, and Adam J. Silverstein, *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*, (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge: Cambridge University Press, 2007, esp. chapter IV: "The Mongol *yām* and its Legacy" (141–64); also, for an admirably succinct survey, David Morgan, "Reflections on Mongol Communications in the Ilkhanate", in: Carole Hillenbrand (ed.), *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*, 2 vols., vol. 2: *The Sultan's Turret: Studies in Per-*

Mordtmann who was the first modern scholar to cite the oldest extant description of the institution of the *ulaḳlıḳ* under the Ottomans. This occurs in the chronicle of the post-Byzantine historian Chalcocondyles, who treats of 'the sultan's heralds, who carry his orders into the provinces'.[24] It would appear from Chalcocondyles' graphic description that the 'heralds' were in fact *ulaḳ*s/couriers, armed with a sultanic order, who were seizing riding horses at need from luckless travellers encountered on the road.[25] Chalcocondyles' testimony may be buttressed by the important evidence provided by Theodoro Spandugino, an Italo-Greek writer who lived in Istanbul between 1503 and 1509.[26] In the original version[27] of his *Commentarii* Spandugino observes that

> "[...] it is indeed the case that they [the *ulaḳ*s] make use of considerable brutality in [carrying out] their office, because they take the horses from one place to the next (*di villa in villa*), and if by malign fate (*per ischiagura*) they encounter some merchant, or whoever it might be, on horseback,

---

sian and Turkish Culture, Leiden: E.J. Brill, 2000, 375–85, all of which above references have much to offer on the subject.

24 Mordtmann, "Die jüdische Kira", citing Chalcocondyles, ed. Bonn, 504.

25 It is clear, however, that already by the reign of Meḥmed II. a less chaotic and more regulated system was beginning to emerge; cf. a *fermān* from the *mühimme defteri* (*MD3*, 81, no. 172), from 966/1558–9, addressed to the *beg* of Alaca-Ḥiṣār and the *ḳāżī* of Bane, responding to a petition from the villagers of Popoṣta and [?] Kekenc/Geginc, situated between Niṣ and Parakin "on the highway (*ṭarīḳ-i ʿāmm*) from Istanbul to Budun" [i.e., the Rumelian *orta ḳol*], that *since the time of Sultan Meḥmed [II.]* [my italics, C.H.] they have been exempt from various customary dues in return for maintaining two post-horses (*ulaḳ bārgīri*) to supply passing *ulaḳ*s (*gelen ulaḳlara ulaḳ bārgīrlerin vérüb*), discharging that duty "from that time until the present" (now some of the villagers have been stricken by plague and some have fled; the survivors are seeking relief).

26 On Spandugino cf. Colin Imber, "Canon and Apocrypha in Early Ottoman History", in: Colin Heywood & Colin Imber (eds.), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul: Isis Press, 1994, 117–37, 118.

27 Theodōros Spanduginos, *I Commentarii di Theodoro Spandvgino Cantacvskino gentilhuomo Constantinopolitano, dell' origine dei principi turchi et de' costumi di quella natione*, Fiorenza: Torrentino, 1551, 137–'339' [scil. 139]. The passage, as already noted by Mordtmann, "Die jüdische Kira", 23f., was omitted in the old French translation of the work edited more than a century ago by Charles Schéfer: id., *Petit traicté de l'origine des Turcqz*, Charles Schéfer (ed. & trans.), Paris: E. Leroux, 1896, which was based on the shorter recension of 1513. The much longer second recension cited here dates from 1538 (Imber, "Canon and Apocrypha", 118).

> without any respect they force him to dismount, not being in a position to deprive others of their own horse, leaving him to make his way on foot through the wild mountains, and in danger from robbers or a thousand other perils."[28]

It was a serious offence for the dismounted traveller to make use of the horse abandoned by the courier: the most he could hope for was to follow on foot his requisitioned mount and, as Spandugino graphically puts it, "he finds it in an evil hour, either eaten by wolves or taken off by no one knows who, or hidden, or wandered off".[29]

Document I

This undeveloped form of the courier institution as it existed in the late fifteenth to early sixteenth century is reflected in Doc. I. As noted above, it was issued at Edirne in the last decade (*evāḫir*) of Ṣaʿbān 887 h (4th–13th October 1482), i.e., in the second year of the reign of Bāyezīd II., and in the month following the removal by the Order of St. John of Bāyezīd's brother Cem Sulṭān, from their fortress of Rhodes to safe keeping in one of their castles in France.[30] Our Doc. I therefore ante-

28 Spandugino, *Commentarii*, 138f.: "[...] e ben vero, ch'essi [the *ulaḳs*] usan grande angherie in questo loro ufficio, percioche essi pigliano i cavalli di villa in villa, e se per isciagura s'incontrorino qualche mercante, o qual si voglia altra persona che sia a cavallo, essi senza rispetto alcuno la fanno smontare giu non avisando essi cosa sconvenevole a privare simili person de loro proprio cavallo, et lasciarlo a pie sulle montagne aspre, e a pericolo di ladroni et di mille altri guai".

29 ibid.: "[...] o mangiato da lupi, o ripresso per non esser da nessuno, or coperto, o passegiato"; cf. the testimony of Luigi Bassano di Zara, who would appear to have been present in the Ottoman Empire between 1537 and 1541; cf. Luigi Bassano di Zara, *Costumi et i modi particolari della vita de' Turchi*, Franz Babinger (ed.), München: Hueber, 1963 [photo-mechanical reprint of the edition Roma 1545], VIf. Bassano gives (119f.) a similar graphic account of the depredations of the state couriers in the middle years of Süleymān I, and adds that "se fusse alcuno che non volesse dare il cauallo ch'il corriere domanda o facesse resistenza, sarebbe impalato dall giustitia" ("if there should be anyone who does not wish to surrender [his] horse which the courier has demanded, or should make resistance, he will be impaled according to the law").

30 Cem Sulṭān departed from Rhodes for internment in the Order's castles in France on 17 Receb 887 h/1st September 1482. Bāyezīd concluded a peace treaty with the Knights regulating their safe-keeping of Cem in Ṣaʿbān 887 h/September 1482; the final agreement for Ottoman financial support was negotiated in Şevvāl 887 h/December

dates the earliest published Ottoman courier order, Kraelitz's *ulaḳ ḥükmi* of 903 h/1497 (our Doc. II) by some fifteen years. It also differs from it in several important respects. Firstly—and in this it differs from all its successors—it is a *nişān*, similar in form and appearance to the common *nişān*s of the latter part of Meḥmed II and the first part of Bāyezīd II.'s reigns.[31]

Doc. I measures 14.5 × 44 cm which, as Professor Ménage pointed out fifty years ago in the context of his analysis of Ottoman chancery practice in the last years of Meḥmed II's reign, is well within the limits of 'everyday' *fermān*s and *nişān*s of the period—i.e., with its dimensions varying between 40 and 47 cm in height and 14 and 17 cm in breadth.[32] The dimensions of our Doc. I are in fact identical with Ménage's No. 4, which is dated 882 h/1478, a reign but a mere five years earlier.[33] Doc. I has been folded horizontally eleven times (like Ménage's No. 2), giving twelve sections measuring (from the bottom—i.e., inside, when rolled and folded—edge), 3.3, 3.7, 3.8, 3.9, 4.0, 4.0, 4.1, 4.1, 4.2, 4.2, 4.4 and 1.6 cm in depth respectively. The right margin of the document is defined by a vertical impressed line at a distance from the right edge of the sheet which widens from 3.7 cm at the bottom edge to 4,0 cm at the top. The paper on which Doc. I is written is thinnish, strong, and in an excellent state of preservation, apart from four small wormholes in the 'area of respect' between the bottom of the *ṭuġrā* and the first line of the text—witness perhaps, together with its provenance, that it was never issued. Part of the impression of a watermark, measuring approximately 3.5 cm in height, can be seen in the right-hand margin, indicating that the paper for the document was cut from a larger sheet, as follows:

1482 (Halil İnalcık, "Djem", in: *EI²*, vol. 2, 529; cf. Victor L. Ménage, "The Mission of an Ottoman Secret Agent in France", in: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Oct. 1965), 112–32).

31 Cf. Ménage, "Seven Ottoman Documents".

32 Ibid., 95.

33 Ibid., 87f. and Pl. XXXIII (a *fermān* of 882 h/1478 addressed to incoming Venetian ambassadors, urging them to come to the Porte without hesitation).

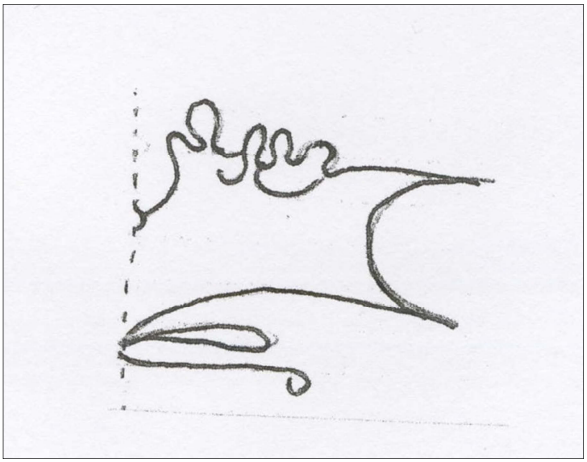


Fig. 1: partial watermark on Doc. 1 (TKSA E.5568), 3.5 x 4 cm

The paper, therefore, is clearly of European, and most probably of North Italian, manufacture.[34] Unfortunately, the fragmentary nature of the watermark (fig. 1) would seem to preclude any definitive identification.[35]

All succeeding courier orders (including our Docs. II–VII) so far brought to light are of the *ḥükm* type.[36] Despite this, our Doc. I contains

34 On the importation of paper into the Ottoman Empire in this period cf. Franz Babinger, "Appunti sulle cartiere e sull'importazione di carta nell'impero ottomano specialmente da Venezia", in: *Oriente Moderno* 11 (1931), 406–15, reissued in id., *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, 3 vols., vol. 2, (Südosteuropa-Schriften; 8), München: Südosteuropa-Verl.-Ges., 1966, 133–41; id., "Papierhandel und Papierbereitung in der Levante", in: id., 127–32, especially 130. See also, with illustrations of watermarks on Turkish documents of the later 17th century, Franz Babinger, *Das Archiv des Bosniaken Osman Pascha nach den Beständen der Badischen Landesbibliothek zu Karlsruhe*, Berlin: Reichsdruckerei, 1931, 25–33.

35 Cf., however, Charles-Moïse Briquet, *Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, 2 vols, 2nd ed., Leipzig: Hiersemann, 1923, [3].

36 On the *ḥükm* ('Befehlschreiben') type of document cf. Kraelitz, *Osmanische Urkunden*, 11ff.; Fekete, *Einführung*, XXX–XLVI; Wittek, "Zu einigen frühosmanischen Urkunden (III–IV)", *WZKM* 55 (1959), 122–41 and 56 (1960), 267–84, passim, reprinted in id., *La Formation de l'Empire Ottoman*, Victor L. Ménage (ed.), (Variorum Collected Studies Series; 153), London: Ashgate Variorum, 1982, § VII; further, in detail, Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, 99–196.

many features and turns of phrase which find parallels in later courier order texts down to the end of the eighteenth century. The document states briefly, in the *propria persona* of the sultan, that "I have sent on an important business" (*bir mühimm maṣlaḥata gönderdüm*) "my slave, the present bearer of my Imperial Command" (*şimdikiḥālde dārende-i ḥükm-i hümāyūnım ḳulım*). The sultan commands that "while [he is] going to and coming from the place to which I have ordered him" (*emr etdüğim yere varub gelince*), certain unspecified officials shall furnish [him] with a post[-horse] (*ulaḳ*)[37] "from one staging-place to the next (*menzil be-menzil*) at any place on the road where it is necessary [to do so]" (*yolda ve izde* [lit. 'on roads and tracks'] *ḥācet oldıġı yerde*).

No further or more detailed instructions are given, an indication that in the early years of Bāyezīd II.'s reign the Ottoman courier was not yet a developed institution. The remaining text of this short document is taken up with the usual warnings against oppression and misdoing on the part of the bearer (or the unspecified officials) and orders to observe faithfully the sultan's commands, all too well known from other published documents of the period to be mentioned here.[38]

Two further features of E.5668 deserve mention. In the first place it is hastily, even carelessly, written; and yet, when I examined it in the Topkapı archives in 1977, the ductus of the handwriting seemed already familiar to me. Later, a closer inspection and comparison of the photograph which I had been able to take revealed that the text of the document appears to have been written by the same chancery clerk who, four years previously, had produced Ménage's No. 5, a *nişān* of 883 h/1478, ordering *ḳāżī*s and *sancaḳ-beği*s to afford passage and provide an escort to Venetian ambassadors travelling to and from the Porte.[39]

---

37 The term *ulaḳ* is used here ambiguously, either as a contraction for *ulaḳ bārgīri*, 'post-horse', or with the meaning that a further (mounted) rider is to accompany the sultan's messenger.

38 It may be added: had the 'important business' on which the sultan's *ḳul*, the bearer of the document, was to be engaged, to do with the momentous negotiations between the sultan and the Knights of St John over the custody of Cem Sulṭān, so vital for the well-being of the Ottoman state, and in train at the time the document was (or possibly was not—a mission abandoned?) issued.

39 Ménage, "Seven Ottoman Documents", 88f. and Pl. XXXIV (227). Comparison of the formulae in even the first line of our *nişān* with the corresponding near-identical text

Secondly, an examination of the *verso* of E.5568 revealed that the outline of the *ṭuġrā* was marked out *before* it was drawn by a series of pin-pricks, minute traces of the ink employed to draw the *ṭuġrā* being visible on the *verso* around a number of the pinholes. The inferences to be drawn from this are perhaps somewhat nebulous, but it may be suggested the presence of an—unissued?—courier order in the Topkapı palace archives may have some hidden significance. It appears to have been drawn up but never issued. Although by the date of its issue the *ṭuġrā* of Bāyezīd II. can no longer have been a novelty, was our document perhaps retained as a model or a specimen? No answers to these questions seem at present to offer themselves. A close though not an exact parallel was provided by the late Professor Wittek in his pioneering study of the Ottoman *ṭuġrā*, in which he deals with the *ṭuġrā*s on two documents of Süleymān Çelebi.[40] One of these, which was already published by Tahsin Öz, is an authentic document of 1404; the other is a 'suspect' document dated 1405, in which the *ṭuġrā*, smaller than usual and placed not at the head of the document but in the upper right margin, has been traced in fair copy after having been sketched in with the aid of points or dots.[41] Wittek was of the opinion that the *ṭuġrā* in this document had been copied on the basis of the one which appears on the commonest of the coins of Süleymān Çelebi.[42] It is unclear, however, from the context of Wittek's observations, whether the 'points' had been pricked or simply pencilled in, so we may assume that the 'pricked' *ṭuġrā* of our Doc. I may be regarded, for the time being at least, as unique.

---

of the *nişān* which is Ménage's No. 5, reveals without doubt that the two documents were written by the same clerk.

40 Wittek, "Notes sur la Tughra I", 272f. (reprinted in id., *Formation*, § VI, [30]–[31]).

41 Originally published in Osman Ergin, *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*, Istanbul: Bozkurt Basımevi, 1937, 720, fig. 4 (= *Belleten* 11.42, pl. LX and (*ṭuġrā* only) *Belleten*, 5.17–18, xxvii, fig. 10).

42 For an illustration of the '*ṭuġrālı' akçe* of Süleymān Çelebi cf. İbrahim Artuk & Cevriye Artuk, *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teshirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu*, 2 vols., vol. 2, (Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları; 3,7), Istanbul: Istanbul Arkeoloji Müzesi, 1974, 459, no. 1387, Pl. LIX.

Document II

This courier order, dated 903 h/1497, which was published by Kraelitz, represents a development of the 'simple' *nişān*-type order of fifteen years earlier. It forms a transitional type between it and what may be termed the 'developed' form of the sixteenth century and after. Most significantly, the courier order is now, as it will remain, cast in the form of a *ḥükm* addressed to *ḳāżī*s having jurisdiction in the places through or to which the bearer of the order authorised to travel.

In Kraelitz's document, which was issued to a *ḳul* of the sultan by the name of İlyās, sent on unspecified business to Karaman, the *ḥükm* is addressed to all the *ḳāżī*s in the empire (*memālik-i maḥrūse ḳāżīları*). From the mid-sixteenth century onwards, however, it will be the *ḳāżī*s stationed in places along the specific routes authorised to the bearer(s) who will be ordered to provide the necessary service of supplying a horse or horses to the rider(s): the phrase *varub gelince* and its variants (*varınca* for journeys one way away from the court; *gelince* for journeys towards it) are transferred from the bearer (as in the *nişān*, Doc I) to the *ḳāżī*(s) as addressee(s) of the *ḥükm*. The main burden of the message in Doc. II is identical with that in Doc. I; in the later document, however, the name of the bearer and his destination are inserted, and the phrase *meẕkūr ḥācet oldıġı yerde menzil be-menzil bir ulaġ vereler* is replaced by "you [the *ḳāżī*] shall provide a horse for the aforementioned [rider] in places in which there is a postmaster" (*ulaḳ ṣāḥibi olan yerlerde meẕkūre bir ulaḳ veresiz*).[43] In this new phrase are mentioned for the first time the *ḳāżī* and the post[-station] keeper (*ulaḳ ṣāḥibi*), the two Ottoman functionaries who were to have the major roles of, respectively, supervision and operation in the 'developed' courier and post-station network which became established across the main routes (*ulu yollar*) of the empire from the mid-sixteenth century onwards.[44]

43 Here I take the term *ulaḳ ṣāḥibi* to be the equivalent of the later term, *menzilci* or post-station keeper, rather than an Ottoman equivalent of the 'Abbāsid *ṣāḥib ḥabbār*/*ṣāḥib barīd* or intelligence/police chief (on the latter cf. Silverstein, *Postal Systems*, 114ff.)

44 For tabulated lists of post-stations (*menzilḫāneler*) on the *ulu yollar* of the empire cf. Rıza Bozkurt, *Osmanlı İmparatorluğunda Kollar, Ulak ve İaşe Menzilleri*, (T.C.

Document III

By the later sixteenth century what we may term the 'developed' form of the Ottoman courier and post-station network, as exemplified by the widespread construction of *menzilḫāne*s on the main routes and the stationing there of relays of government post-horses (*ulaḳ bārgīri*) was virtually complete.[45] Equally, by this time the form of the Ottoman courier order, as represented here by our Doc. III, the 'model' text published by Mordtmann, has reached its developed, if not its final, extended form.[46] The *ḥükm* is now addressed specifically to the relevant *ḳāżī*s, using a formula (or variations on it) such as "the *ḳāżī*s who are stationed [at places] along the road, going and coming, from X to Y" (*fulāndan fulāna varub gelince yol üzerinde vāki' olan ḳāżīlar*).[47] The phrase *şimdikiḥālde dārende*, etc., disappears, and is replaced by "N. N. is being sent using the post service" ([space for name] *ulaġla irsāl olınmışdır*). The term *ulaḳ* here of course signifies not only the courier, but the entire institution of the state courier network, and it is the appearance of these three words, *ulaġla irsāl olınmışdır*, in a *ḥükm*, written after the blank space usually left for the name of the holder,[48] which enables a distinction to

Genelkurmay Başkanlığı Harb Tarihi Dairesi Resmî Yayınları; 2), Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1966.

45 Cf. the orders to the *beglerbegi* of Damascus dated 6 Ṣa'bān 983 (10 November 1575) and 7 Ramażān 985 (18 November 1577; Heyd, *Ottoman Documents*, 125–7, nos. 75–6, giving detailed instructions for the establishment of a large number of *menzilḫāne*s at Gaza and, more generally, at intervals on the road from Damascus to al-'Arīš, in response to complaints by the local inhabitants of the abuses committed by the couriers in demanding horses for remounts.

46 The text supplied by Mordtmann, "Die jüdischen Kira", 24, in extended n. 2, is taken from an *inşā'* manual from the second half of the sixteenth century (Berlin, Diez A 8° 24; Pertsch no. 39), f. 77a.

47 *Varmaḳ* in the sense of 'travelling away from the place of issue', and *gelmek* in the sense of 'returning to it'. *Varub gelince* therefore denoted what Professor Ménage has termed a 'return ticket', but cf., however, the phrase *gelmeklerinde ve gerü gitmeklerinde* ('at their coming [to the Porte] and again on their going [therefrom]'), employed in a safe-conduct for Venetian envoys (Ménage, "Seven Ottoman Documents", 88 and 109), and below.

48 Although all the courier orders which I have seen and have studied here (with the exception of Doc. I) leave blank the space for the name of the holder/bearer of the document, in the *Mühimme* registers the name of the *çavūş* to whom the order was is-

be made between the *ulaḳ ḥükmi* in the strict sense of the term from other similar documents known as *yol fermānı*; *salva garda kāġıdı*, *pasa porta kāġıdı*, and the like.[49] The *ḳāżī* himself, as the responsible supervisory official, is commanded that 'in whatever *ḳażā* centres of yours [the courier(s)/rider(s)] shall enter, in places in which post-horses (*menzil bārgīri*) are to be procured, [you shall cause post-horses to be supplied] to him and to his [ ][50] companion(s); in places in which they are not to be procured, you shall not cause to be unloaded the loads [from the horses] of travellers on the road but shall procure strong and reliable post-horses from the local inhabitants' (*her ḳanġıñuzuñ taḫt-i ḳażāsına dāḫil olursa kendüye ve* [ ] *neferlerine nuzul* [sic] *bārgīri olan yerlerde* [*nuzul bārgīri verilüb*[51]] *nuzul bārgīri olmayan yerlerde yolcı yüküni yıḳdırmayub yerlüden* [...???] *ulaḳ bārgīri tedārük edüb*). This element of the document supplies further indication of the manifold abuses committed by the *ulaḳ* system users against the local inhabitants, and emphasises the local *ḳāżī*s' duty of supervision of the posting-stations and their users within the individual *ḳāżī*'s jurisdiction, both of which aspects are well attested from Ottoman archival and literary sources and from the accounts of European travellers.[52]

Document IV

The two courier orders which follow (Docs. IV and V) are separated by approximately a century from Doc. III, Mordtmann's *inşā'* text. Document IV is from the middle years of the reign of Meḥmed IV. (1648–87). It was issued at Yeñişehīr-i Fener (now Larissa, in central Thessaly) in

---

sued was generally recorded (Heyd, *Documents*, 22; cf. the regests in *MD3*, *MD5*, *MD6*, passim).

49 In an *ulaḳ buyuruldusı* (cf. Kurat & Zetterstéen, *Urkunden*, doc. III) the phrase employed is "[N.N.] *ulaġla gönderilmişdir. Buyuruldıyla her kanġıñızıñ* [...] (etc.)".

50 A blank space is left for the number of riders/horses to be inserted (but see below, Docs. IV–VII).

51 It would appear (cf. Doc. IV below, and subsequently) that these three words need to be supplied to Mordtmann's *inşā'* text if the correct sense of this element is to be established.

52 Cf. Heyd, *Documents*, 125f. for examples of abuse of the system from the mid-sixteenth century.

the first decade (*evā'il*) of Cum. I 1080 h (27th September–6th October 1669).[53] It was catalogued rather more than a century ago by C. T. Rieu, who described it as

> "An imperial Firman for post-horses from Yenishehir to Buda, with a blank space for the name of the traveller, dated beginning of Jumada I, 1080 (September 1669)."[54]

Rieu's document measures 25.5 × 8.25 in (65 x 21 cm) overall, and contains nine lines of text. It has been folded both laterally and vertically; the vertical fold, marking the right margin of the text, is inset 4.5 cm from the right edge of the document. Laterally, the document has been folded fourteen times from the bottom upwards, making in all thirteen sections of 0.75 cm (a small section at the foot of the document), 4.25, 4.55, 4.5, 4.6, 4.8, 4.9, 5.0, 5.1, 5.2, 5.3, 5.3, 5.3, and 5.0 cm deep respectively. There is a scattering of 'gold sand' (*altın rīg*) adhering generally to the writing on the *recto* of the document, and the lower part of the *ṭuġrā* of Meḥmed IV has clearly been drawn *over* part of the text (the word *Yeñişehīr*) in line 1. *Prima facie*, therefore, it would appear that the *verso* text of this document does not represent a 'blank form' courier order (see the analysis of Doc. V, below), but was written 'to order'; the ductus of the handwriting is homogeneous throughout.

Doc. IV is a 'one way' order (*varınca* only), addressed to the *ḳāżī*s on the road (*yol üzerinde*) from Yeñişehīr to Budun. Its text follows close-

53 On Yeñişehīr/Lárissa in the context of Ottoman Thessaly cf. Machiel Kiel, "Das türkische Thessalien: Etabliertes Geschichtsbild versus Osmanische Quellen. Ein Beitrag zur Entmythologisierung der Geschichte Griechenlands", in: Reinhard Lauer & Peter Schreiner (eds.), *Die Kultur Griechenlands im Mittelalter in Mittelalter und Neuzeit: Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission, 28.–31. Oktober 1992*, (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse; Folge 3, 212), Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996, 109–96, here: 153–59: "Die Entwicklung der Stadt Yenisehir/Larissa").

54 London, *British Library*, MS Sloane 3250 (3), cf. Rieu, *Catalogue*, 91. The earliest printed catalogue of the Sloane Manuscripts (cf. Samuel Ayscough, *A Catalogue of the Manuscripts Preserved in the British Museum Hitherto Undescribed*, 2 vols., London: British Musuem, 1782), catalogues MS Sl. 3250 under "Various East Indian Languages" (903–6), but lists only the first of the five 17th century Turkish documents which now make up Sl. 3250. The provenance of this and the other Turkish documents in Sl. 3250 thus remains to be established (cf. below, n. 63).

ly, but with additional clauses, Mordtmann's model. Significantly, the *dispositio* is expanded to include the phrase 'with [i.e., carrying] my Noble Order' (*ḥükm-i şerīfümle*), an addition to the text almost certainly designed to curtail the widespread abuse of the system through the supply of remounts to unauthorised (i.e., courier orderless) riders. A further refinement and expansion of the sixteenth-century model text, also stemming from attempts to curb widespread abuses, specifies the exact number of post-horse remounts to be supplied on production of the courier order: 'you shall cause [i.e., in this case] but two post-horses to be supplied for but two men' (*yalñız iki nefer adama yalñız iki ra's menzil bārgīri verilüb*).[55] The text of Doc. IV also imposes on the *ḳāżīs* an additional responsibility which has not hitherto been specified, that of providing escorts for the riders in dangerous locations: 'you shall furnish as escorts reliable road-guides to accompany them in difficult and dangerous locations' (*maḫūf ve muḫāṭara olan maḥallarda yanına yarar ḳılaġuzlar ḳoşub*).[56]

Doc. IV, being an original document which was actually issued and used, also enables us for the first time in this series to reconstruct, via the endorsements on the *verso*, the stages of the drawing up and issuing of a courier order, in that unlike Docs. I, which apparently was never issued; II, the *verso* of which was apparently left blank; and III, a 'model' literary text, Doc. IV (Pl. IVa and IVb) was made use of for the purpose for which it was intended. The *verso* of the document (Pl. IVa and IVb) carries two chancery endorsements. The first is placed in the top (outermost) section, on the left side of the *verso*. Written vertically downwards, one may read, successively, the instruction 'on its basis it was commanded that post-horses be provided for but two men' (*mūci-*

55 This element replaces the *kendüye ve [ ] neferlerine* clause in Doc. III.

56 The duty of guarding travellers through dangerous and remote locations is already enjoined on *ḳāżīs* in documents such as safe-conducts, even as early as the reign of Meḥmed II. Cf., for an earlier stage in the development of this element, Ménage, "Seven Ottoman Documents", no. 2 (an order to protect Venetian envoys in transit, 882/1477): *yarar adamlar ḳoşub*. As is well known, the Ottomans took very seriously the need to guard the main routes of the empire through remote and mountainous locations. On the whole subject of *derbendci*s ('pass-watchers') and other analogous groups of 'privileged' *re'āyā*, and on road security in general cf. Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Derbend Teşkilâtı*, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları; 1209), Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967.

bince yalñız iki nefere bārgīri verilmek buyuruldı); the exact date of issue, "4 C[umādā I] sene [10]80" (corresponding to 30th September 1669; and the chancery *vidimus* or control mark, *ṣaḥḥ* ('[it is] good, sound, valid'). [57] The second endorsement is made on the lowermost section. Its decipherment presents some problems, but I would tentatively suggests that it may be read (or at least understood) as the paraph, reading in part "*afḳar al-ʿibād Aḥmed* [...]", of a certain Cebeci Aḥmed Paşa, the *defterdār* who held office on the date the document was drawn up—in fact, he held the office of *baş-defterdār* from 1072 h/1662 to 1086 h/1675. [58]

A further question, which can be answered with more confidence, concerns the historicity of Doc. IV. As noted above, it was issued at Yeñişehīr-i Fener (Larissa) on 4 Cum. I, 1080 h (30th September 1669). At that time, and for some months both before and after, the sultan Meḥmed IV. was in residence at Larissa in order, as it was said, the better to observe the progress of the Ottoman siege of Candia, which was at this date in its final days. With the grand vizier Meḥmed Paşa Köprülü superintending the actual conduct of the siege, his place in attendance on the sultan was filled by the *ḳā'im-maḳām-i riḳāb-i hümāyūn* and future grand vizier, Merzifonlu Ḳara Muṣṭafā Paşa. [59] It was Ḳara Muṣṭafā Paşa who brought to the sultan the news of the capitulation of Candia, while he was engaged in a hunting expedition in the vicinity of Larissa, in that same month Cum. I, 1080 h (27th September–26th October 1669). [60] Also present at Larissa in September 1669 was the English traveller and medical man Dr Edward Brown, who has left a vivid description of the town

57 On the term *ṣaḥḥ* cf. Kraelitz, *Osmanische Urkunden*, 40 and n. 2; Fekete, *Einführung*, LI.

58 İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*, 5 vols., vol. 5, Istanbul: Türkiye Yayınevi, 1971, 276.

59 On Ḳara Muṣṭafā Paşa cf. Colin Heywood, "Ḳarā Muṣṭafā Pasha", in: *EI²*, vol. 5, 590; further, Merlijn Olnon, "'A Most Agreeable and Pleasant Creature'?: Merzifonlu Kara Mustafa Paşa in the Correspondence of Justinus Colyer (1668–1682)", in: *Oriente Moderno* 22,3 N.S. [83] (2003), 649–69, (= Maurits H. van den Boogert & Kate Fleet (eds.), *The Ottoman Capitulations: Text and Context*). The Venetian Ottoman agreement bringing the war of Candia to an end had been signed on 8 Rebīʿ II (5th September); the keys of Candia were presented to Meḥmed Köprülü on 1 Cum. I 1080 (17th/27th September 1669).

60 Silāḥdār Meḥmed Fındıḳlı, *Silāḥdār Tārīḫi*, 2 vols., vol. 1, Istanbul: Devlet Maṭbaʿası, 1928, 554f.; cf. Heywood, "Ḳarā Muṣṭafā Pasha".

of Larissa and the court there of the sultan which is of great value as a contemporary source, and who turns out to be the recipient of our Doc. IV.[61]

Regarding the dating of our document, it fits with Brown having left Larissa shortly before the news of the fall of Candia arrived: in his account, the siege was still in progress. This would square very well with the presence in the British Library of Doc. IV, in that its date of issue must have been either the actual day or not more than one or two days before Brown would have made his departure from the town. Furthermore, Brown was accompanied on his travels by an Ottoman 'minder' named 'Oṣmān Çavūş.[62] This also fits in well with Doc. IV being issued 'for but two men' (*yalñız iki nefere*). Finally, the document, as noted, is addressed to the *ḳāżī*s on the road from Yeñişehīr to Budun (Buda), the exact route that was followed by Brown on his return to Christendom.[63]

---

61 Edward Brown, *A Brief Account of Some Travels in Hungaria, Servia, Bulgaria, Macedonia, Thessaly, Austria, Styria, Carinthia, Carniola, and Friuili*, Karl Nehring (ed.), (Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München; C,2), München: s.n., 1975 [Repr. London 1673], 51–68: "The Description of Larissa and Thessaly". On Edward Brown(e) (1644–1704) cf. the "Einleitung" by Karl Nehring (ibid., 145–8) to the above edition; and the not very satisfactory entry in *ODNB* (Kees van Strien, "Brown, Edward", in: *ODNB*, online edition, Oxford, 2004). The possible correspondences between BL MS Sl. 1833, "Dr Edw. Brown, Observations in his journey from Vienna in Austria, to Larissa in Thessaly, 1669", MS Sl. 1905 '[ibid.], "Observations in several parts of Turkey, with some draughts" (1669) (cf Ayscough, *Catalogue*, 685ff., passim), and the published text of Brown's travels, remains to be investigated.

62 Interestingly, there is evidence that Brown's 'minder', 'Oṣmān Çavūş, spoke Italian with Brown: cf. his observation that in the Ottoman domains one must have "'patienza fina perder la testa, e poi patienza'—patience even to the loss of our heads, and patience after that". Brown describes 'Oṣmān Çavūş (ibid., 79) as "about fifty years of age, spake Turkish, Sclavonian and Italian: a stout and faithfull honest person, very cleanly and neat". He told Brown that he had travelled through a great part of the empire and in his later years had stationed himself in Buda (where Brown left him) as a *çavūş* to the "Visier" [scil. the *paşa* of Buda], "which place pleased him better than any in Turky".

63 Brown, *Brief Account*, 69ff. A possible reference to his possession of an *ulaḳ ḥükmi* and the protection which it afforded him can be found in his remark that "Though we were pretty well secured by Authority for safe travel" until they had passed the river Drava at Essek (Osijek)—i.e., passing southwards, since although this account follows on from Brown's description of Larissa, it clearly refers to his earlier journey to Larissa from Buda—Brown and his party were still afraid of the 'Hussars'—i.e., Hungarian border irregulars—who, "knowing all by-ways, will rob and spoyl whom they meet, especially the Turkish subjects".

All indications are, therefore, that Doc. IV was issued to Edward Brown and ʿOs̱mān Çavūş for that journey from Yeñişehīr to Buda, and that it may be identified what he describes, as evidence of the good quality of Turkish ink and paper,[64] as 'the Sultans Passe, which I brought home with me'.[65]

Document V

With Doc. V, a *ḥükm* of Muṣṭafā II. (reg. 1695–1703), which was issued at Edirne in the middle decade (*evāsıṭ*) of Ẕī 'l-ḳaʿde 1110 h (12th–21st May 1699), we reach what in terms of Ottoman chancery practice is the final version of the classical Ottoman courier order. Doc. V can also be placed in its historical context and it is, in itself, of considerable historical significance. It is addressed to the *ḳāżīs* of places situated on the road from Rusçuk (mod. Ruse, in n.e. Bulgaria) to Edirne, ordering them to provide horses for three unnamed travellers. The date of issue of the document, and its present provenance—it forms part of the Paget Papers, i.e., the papers of William, 6th Lord Paget (1637–1713), English ambassador at the Porte 1692–1702, and joint mediator at the Congress of Carlowitz (1698/9), which brought to an end the 'Long War' between the Ottomans and Austria and her *Sacra Lega* allies.[66] The Paget Papers, which are owned by and were formerly in the possession of the late

64 Ibid., 78: "their [i.e., the Turks'] ink is good, [their] paper smooth and polished, whereupon they write very fairly".

65 Ibid. At the present state of my research, the means by which the "Sultane's Passe" came into the ownership of Sir Hans Sloane, along with several other questions relating to the documentation of Edward Brown's voyage to Larissa (see n. 59, above) remains to be determined. I hope to deal more at length with these 'Brownian' questions in a future publication.

66 On Paget cf. Colin Heywood, "Paget, William, 7th [sic] Baron", in: *ODNB*, online version, Oxford, 2004; *www.oxforddnb.com*. On the Congress of Carlowitz (Karlowitz, Karlofça, mod. Sremski Karlovci) cf. Michajlo R. Popović, *Der Friede von Karlowitz (1699)*, Leipzig: Inaug. Diss., Univ. Leipzig, 1893, 36–71; J. H. Hora van Siccama, "De Vrede van Carlowitz en wat daaraan voorafging", in: *Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde* 4.8 (1910), 43–185; Colin Heywood, "Ḳarlofča", in: *EI²*, vol. 4, 657–8; William B. Slottman, *Ferenc II Rakóczi and the Great Powers*, (East European Monographs; 456), Boulder: East European Monographs, 1997, 142–85; Ivan C. Parvev, *Habsburgs and Ottomans Between Vienna and Belgrade (1683–1739)*, (East European Monographs; 431), Boulder: East European Monographs, 1995, 128–232.

Marquess of Anglesey, since *circa* 1964 have been deposited in the Library of the *School of Oriental and African Studies*, University of London. This context makes it possible not only to identify the anonymous bearer of the document as Paget's secretary, Georg Philipp Schreyer, but to place Schreyer's journey from Rusçuk to Edirne in May 1699 in its context as the last leg of his return journey from London, whither he had been despatched at the end of January 1699 to carry to Paget's master, William III., the momentous news of the conclusion of the treaties of Carlowitz.[67]

This final version of the Ottoman courier order as represented by our Doc. V itself exists in two variant forms depending on whether, in accordance with the reform of the courier service in 1108 h/1696, the post-horses were supplied free of charge (*be-inʿām*; see Doc. VI, below) or were supplied on the basis of a fee (*ücret*; cf. Doc. VII, below), which was charged to the bearer of the order, and based on the number of post-horses taken and the number of hours' journey time officially estimated to the next *menzilḫāne*/relay station. The relevant condition is inserted into the pre-existing clause dealing with situations where post-horses were readily available. In Doc. V this clause, following on directly from the *buyurdım ki*, reads as follows:

> "[...] when they shall come into whatsoever of your jurisdictions with My Noble Command [then], in the places in which post-horses are to be found, you shall provide these for the couriers at the current rates as calculated, with the condition that you shall not seek to charge [them] for these horses, [but] you shall provide three post-horses only for but three men, on condition that at the time of reckoning their hiring-charges (*ücretleri*) be charged against the money which was collected in the hands of the post-station keepers (*ḥükm-i şerīfimle her ḳanġıñızıñ taḫt-i ḳażāsına*

67 The treaties of Carlowitz were signed on 24 Receb 1110 h/26th January 1699. Paget had despatched Schreyer from Carlowitz to London on 31st January (Paget to Sutton, draft, 21/31 jan. 1699. Paget Papers, bundle 19, f. 23). Paget was to set out by water from Belgrade for "Rostick" (i.e., Rusçuk, Ruse) on 23rd (?) March 1699; he accordingly wrote to Schreyer to follow him downriver as far as Rusçuk. Paget would wait there for him for a week, and then travel on to Edirne (Paget to Schreyer, copy, Belgrade, 27th March 1698/9. British Library, *MS Add.* 8880, f. 100). Paget arrived at Edirne on 18th April 1699, approximately three weeks before Doc. V was issued, presumably at Paget's request.

varub dāḫil olur-ise menzil bārgīri bulınan yerlerde ücretleri ḥīn-i ḥesābda menzilcileriñ yedlerinde müctemīʿ olan akçeden deynlerine maḥsūb olub ve bunlardan ol-vecihle ücret ṭaleb olınmamaḳ şarṭıyla).

The remainder of the text of Doc. V closely follows Doc. IV, with some minor stylistic variations (*bir ferde* in place of *kimesneye*, for example), together with the insertion into the *comminatio* of a short further injunction against seeking (illegally) to impose an unauthorised hiring-fee (*ve ücret ṭalebinden bī-ġāyet iḥtirāz eyleyesin*).

Doc. V is not without further points of interest. Obviously, by the end of the seventeenth century—and for many years past—vast numbers of courier orders were issued every year. To expedite matters the chancery clerks charged with their production appear, on the evidence of this and other, later, orders, from the eighteenth century, to have prepared stocks of 'blank forms', on which the salient details of the rider(s) and the journey to be undertaken, together with the date and place of issue, might be rapidly entered. Our Doc. V is one such 'blank form', duly, but not completely, filled in when it was issued. At first sight the ductus of the document appears to be homogeneous, but closer inspection discloses that (disregarding the *ṭuġrā*) two distinct hands are employed in the body of the text, and a further (?) two hands are apparent in the chancery endorsements on the *verso*. Of the two hands employed in the body of the text, one, a rounded, solid and rapid *dīvānī*, is used for the 'blank form'; the other, supplying the specific details, is a more hasty, careless, thin hand, to which alone the so-called *altın rīg*, the flakes of golden sand or mica used as an absorbent for the still-wet ink, adheres.[68]

In our document the blank spaces are five in number, only four of which have been filled in, as follows (entries made on the 'blank' are given in curly brackets):

68 On the *altın rīg* cf. Fekete, *Einführung*, XXIII. Kraelitz, *Osmanische Urkunden*, 9, n. 3, gives notice of the discovery, made in 1909 by 'Abdurraḥmān Şeref, the last Ottoman imperial historiographer, of black metal bars, buried under piles of documents in the cellars of the Topkapı palace. Subsequent chemical analysis was able to establish that the metal bars, from which the *altın rīg* was confected, contained a certain proportion of pure gold.

1) (line 1): the details of the route authorised, with its commencing and terminating points and directions, as addressed to the relevant *ḳāżīs*: {*Rusçuḳdan Edirneye*} *yol üzerinde gelince vāḳiʿ olan ḳāżīlar*;
2) (lines 2–3): the name of the bearer(s) of the *ulaḳ ḥükmi*, which is here, as in other cases, left blank;
3) (lines 5–6): the number of travellers in the party to whom post-horses were to be issued: {*üç*} *nefer adama yalñız* {*üç*} *raʾs menzil bārgīri verilüb*;
4) (line 10): the date of issue of the document, by decade, month and year (it should be noted that the constant *evā*... element in the decadal indication forms (with the *taḥrīren fī* and the year) part of the 'blank form' text: *taḥrīren fī evā*{*sıṭ-i Ẕī ʾl-ḳaʿde*} *sene ʿaşr ve miʾa ve elf*;
5) (in the lower left corner of the document): the place of issue (*maḥall-i taḥrīr*), entered on the 'blank form' in full: *be-maḳām-i Edrene el-maḥrūse* ("in the *Residenzstadt* of Edirne the Well-Protected [of God]".[69]

On the *verso* of Doc. V there exist, as already noted, endorsements in two further hands [Pl. VIa & VIb], charting the progress of the order through the chancery in the period between its being requested and its issue. The two hands may tentatively be identified as (a) that of a subordinate official, possibly the *ḳalem ḫʷācası* or 'chef de bureau' of the *Mevḳūfāt ḳalemi—menzil*; and (b) that of the *defterdār* in post on the date the document was issued.[70]

Document VI

Documents VI and VII allow us to bring our study down to the later eighteenth century. Doc. VI is one of a number of eighteenth-century

69 On the *maḥall-i taḥrīr* cf. Kraelitz, *Osmanische Urkunden*, 34–9; Fekete, *Einführung*, XLIf. The words *be-maḳām* in the present document, as in many others, are represented by a swirl of the pen which encompasses the second and third elements of the *maḥall-i taḥrīr* (cf. Kraelitz, *Osmanische Urkunden*, 36: "oft in Form einer Schlinge geschrieben").

70 Ṣarı Muṣṭafā Efendi/Paşa held the office of *baş-defterdār* from 1110 h/1698 to 1112 h/1700 (Danişmend, *Kronoloji*, 282).

courier orders issued in connection with the movements of Swedish diplomats and couriers within the Ottoman Empire. These documents are in the possession of the *Riksarkivet* (State Archive) in Stockholm; many if not all of them were catalogued seventy years ago by the Swedish orientalist K. V. Zetterstéen.[71] Our Doc. VI, dating from 1151 h/1738, is the oldest of these, and bears the *ṭuġrā* of the sultan Maḥmūd I. (reg. 1730–1754).[72] It was issued from the Ottoman camp at Niş in the first decade (*evā'il*) of Cum. I, 1151 h (16th–25th September 1738), and is addressed to the *ḳāżīs* 'on the road from My imperial camp to Edirne (*ordu-yi hümāyūnımdan Edreneye varınca yol üzerinde*).[73] The document possesses several features of interest. Noteworthy is its use of *varmaḳ* in the sense of progression *from* the Imperial Camp (*ordu-yi hümāyūn*), where the grand vizier was stationed, and *towards* the *Residenzstadt* of Edirne (where the sultan resided).[74]

In terms of its form, Doc. VI, like Doc. V, is what may be termed an '*ücretsiz*' courier order, issued in this case for two horses for two riders, making use of the *ücretleri menzilcileriñ yedlerinde*, etc., formula

71 On the Turkish documents in the Swedish archives cf. Zetterstéen, *Türkische, Tatarische und Persische Urkunden* (cf. n. 22, above), also id., "The Oriental Documents in the Swedish State Archives", in: Samuel Löwinger (ed.), *Ignace Goldziher Memorial Volume*, 2 vols., vol. 1, Budapest: Globus, 1948, 191–208, and id., "Die Türkischen Urkunden in Schweden", in: *Mélanges Köprülü*, Istanbul: Osman Yalçın, 1953, 589–600.

72 On the *ṭuġrā* of Maḥmūd I., where one reads—for the first time—the title *ḫan* applied to the ruling sultan, "X ḫan ibn Y muẓaffer dā'imā" (or, reading from the foot of the *ṭuġrā* upwards, "ḫan X ibn Y [...]"), cf. Wittek, "Notes sur la Tughra I", 329 [19]ff. The *ṭuġrā* of Maḥmūd I is misinterpreted by Kurat & Zetterstéen, *Urkunden*, no. 10, as "Mahmūd bin Mustafā Chan, immer siegreich".

73 Zetterstéen, *Türkische, tatarische und persische Urkunden*, 5 (no. 11).

74 The *maḥall-i taḥrīr* on Doc. VI should read *be-yurt-i ṣaḥrā-yi Nīş* (on the *be-yurt-i* and associated formulae (*be-meṣtā-yi*, *be-ḳışlaḳ-i*, etc.), which can be found as early as the first years of Meḥmed II.'s reign (Kraelitz, *Osmanische Urkunden*, no. 1, 44–6: "*be-yurt-i şehir-i Rudnik*, 5 Receb 860" [9th June 1456]) cf. ibid., 36–8; Fekete, *Einführung*, XLI). The ductus in our Doc. VI, and even more so in Zetterstéen's following documents, nos. 12 and (especially) 13, which are both also courier orders, issued in the same decade of Muḥarrem 1152 h, but this time to officials on the road between the imperial camp—now located at Edirne—and Khotin, would appear to read *be-yurd-i* [written with *dāl*, extended with a further flourish of the pen] *ṣaḥrā-yi Edrene*. Both documents, which from the photographs in my possession appear to show signs of use, were issued on the same day (endorsement on the verso: "17 M[uḥarrem] 1152" (26th April 1739) and appear to have been written by the same chancery clerk.

discussed above. The *verso* of the document is endorsed in the lowermost section, with the single word *inʿām* ('gift; benefaction'), written upside down, together with the paraph/*ḳuyruḳlu imżā'* of the *defterdār* and, on the topmost (and therefore visible) section with two further endorsements: (1) *ṣaḥḥ/mūcibince iki nefere menzil bārgīri verilmek buyuruldı/ġurre-i C[umādā 'l-āḫir 1]151*; and (2) *r[esīd ṣūde] fī ġ[urre-i] C[umādā 'l-āḫir] sene 1151/[paraph/ḳuyruḳlu imżā'* of the *ḳalem ḫ^{v}ācası*].

Document VII

Document VII is one of a small number of courier orders preserved in the Dutch National Archives at The Hague (NL-HaNA), photocopies of which were kindly supplied to me several decades ago by my old friend and colleague Mr (now Professor) Machiel Kiel. Doc VII is from the *Legatiearchief 'Turkije tot 1811'*, 1.02.20, inv. nr. 1092. It bears the *ṭuġrā* of the sultan Selīm III., and is dated I. Cum. II 1204 h (16th–25th February 1790). The circumstances of its issue are not known, but it was issued for a single rider for a journey from the Porte to the Ottoman border with Venice and return, and is addressed to the *ḳāżī*s and *nā'ib*s on that road—which was presumably the Rumelian *ṣol ḳol*, the 'route of the left hand': *Astāneden Venedik ḥudūdına varub gelince yol üzerinde* [...] *ḳużāt ve nevvāb*. I have included it here as the latest dated representative of the '*ücretli*' form of the courier order which, on admittedly slight evidence, would appear to have predominated from the time of the reform of the system in 1108 h/1696.[75]

I do not possess a note of the dimensions of the document, nor of any endorsements on the *verso*, but a comparison of it with, e.g., Doc. V above, issued almost a century previously, demonstrates the extent to which its phraseology has remained almost completely unmodified across this period. In this case, as with the other eighteenth-century courier orders from the Dutch archives of which I possess photocopies, and all the courier orders in the *Riksarkivet* in Stockholm which were catalogued by Zetterstéen, with the exception of our Doc. VI, the only significant alteration is in the '*ücretli*' clause, where in this case the

75 See my "Two Firmāns of Mustafā II" (n. 5, above), passim.

words 'on the basis of my renewed command, you shall provide *one* post-horse for *one* rider, for the [stipulated] fee' (*ḥāliyā bu def'a müceddeden fermānım oldığı vech-üzere ücretiyle yalñız* bir *nefer adama yalñız* bir *ra's menzil bārgīri verilüb*) have been added.[76]

IV

In this short study I have attempted to demonstrate how, by the end of the seventeenth century, the basic text of the Ottoman courier order had undergone, in the course of little more than two centuries, a continuing process of adaptation to the changing nature of the institution of the *ulaḳlıḳ* and of a consequent textual expansion. The text of Bāyezīd II.'s *niṣān* of 1482 is contained within eight short lines and (excluding the *ṭuġrā*) 65 words; the *ulaḳ ḥükmi* issued by Muṣṭafā II. in 1699 contains 154 words, more than twice the number of its earliest surviving predecessor.

The eighteenth-century courier order, of which we possess a number of examples, retains in all its major points the characteristics and phraseology of our 1699 example. Thus, by 1700, the evolution of what may be termed (with some hesitation) the 'classical' Ottoman courier order is complete. Its development over the centuries, as I have attempted to demonstrate, owes less to a putative *baroquisation* of Ottoman chancery language and more to the continuing development and evolution of the Ottoman courier service itself which, as I have pointed out elsewhere, alchieved its final, pre-*Tanẓīmāt*, form under the fiscal and organisational stress of the later years of the second 'Long War' between the Ottoman Empire and Christian Europe at the end of the seventeenth century.[77]

---

76 The fee laid down in the Reform *fermān* of 1108 h/1696 was ten 'sound' *akçes* for each horse supplied for each hour's onward travel. Extra mounts for road-guides (*ḳulaġuz*) or for post-boys (*sürici*/*sürücü*), who would return the horse(s) to their allocated post-station, were to be charged for at the same rate (Heywood, "Two Firmans", 489, 491).

77 Heywood, "Menzilhane and Ulak System in Rumeli", 183.

The didactic element in this short study is perhaps too obvious to need stating. It is that the evolution of Ottoman chancery practice cannot be altogether satisfactorily studied over the short term, but must be investigated via and through an analysis of documentary forms over a longer period of time and their relationship with the long-term evolution of the institutions of state to which a particular series of documents relates.[78]

Bibliography

3 Numaralı Mühimme Defteri (966–968/1559–1560): Özet ve Transkripsiyon. Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1993.

Altındağ, Ülkü (ed.). *Topkapı Sarayı Osmanlı Saray Arşivi Kataloğu: Fermânlar, I. Fasikül: No. E.1–12476*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1985.

Artuk, İbrahim & Cevriye Artuk. *İstanbul Arkeoloji Müzeleri Teshirdeki İslâmî Sikkeler Kataloğu*. 2 vols. Vol. 2. (Eski Eserler ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları; 3,7). Istanbul: Istanbul Arkeoloji Müzesi, 1974.

Ayscough, Samuel. *A Catalogue of the Manuscripts Preserved in the British Museum Hitherto Undescribed*. 2 vols. London: British Musuem, 1782.

Babinger, Franz. "Papierhandel und Papierbereitung in der Levante". In: Id. *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*. 3 vols. Vol. 2. (Südosteuropa-Schriften; 8). München: Südosteuropa-Verl.-Ges., 1966. 127–32.

——. "Appunti sulle cartiere e sull'importazione di carta nell'impero ottomano specialmente da Venezia". In: *Oriente Moderno* 11 (1931), 406–415. [Reissued in id. *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*. 3 vols. Vol. 2. (Südosteuropa-Schriften; 8). München: Südosteuropa-Verl.-Ges., 1966. 133–41].

——. *Das Archiv des Bosniaken Osman Pascha nach den Beständen der Badischen Landesbibliothek zu Karlsruhe*. Berlin: Reichsdruckerei, 1931.

Bozkurt, Rıza. *Osmanlı İmparatorluğunda Kollar, Ulak ve İaşe Menzilleri*. (T.C. Genelkurmay Başkanlığı Harb Tarihi Dairesi Resmî Yayınları; 2). Ankara: Genelkurmay Basımevi, 1966.

78 For a classic example of this methodology, I mention only the study by the late Professor Victor L. Ménage, "On the Constituent Elements of Certain Sixteenth-Century Ottoman Documents", in: *BSOAS* 48,2 (1985), 283–304.

Briquet, Charles-Moïse. *Les filigranes: dictionnaire historique des marques du papier dès leur apparition vers 1282 jusqu'en 1600*, 2 vols. 2nd ed. Leipzig: Hiersemann, 1923.

Brown, Edward. *A Brief Account of Some Travels in Hungaria, Servia, Bulgaria, Macedonia, Thessaly, Austria, Styria, Carinthia, Carniola, and Friuili*. Karl Nehring (ed.). (Veröffentlichungen des Finnisch-Ugrischen Seminars an der Universität München; C,2). München: s.n., 1975. [Repr. London 1673].

Çadırcı, Musa. "Posta Teşkilatı Kurulmadan Önce Osmanlı İmparatorluğunda 'Menzilhâne ve Kiracıbaşılık'". In: *VIII. Türk Tarihi Kongresi: Ankara, 11–15 Ekim 1976: Kongreye Sunulan Bildirdiler*. Vol. 2. (Türk Tarih Kurumu Yayınları; 8). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1981. 1359–65.

Danişmend, İsmail Hami. *İzahlı Osmanlı Tarih Kronolojisi*. 5 vols. Vol. 5. Istanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.

di Zara, Luigi Bassano. *Costumi et i modi particolari della vita de' Turchi*. Franz Babinger (ed.). München: Hueber, 1963. [Photo-mechanical reprint of the edition Roma 1545].

Doerfer, Gerhard. *Türkische und mongolische Elemente im Neupersischen unter besonderer Berücksichtigung älterer neupersischer Geschichtsquellen, vor allem der Mongolen- und Timuridenzeit*. 3 vols. Vol. 2: *Türkische Elemente im Neupersischen*. (Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission/Akademie der Wissenschaften und der Literatur; 19). Wiesbaden: Franz Steiner, 1965.

Ergin, Osman. *Muallim M. Cevdet'in Hayatı, Eserleri ve Kütüphanesi*. Istanbul: Bozkurt Basımevi, 1937.

Fekete, Ludwig. *Einführung in die osmanisch-türkische Diplomatik der türkischen Botmässigkeit in Ungarn*. (Veröffentlichungen des königlichen ungarischen Staatsarchivs). Budapest: Kgl. Ungar. Univ.-Druckerei, 1926.

Halaçoğlu, Yusuf. "Osmanlı İmparatorluğunda Menzil Teşkilâtı Hakkında Bazı Mülâhazalar". In: Osmanlı Araştırmaları 2 (1981). 123–32.

Heyd, Uriel. *Ottoman Documents on Palestine 1552–1615: A Study of the Firman According to the Mühimme Defteri*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

Heywood, Colin. *The Ottoman World, the Mediterranean and North Africa, 1660–1760*. (Variorum Collected Studies Series). Farnham & Burlington: Ashgate, 2013.

——. "Paget, William, 7th [sic] Baron". In: *ODNB*, online version. Oxford 2004, *www.oxforddnb.com*.

——. "Appendix: Plates". Wendover: Privately printed, 2002.

——. *Writing Ottoman History: Documents and Interpretations*. (Variorum Collected Studies Series; 725). Aldershot: Ashgate, 2002.

——. "Two Firmans of Mustafā II on the Reorganization of the Ottoman Courier System (1108/1696) (Documents from the Thessaloniki Cadi Sicills)". In: *Acta Orientalia Hungarica* 54,4 (Dec. 2001). 485–96.

——. "Ulaḳ". In: *EI²*. Vol. 10. 800–1.

——. "The Via Egnatia in the Ottoman Period: the Menzilhānes of the Sol Kol in the Late 17th/early 18th Century". In: Elizabeth Zachariadou (ed.). *The Via Egnatia under Ottoman Rule (Halcyon Days in Crete II: A Symposium held in Rethymnon 9–11 January 1994)*. Rethymnon: Crete University Press, 1996. 129–44.

——. "Karā Muṣṭafā Pasha". In: *EI²*. Vol. 5. 590.

——. "The Ottoman Menzilhane and Ulak System in Rumeli in the Eighteenth Century". In: Osman Okyar & Halil İnalcık (eds). *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071–1920)*. Ankara: Meteksan, 1980. 179–86.

——. "Ḳarlofča". In: *EI²*. Vol. 4. 657–8.

——. "Some Turkish Archival Sources for the History of the menzilhane Network in Rumeli during the Eighteenth Century (Notes and Documents on the Ottoman Ulak, I)". In: *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi: Beşeri Bilimler – Humanities*, 4–5 (1976/7). 39–54.

Imber, Colin. "Canon and Apocrypha in Early Ottoman History". In: Colin Heywood & Colin Imber (eds.). *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*. Istanbul: Isis Press, 1994. 117–37.

İnalcık, Halil. "Djem". In: *EI²*. Vol. 2. 529.

Kemālpaşazāde. *Tevârih-i Âl-i Osman: VII. Defter, Tenkidli Transkripsiyon*. Şerafettin Turan (ed.). (Türk Tarih Kurumu Yayınları; 3/5). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1957.

Kiel, Machiel. "Das türkische Thessalien: Etabliertes Geschichtsbild versus osmanische Quellen. Ein Beitrag zur Entmythologisierung der Geschichte Griechenlands". In: Reinhard Lauer & Peter Schreiner (eds.). *Die Kultur Griechenlands im Mittelalter in Mittelalter und Neuzeit: Bericht über das Kolloquium der Südosteuropa-Kommission, 28.–31. Oktober 1992*. (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse; Folge 3, 212). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996. 109–96.

Kurat, Akdes Nimet & Karl Vilhelm Zetterstéen (eds. & trans.). *Türkische Urkunden*. (Monografier utgivna av K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala; 1). Uppsala & Leipzig: Almqvist & Wiksells/Harrassowitz, 1938.

Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. Istanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1994.

Ménage, Victor L. "On the Constituent Elements of Certain Sixteenth-Century Ottoman Documents". In: *BSOAS* 48,2 (1985). 283–304.

——. "Seven Ottoman Documents from the Reign of Mehemmed II". In: Samuel Miklos Stern (ed.). *Documents from Islamic Chanceries: First series*. (Oriental Studies; 3). Oxford: Cassirer, 1965. 82–118.

——. "The Mission of an Ottoman Secret Agent in France". In: *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (Oct. 1965). 112–32.

Meninski, Franciscus à Mesgnien de. *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae*. 3 vols. Vol. 1. Vienna: s.n., 1680.

Miović, Vesna. "History of the Ottoman Documents in the State Archives of Dubrovnik" (paper read at the 29th Conference of MELCOM International, Sarajevo, 4–6 June 2007). In: *http://www.melcominternational.org/wp-content/content/past_conf/2007/2007_papers/Vesna-Miovic.pdf* (17 December 2014).

Mordtmann, Johann Heinrich. "Die jüdischen Kira im Serai der Sultane". In: *Mitteilungen des Seminars für orientalischen Sprachen* 32 (1929), 2. Abt. 1–38.

——. "Zwei osmanische Passbriefe aus dem XVI. Jahrhundert". in: *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* 1 (1921/2). 177–201.

Morgan, David, "Reflections on Mongol Communications in the Ilkhanate". In: Carole Hillenbrand (ed.). *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth*. 2 vols. Vol. 2: *The Sultan's Turret: Studies in Persian and Turkish Culture*. Leiden: E.J. Brill, 2000. 375–85.

Olbricht, Peter. *Das Postwesen in China unter der Mongolenherrschaft im 13. und 14. Jahrhundert*. (Göttinger asiatische Forschungen; 1). Wiesbaden: Harrassowitz, 1954.

Olnon, Merlijn. "'A Most Agreeable and Pleasant Creature'?: Merzifonlu Kara Mustafa Paşa in the Correspondence of Justinus Colyer (1668–1682)". In: *Oriente Moderno* 22,3 N.S. [83] (2003). 649–69, (= Maurits H. van den Boogert & Kate Fleet (eds.), *The Ottoman Capitulations: Text and Context*).

Orhonlu, Cengiz. *Osmanlı İmparatorluğunda Derbend Teşkilâtı*. (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınbları; 1209). Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1967.

Parvev, Ivan C. *Habsburgs and Ottomans Between Vienna and Belgrade (1683–1739)*. (East European Monographs; 431). Boulder: East European Monographs, 1995.

Pelliot, Paul. "Sur yam ou ǰam, 'relais postal'". In: *T'oung-Pao* 26 (1930). 194–5.

Popović, Michajlo R. *Der Friede von Karlowitz (1699)*. Leipzig: Inaug. Diss., Univ. Leipzig, 1893.

Rieu, Charles. *Catalogue of Turkish Manuscripts in the British Museum*. London: British Museum, 1888.

Schmidt, Jan. "Manuscripts Documenting Relations Between the Ottoman Empire and the West in the Leiden University Library: Treaties, Passports and Letters". In: *Oriente Moderno* 22,3 N.S. [83] (2003). 705–14+12 plates, (= Maurits H. van den Boogert & Kate Fleet (eds.). *The Ottoman Capitulations: Text and Context*).

van Siccama, J. H. Hora. "De Vrede van Carlowitz en wat daaraan voorafging". In: *Bijdragen voor Vaderlandsche Geschiedenis en Oudheidkunde* 4,8 (1910). 43–185.

Silāḥdār Meḥmed Fındıḳlı. *Silāḥdār Tārīḫi*. 2 vols. Vol. 1. Istanbul: Devlet Maṭbaʿası, 1928.

Silverstein, Adam J. *Postal Systems in the Pre-Modern Islamic World*. (Cambridge Studies in Islamic Civilization). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Slottman, William B. *Ferenc II Rakóczi and the Great Powers*. (East European Monographs; 456). Boulder: East European Monographs, 1997.

Spanduginos, Theodōros. *I Commentarii di Theodoro Spandvgino Cantacvskino gentilhuomo Constantinopolitano, dell' origine dei principi turchi et de' costumi di quella natione*. Fiorenza: Torrentino, 1551.

——. *Petit traicté de l'origine des Turcqz*. Charles Schéfer (ed. & trans.). Paris: E. Leroux, 1896.

van Strien, Kees. "Brown, Edward". In: *ODNB*, online version. Oxford 2004, *www.oxforddnb.com*.

Wittek, Paul. *La Formation de l'Empire Ottoman*. Victor L. Ménage (ed.). (Variorum Collected Studies Series; 153). London: Ashgate Variorum, 1982.

——. "Notes sur la Tughra ottomane, I–II". In: *Byzantion* 18 (1948). 311–34 & 20 (1950). 267–93.

Zetterstéen, Karl Vilhelm. "Die Türkischen Urkunden in Schweden". In: *Mélanges Köprülü*. Istanbul: Osman Yalçın, 1953. 589–600.

——. "The Oriental Documents in the Swedish State Archives". In: Samuel Löwinger (ed.). *Ignace Goldziher Memorial Volume*. 2 vols. Vol. 1. Budapest: Globus, 1948. 191–208.

——. *Türkische, tatarische und persische Urkunden im Schwedischen Reichsarchiv*. Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1945.

Plate Ia

Document I (Istanbul, TKSA E.5568), *recto*

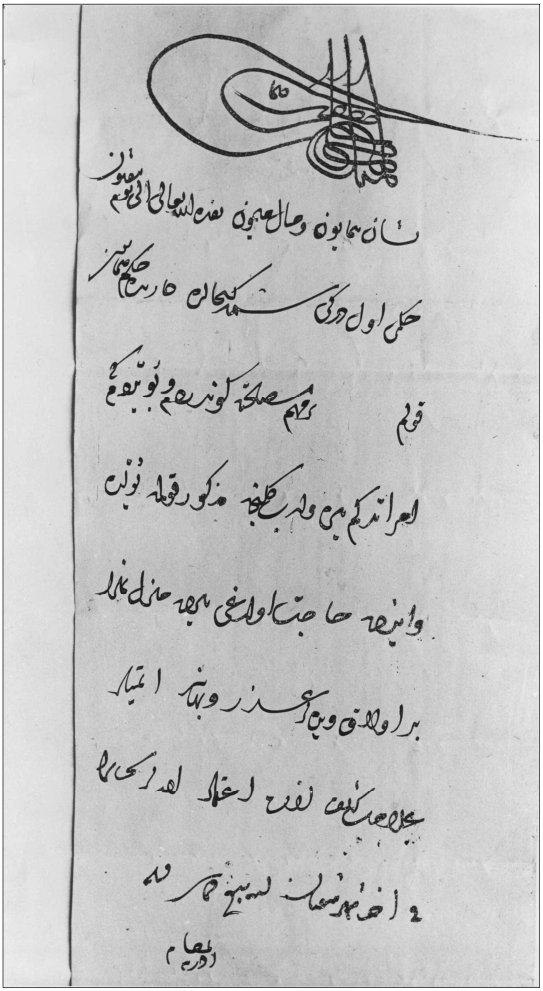


Plate Ib

Document I (Istanbul, TKSA E.5568), *verso*, detail of 'pinhole' *ṭuġrā*

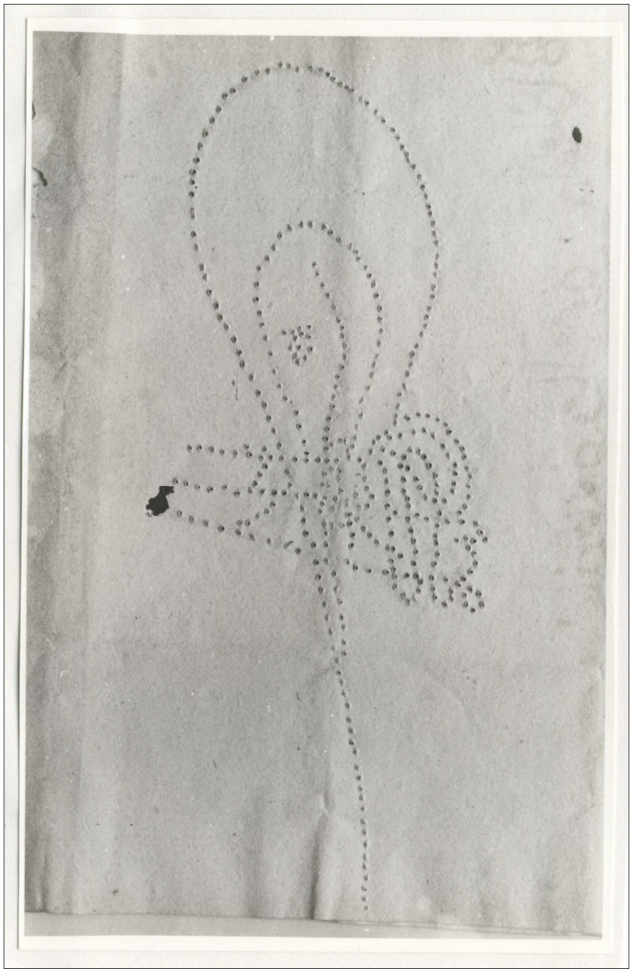


Plate II

Document II, courrier order (*ḥükm*) of Bāyezīd II., dated 903 h/1497

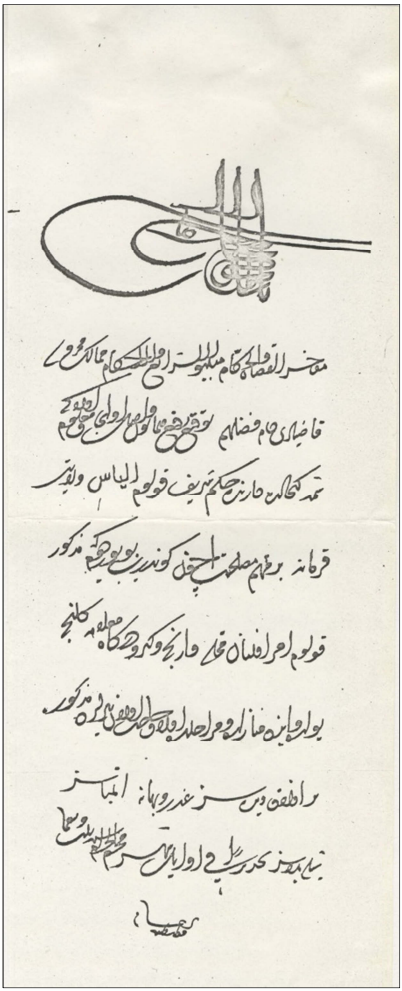


Plate III

Document III, ‚specimen' Courier Order, temp. Süleymān I

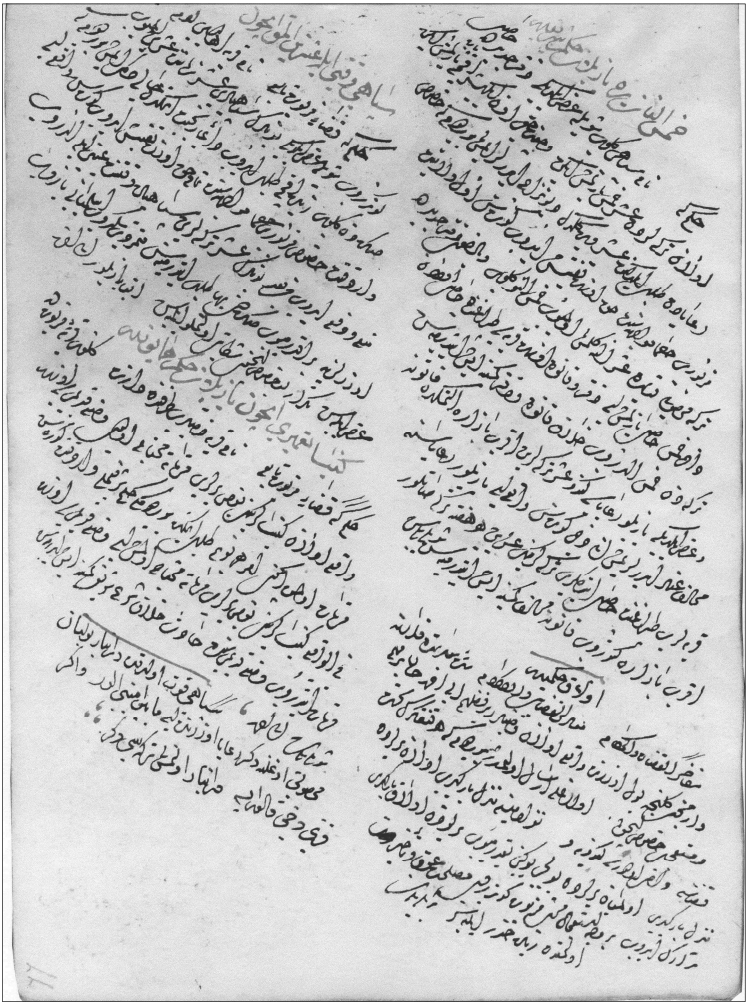


Plate IVa

Document IV, Courier Order of Meḥmed IV, dated 1080 /1669, London, British Library, MS. Sl. 3250, no. 3, *recto*

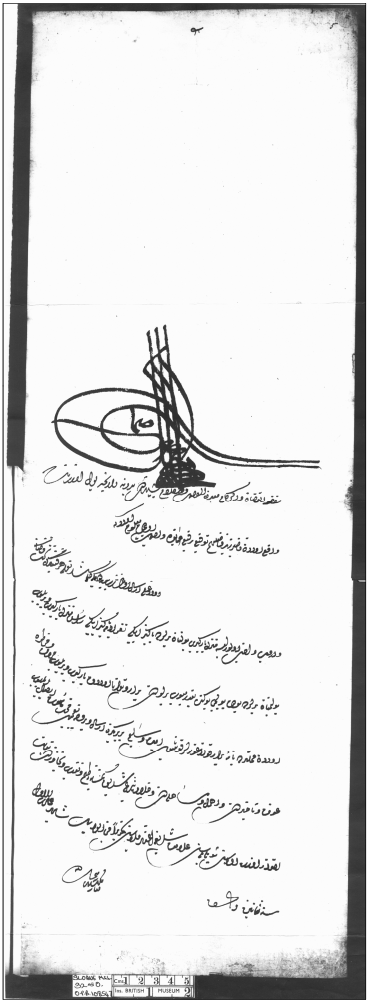
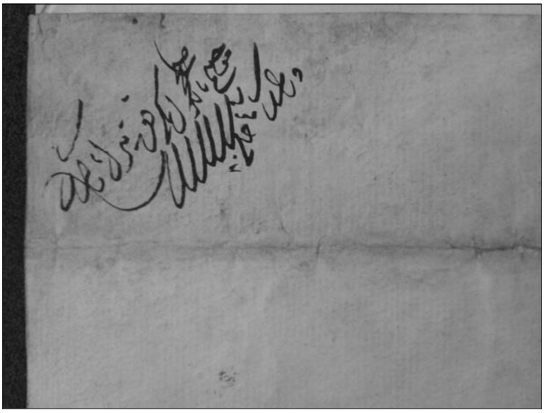


Plate IVb

Document IV, Courier Order of Meḥmed IV, dated 1080 /1669, London, British Library, MS. Sl. 3250, no. 3, *verso*



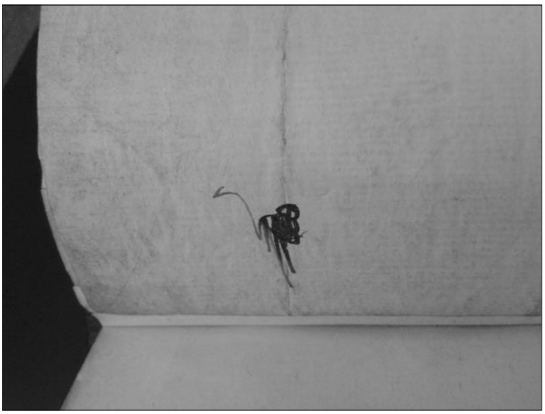


Plate Va

Document V, Courier Order of Muṣṭafā II, date 1110 h (1699), London, SOAS, Paget Papers, *recto*.

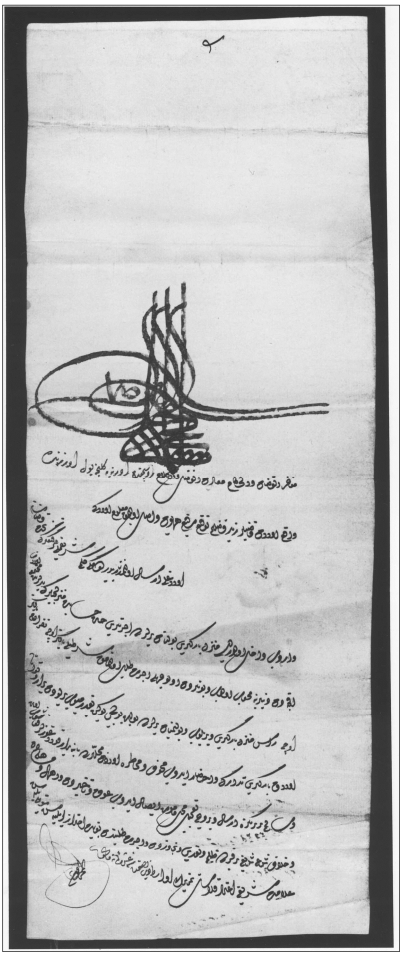


Plate Vb, 1–2

Document V, Courier Order of Muṣṭafā II., date 1110 h (1699), London, SOAS, Paget Papers, *verso*.

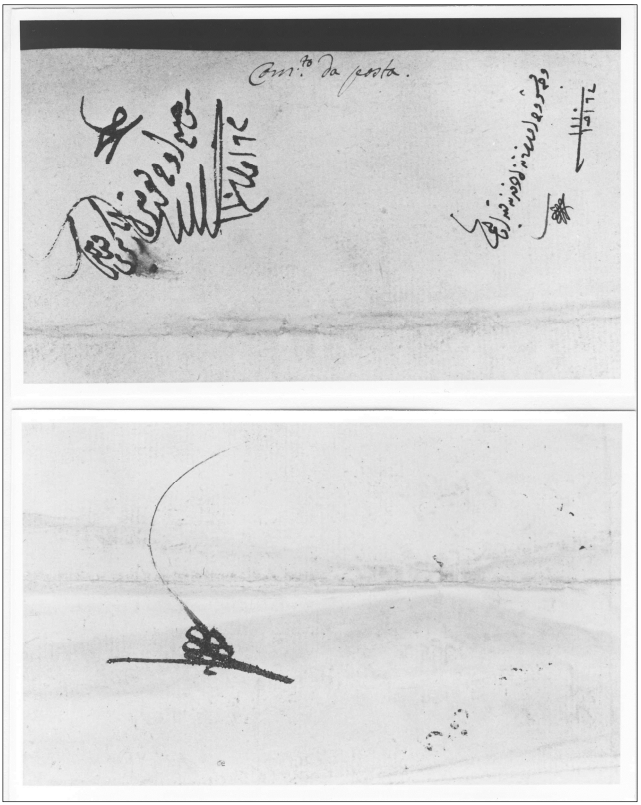


Plate VIa

Document VI, Courier Order of Maḥmūd I, 1151 h (1738), Stockholm, Riksarkivet (Zettersteen, N° 11), *recto*.

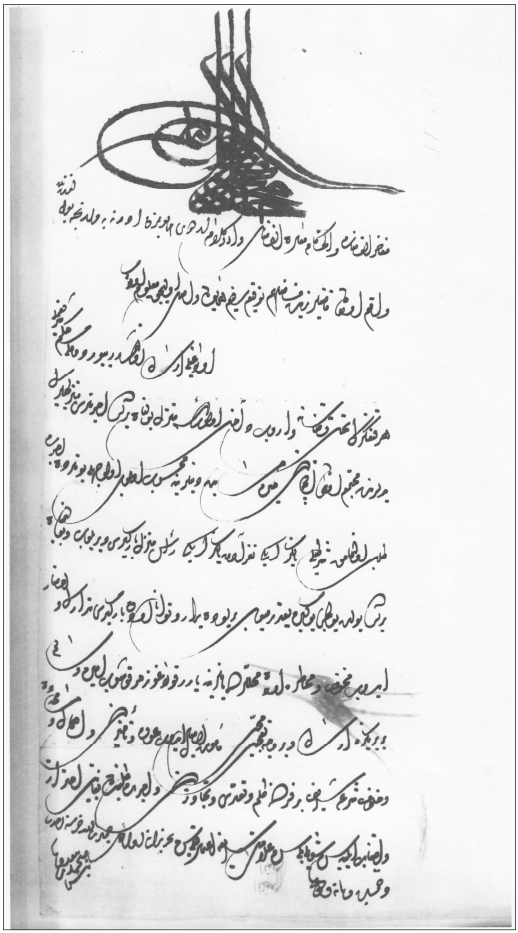


Plate VIb

Document VI, Courier Order of Maḥmūd I, 1151 h (1738), Stockholm, Riksarkivet (Zettersteen, N° 11), *verso*.

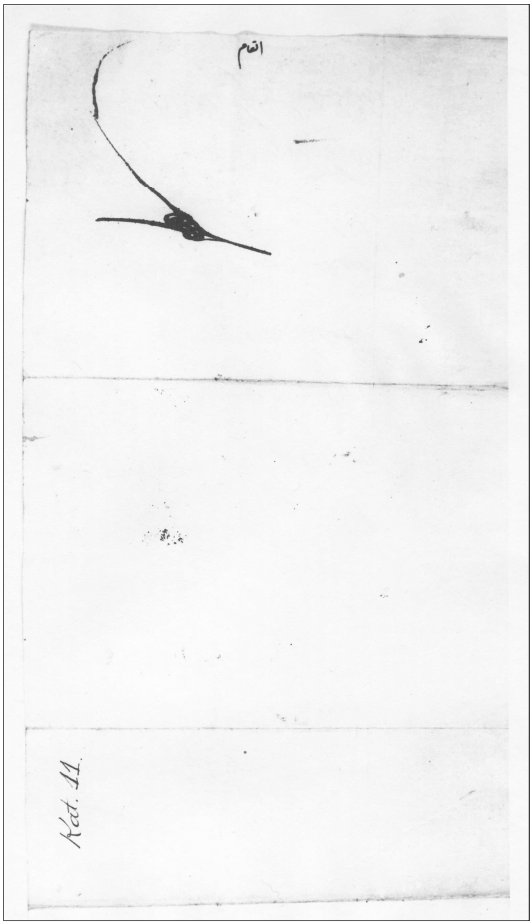
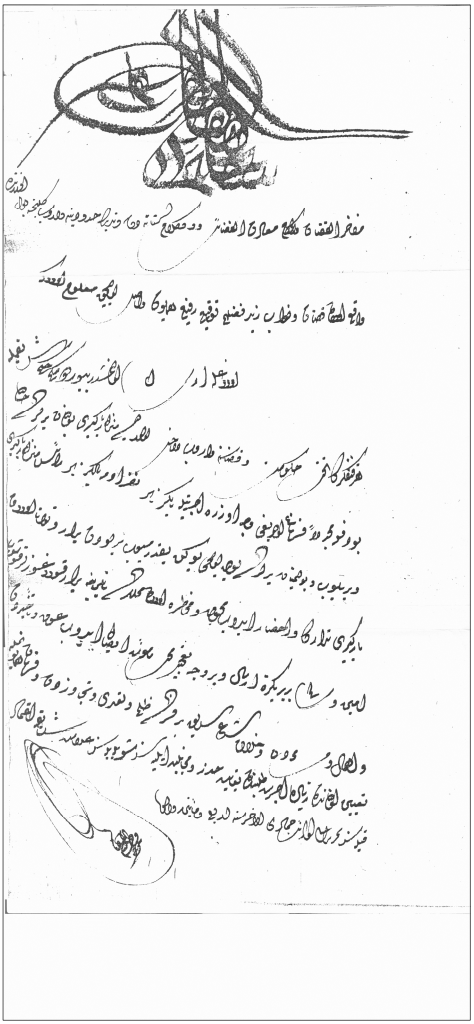


Plate VII

Document VII, Courier Order of Selīm III., 1204 h (1790), Denhaag, Nationaal Archief, legatiearchief 'Turkije', 1.02.20 (inventaris nummer 1092)



Who, or Where, or Which, or What is Yūnus Emre?

A Note on a National Poet

Colin Imber

Who, or where, or which, or what, Is the Akond of Swat?
(Edward Lear)

The historical evidence

Another article on Yūnus Emre might seem to be redundant. The details of his life, although sparse, are well known. His poems have been published, re-published and translated. They appear in all text-books and anthologies of Turkish literature. They are already the subject of innumerable books and articles, and since I have neither read all these, nor uncovered any new material, this essay adds nothing to what is already known. It is simply an attempt to suggest an approach to the study of Yūnus Emre's life and works.

Yūnus, it is generally agreed, lived in the thirteenth and early fourteenth centuries; he was born in Bolu in north-western Anatolia and became a disciple of a certain Ṭapduḳ Emre; he wrote verse in simple Turkish, using the metre and forms of Turkish folk poetry and died in 1320. Beyond this, details of his life vary according to the writer. Some of his biographers maintain that, after leaving the service of Ṭapduḳ Emre, he wandered throughout Anatolia; some report that he met Ǧalāl ad-Dīn Rūmī in Konya; some state that he was highly educated, while others believe that he was barely literate. Since the 1970s, however, there seems to have been a consensus in describing him as a 'humanist'.

Of these claims, the assertion that he lived in the thirteenth/early fourteenth centuries appears, at first sight, the best founded. Manuscript copies of his *Dīvān* open with a lengthy *meṣnevī* entitled *Risālat an-Nuṣḥiyye* ('Admonitory Treatise')[1] which carries both Yūnus's *maḫlaṣ*, and what appears to be the date of the poem's composition:

> "The date for the word was 707:
> Yūnus' soul was a sacrifice on this path"
>
> "*Söze tarih yedi yüz yediyidi*
> *Yūnus canı bu yolda fedāyidi*)"

The year 707 h corresponds to the Julian year beginning 3 July, 1307, and accords well with the accepted view of Yūnus's dates. It also accords well with the nature of the poem: the language is archaic, and its subject matter—the Creation, anger and contentment, the soul and the intellect—is typical of a genre of Anatolian literature of the thirteenth and fourteenth centuries, which aimed to instruct Turkish speakers in the rudiments of Muslim religion, law and ethics. It is, in fact, possible to be more precise as to Yūnus's dates. In 1950, Professor Adnan Erzi reported his discovery of an Ottoman chronology composed in 1571 or shortly thereafter, which contains the entry:

1 Text in: Yunus Emre, *Yunus Emre: Risâlat al-Nushiyya ve Dîvân*, Abdülbâki Gölpınarlı (ed.), (Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları; 1), Istanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1965, 2–37.

> "Death of Yūnus Emre: 720. Length of life: 82"[2]

The *hiğrī* year 720 corresponds to the Julian year beginning 13th February, 1320. By this reckoning, therefore, Yūnus was born in the *hiğrī* year 638, corresponding to the Julian year beginning on 23rd July, 1240.

This then is the evidence for Yūnus Emre's dates. For details of his life, as for the years of his birth and death, we have to wait until the sixteenth century. The earliest 'biography' of Yūnus appears among the material which Lāmiʿī Çelebi (d. 1531) added to his Turkish translation of Ğāmī's *Nafaḥāt al-Uns*:

> "'One of the famous men of Rūm is Yūnus Emre [...] he is the author of famous and well-known sayings [...]
> He was a disciple of Ṭapduḳ Emre [...] For many years he carried wood for his sheikh, and never brought in a crooked branch. Ṭapduḳ said: 'Yūnus, no crooked branch is ever seen among this timber' [Yūnus] said: 'My sultan, crooked timber does not fit through this door.'
> He is buried near the place where the Kütahya river joins the Sakarya. It is well known. It is a place of pilgrimage.'"

Lāmiʿī's notice forms the basis for the entry on Yūnus Emre that appears in the *aš-Šaqāʾiq an-nuʿmāniyya* of Taşköprüzāde (d. 1561), who repeats the story about the lack of crooked timber, but adds:

> "[Yūnus] has many verses in Turkish, from which it is understood that he occupied an exalted station in Divine Unity (*tawḥīd*) and had great knowledge (*maʿrifa*) of divine secrets [...]"

He also gives Ṭapduḳ a separate entry:

> "He was resident in a village near the Sakarya river. He was a hermit, who cut himself off from people. He was a Guide and performed exalted miracles."[3]

2 Adnan Sadık Erzi, "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar", in: *Belleten* 14/53 (1950), 85–105, 85–7.

Lāmiʿī's *Nafaḥāt* is a 'biographical' dictionary of Ṣūfī saints, while Taşköprüzāde's *Šaqāʾiq* is a dictionary of notable Ottoman *ʿulemā* and *şeyḫ*s. The first biographical reference to Yūnus Emre specifically as a poet, rather than simply as a saintly religious figure appeared in the *Mašāʿir aş-Şuʿarāʾ* of ʿĀşıḳ Çelebi (d. 1571), a biographical dictionary of Ottoman poets, presented to Sultan Selīm II in 1566. In his brief entry on Yūnus Emre, ʿĀşıḳ Çelebi clearly borrows from his predecessors, but also adds details of his own:

> "He was from Bolu in the province of Anatolia. He was a disciple of Ṭapduḳ Dede [...] He is buried in Kırşehir. Although he was illiterate, he was one of the pre-eminent singers in the school of the Holy [...] He was one of the masters of mysteries who, with the tongue of the unseen, made manifest what is in the heart. It is related that whenever he wished to read, his tongue would not turn to completing the letters of the alphabet, and so the mirror of his heart did not freeze up with the turbidity of images and writings. He extemporised this couplet:
> Look harshly: buy in bulk: Love the Creation because of the Creator.
>
> *Nazar eyle itürü bazar eyle götürü*
> *Yaradılanı hoş gör yaradandan ötürü*
>
> The following couplet of his is also an example of elegant simplicity:
>
> Did you not say 'Love me, and I will be a remedy for your grief'?
> The more I loved, the more my pain increased, that is to say, you cured [me].
>
> *Dimedüñ mi sev beni derdüñe dermān olayın*
> *Sevdüğümce artdı derdüm yaʿnī dermān eyledüñ"*[4]

Here ʿĀşıḳ Çelebi adds Yūnus's place of birth, but changes the site of his burial from by the the Sakarya to Kırşehir; he declares him to have been illiterate, with the consequence that his spirituality was uncontaminated

3 Aḥmed Efendi Taşköprüzāde, *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmāniyya fī ʿulamāʾ ad-dawla al-ʿuṯmāniyya*, Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1975, 37.

4 ʿĀşıḳ Çelebi, *Meşāʿir üş-şuʿarā or Teẕkere of ʿĀşıḳ Çelebi*, Glyn Munro Meredith-Owens (ed.), (E.J.W.Gibb Memorial Series; N.S. 24), London: Luzac, 1971, 98b–99a.

with the distractions of book-learning; and he provides two couplets to exemplify Yūnus's epigrammatic style.

It is the information in these sixteenth-century sources that has provided modern writers with the materials for an outline of Yūnus's life. In summary, Yūnus lived between 1240 and 1320 (Erzi). He was born in Bolu (ʿĀṣıḳ Çelebi) and was a disciple of the Ṣūfī *şeyḫ* Ṭapduḳ Emre (Lāmiʿī, Taşköprüzāde, ʿĀṣıḳ Çelebi). Despite being illiterate (ʿĀṣıḳ Çelebi), he was an accomplished poet, writing spiritual verse in Turkish (Taşköprüzāde, ʿĀṣıḳ Çelebi), admired for its epigrammatic style (ʿĀṣıḳ Çelebi). His place of burial—by the Sakarya according to Taşköprüzāde, Kırşehir according to ʿĀṣıḳ Çelebī—remains a matter of dispute. Modern versions of his life usually add material based either on fantasy, or on a literal interpretation of passages in his poetry. For example, the assertion that, after leaving Ṭapduḳ Emre, he wandered throughout Anatolia, derives from the line:

> "I travelled through all Anatolia, Syria and the Persian lands.
> *Gezdim Urūm ile Şāmı yukarı illeri kamu.*"[5]

Similarly, a statement that he was a follower of Mawlānā Ǧalāl ad-Dīn Rūmī and witnessed him extemporising verse is inferred from two couplets:

> "Since His Lordship Mawlānā looked on us,
> His beauteous gaze is the mirror of our heart
> *Mevlānā Hüdāvendgâr bize nazar kılalı*
> *Anıñ görklü nazarı gönlümüz aynasıdır*"[6]
>
> "In Mawlānā's gathering there was merrymaking with music
> The adept plunged into the empyrean, because he was with the angel."

5 Yunus Emre, *Risâlat*, Gölpınarlı (ed.), 190.

6 Ibid., 161.

"Mevlānā sohbetinde sāz ile cişret oldı
ʿĀrif macnīye taldı çün biledir ferişte"[7]

It is, however, doubtful whether any one of the facts of Yūnus's 'biography' that appear in sixteenth century sources is beyond question. To start with, there is uncertainty over his dates. Despite the 707/1307–8 that appears in the *Risālat* and the confident entry in the Chronology of 1571 that places his death in 720/1320–1 and his age at death as 82, neither Lāmiʿī nor ʿĀşıḳ Çelebi give dates for his life. Taşköprüzāde, however, constrained by the format of his book in which he arranges biographies under the reigns of sultans, places Yūnus Emre in the reign of Bāyezīd I (reg. 1389–1402). A third possibility appears in a redaction, probably from the early sixteenth century, of ʿĀşıḳpaşazāde's *Tevārīḫ-i Āl-i ʿOṣmān* ('Annals of the House of Osman'). This records Yūnus Emre as one of the notable *şeyḫ*s who lived in the reign of Orḫan (reg. 1324?–1362).[8]

In view of this uncertainty, it might be worth looking for references to Yūnus Emre from before 1500. There appear to be two. First, there is a passage in the *menāḳıb* of Şeyḫ Bedreddīn by his grandson Ḫalīl b. İsmāʿīl, dating probably from *c.* 1460–1470, in which the author describes his grandfather in Cairo in 1402, listening to a recitation of Yūnus Emre:

"He said: my path is complete surrender to God
Everything, great or small, is by God's command.
Yūnus Emre's words came into his heart.
He recited for while so his heart would be comforted."

"Didi yolum Hakk'adır teslim-i kül
Emr-i Hakk olur her cüz ü kül
Geldi Yūnus Emre sözi gönlüne
Okudı biraz ki gönlü eğlene"

7 Ibid., 121.

8 ʿĀşıḳpaşazāde, *ʿĀşıḳpaşazāde Tārīḫi: Tevārīḫ-i Āl-i ʿOṣmān*, Istanbul: Maṭbaʿa-i ʿĀmire, 1332/1913–14, 199–200.

Ḫalīl, or possibly a later redactor, adds the text of the poem:

> "I am a priceless pearl which the ocean did not see.
> I am a mere drop, but I am an ocean to the ocean [...]"
>
> *"Bir dürr-i yetīmim kim görmedi beni ʿummān*
> *Bir katreyim illākim ʿummāna benim ʿummān [...]"*[9]

This is the first fifteenth century reference. The second is to be found in the *Tractatus de moribus, conditionibus et nequitia Turcorum* by George of Hungary. George was taken prisoner in Transylvania in 1438 and lived as a slave in Turkey for the following twenty years. His *Tractatus* is a Joachimite work, instructing Christians in how to preserve their faith when taken captive by the Turks, but it also serves as a memoir of his own captivity, and in it he includes the texts of two poems by Yūnus, the first of them beginning:

> "Do not be heedless; open your eyes. Look at your state and see what will happen.
> Do not do evil in the world. Ask forgiveness for your sins.
> See how many have fallen, with worms and centipedes crowding in,
> Collapsing into slime, rotting and becoming hollow [...]"
>
> *"Gafil olma aç gözüñ haliñe bak olanı gör*
> *Kötülük etme dünyada yazukların dilenigör*
> *Niceler yatur düş**üben** kirm ilan çıyan **üşüben***
> *Sümüklere çö**küşüben** çürüyen ovulanı gör [...]"*[10]

These references by Ḫalīl b. İsmāʿīl are useful in showing that Yūnus Emre's verse was popular in the fifteenth century, but they also raise a

9 Halil bin Ismâîl bin Şeyh Bedrüddîn Mahmûd, *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı*, Abdulbâki Gölpınarlı & İsmet Sungurbey (eds.), Istanbul: Eti Yayınevi, 1967, 82.

10 Georgius de Hungaria, *Tractatus de moribus, condictionibus et nequicia turcorum – Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken*, Reinhard Klockow (ed. & trans.), (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens; 15), Cologne, Weimar, Vienna: Böhlau, 1994, 412.

problem. While the poem which appears in the *menāḳıb* of Şeyḫ Bedreddīn is to be found in manuscripts of Yūnus's *Dīvān*, the two poems in George of Hungary's *Tractatus* are not. The two couplets which ʿĀşıḳ Çelebi cites are also absent, suggesting that there was no recognised body of poems by Yūnus. This is also apparent in manuscripts of the *Dīvān*, each of which contains poems absent from the others.

In sum, therefore, apart from the date 707/1307–8 in the *Risālat* and citations of his work from the fifteenth century, there is no information on Yūnus Emre's life from before the sixteenth century, and apparently no firmly established corpus of his work. What remains is the evidence of the poems themselves. However, unless—as many commentators have done—one adopts an over-literal approach to their interpretation, this too leads to a dead end, and even casts doubt on what little information we have. An example of this is the figure of Ṭapduḳ Emre, whom Lāmiʿī, Taşköprüzāde and ʿĀşıḳ Çelebi record as his spiritual master. Ṭapduḳ's name appears at several points in Yūnus's verse. For example:

> "My dealings with the beloved are not from the time I was created:
> We loved the beloved before we came into the world.
> Love's beloved is Ṭapduḳ: Yūnus is a slave at this Porte.
> It is a rule for the sultan to bestow favour on his beggars."

> *"Benim dostile bāzārım yaradılalıdan değil*
> *Severidük maʿşūkayı henüz gelmedin cihana*
> *ʿIşḳ maʿşūkı Ṭapduḳdurur Yūnus kuldur ol kapuda*
> *Gedālarına lütfetmek hem kāʿidedir sultāna"*[11]

Or:

> "Yūnus has been drunk since seeing Ṭapduḳ's face:
> It may be that he drank a draught of sherbet from his heart."

11 Yunus Emre, *Risâlat*, Gölpınarlı (ed.), 117.

"Yine esridi Yūnus Ṭapduḳ yüzün görelden
Meğer anun gönlünden bir curʿa şerbet içdi"[12]

Now it is certainly possible that these and similar verses represent Yūnus's homage to his spiritual master, but it is equally possible that Yūnus's sixteenth-century biographers were as puzzled as we are by these esoteric references and interpreted them as references to his spiritual master, and in the process created a new saint.

This, however, is not the major problem with the poems. As we have seen, the standard view of Yūnus Emre is that he lived in the thirteenth and early fourteenth centuries, whereas the only work which seems linguistically to belong this period is the *Risālat*. The language of the remainder belongs to a later period. Furthermore, although ʿĀṣıḳ Çelebi presents him as illiterate, and modern writings often depict him as composing verse in the language of the people, using the metre and forms of Turkish folk poetry, this is not strictly true. The *Risālat* and a *münācāt* which usually appear respectively at the beginning and end of the *Dīvān* are *meṣnevī*s, while most of the remainder of the poems are *ġazel*s: the *meṣnevī* and the *ġazel* are forms which belong to the Persianate literary tradition rather than to Turkish folk poetry. Furthermore, a number of the poems use the Arabo-Persian *ʿarūż* metre, rather than the Turkish syllabic metre. These are not the only elements in the poems that seem to undermine the common perception of Yūnus Emre's poetry. Another feature is the variety of genres. While in some poems the language, imagery and frequently rough-and-ready rhymes might justify the depiction of Yūnus as a 'Turkish folk poet', others reveal a highly sophisticated understanding of the conventions of Ṣūfī poetry in the literary Persian style, as the following couplet exemplifies:

"Before Mansūr had breathed the Unity of I am Truth/God (*anā 'l-ḥaqq*)
The beloved's curl had hanged me naked on the gallows of love."

12 Ibid., 196.

"Dem urmaz idi Mansūr tevhīd-i ene'l-hakk'dan
Işk dārına dost zülfü asmışdı beni ᶜuryān"[13]

On the other hand, a celebrated *şaṭḥiyye*—a 'nonsense' poem—beginning:

"I climbed up into the plum branch where I ate the grape.
The orchard's owner became angry and said: 'Why are you eating my walnut'".

"Çıkdım erik dalına, anda yedim üzümü
Bostān ısı kakıyub der ne yersin kozumu"[14]

which exists in more than one version and has attracted commentaries,[15] does not belong to a mainstream literary genre. It does, however, closely resemble the *şaṭḥiyye*s attributed to Ḳayġusuz Abdāl, a figure associated with the mendicant dervishes known as *ṭorlaḳ*s. In short, the language of Yūnus Emre's poems does not correspond with the 'facts' of his biography and many of his poems display either a literary sophistication or a grasp of esoteric lore at odds with his image as a simple, and sometimes even illiterate, folk poet.

Three scholars have tried to explain these discrepancies. The first was E.J.W.Gibb. In the first volume of his *History of Ottoman Poetry* (1900) he provided two explanations for the mismatch between the dates of Yūnus Emre's life and the language of his poems, suggesting first, that the texts of the poems had been modernised by later copyists and second, that the apparent modernity of the language was due to the fact that Yūnus was a northern Turk and so composed his verse in a northern dialect.[16] The second was Abdülbaki Gölpınarlı who, in the

13 Ibid., 115.

14 Ibid., 204.

15 Necla Pekolcay & Emine Sevim, *Yunus Emre'nin Şahsiyeti ve Yunus Emre Şerhleri: Yunus Emre'nin bir Eseriyle İlgili Şerhlerin Yazmaları*, (Kültür Bakanlığı Yayınları; 1359; Klasik Türk Eserleri Dizisi; 16), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.

16 Elias John Wilkinson Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, vol. 1, London: Luzac, 1958 [repr. 1900], 167.

introduction to his facsimile edition of Yūnus Emre's *Dīvān*, maintained that Yūnus's poems in in the high literary style are proof that, contrary to received opinion, Yūnus was not a simple folk poet, but highly educated, most likely having studied in Konya.[17] The third was Mustafa Tatçı who suggested that Yūnus Emre's poems have sometimes become confused with those of a later poet, 'Āşıḳ Yūnus.[18]

While each of these explanations for textual problems in Yūnus Emre's verse may in itself be plausible, none of them is adequate to account for all the discrepancies in language and genre. There is, however, one simple solution to the various difficulties, which also explains why there is no single accepted corpus of Yūnus's poems: why the specimens of his verse in the work of 'Āşıḳ Çelebi or George of Hungary do not appear in collections of his verse, and why there are differences between the contents of each manuscript of the *Dīvān*. The solution is simply that what we know as 'Yūnus Emre' is not a single poet, but rather an accretion of verse, both popular and learned, all of it written in Turkish, all of it having as a theme *taṣawwuf* in the widest sense of the term, and all of it having the *maḫlaṣ* 'Yūnus', with variants such as 'Yūnus Emre', ''Āşıḳ Yūnus' (Yūnus the lover/minstrel) or 'miskīn Yūnus' (poor Yūnus). Most of the verses date, probably, from the fifteenth century. If this is accepted the next stage is to distinguish the different strands within the body of work attributed to Yūnus Emre.

One strand is immediately recognisable. A large number of Yūnus Emre poems are in the *ġazel*-form—that is, monorhyming, with the *maḫlaṣ* in the final couplet—but distinguished by internal rhymes within each couplet after the first:

> "*Benim cānum uyanıkdır dost yüzine* ***bakan benim***
> *Hem denize karışmağa ırmak olub* ***akan benim***
> *Irmak bigi ben çağ****ırım*** *geh gülerim geh ağ****ırım***
> *Nefsiñ ciğerin toğ****rarım*** *kibr ü kini* ***yakan benim***"[19]

17 Yunus Emre, *Risâlat*, Gölpınarlı (ed.), XIX.

18 Yunus Emre, *Âşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri*, Mustafa Tatçı (ed.). (Kültür Bakanlığı Yayınları; 1299), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.

19 Yunus Emre, *Risâlat*, Gölpınarlı (ed.), 92.

(My soul is awake; it is I who look into the Beloved's face,
It is I who become a river flowing to mingle with the sea.
I sometimes babble like a river, I sometimes laugh, I sometimes weep.
I cut up the liver of the carnal soul; it is I who burns pride and hatred.)

In format, as Gibb noted, this corresponds to the *musammaṭ* in Arabic and Persian literary poetry, and *ġazal*s with internal rhymes also appear in the *Dīvān-e Šams-e Tabrīz* of Ǧalāl ad-Dīn Rūmī. For example:

"Dāvud goft: ey pādišā **čūn** bī-niyāzī tū ze mā **mā**
Ḥekmat če āḫer begū dar ḫelqat-e har dū sarā **sarā**
Ḥaqq goftaš: ey mard-e zamā**n** ganǧī būdam man dar penhā**n**
Ǧostam ke tā paydā šavad ān ganǧ-e eḥsān o 'aṭā"[20]

([King] David said: o Padishah, because you do not need to call on us,
Tell me, what was the purpose in creating the two worlds?
God said to him: o mortal man, I was a hidden treasure,
And I sought to make known that treasure of bounty and munificence.)

However, what is more striking is that with their internal rhymes and vigorous rhythms, for example:

*"Benim ebed benim ba**kā** ol kādir-i hayy-i mutla**kā***
*Yarın Hızır ola sak**kā** anı kılan gufrān benim"*[21]

(I am eternity, I am the everlasting, the absolute and living all-powerful one:
Let Ḫıżır bring water tomorrow: it is I who pardons him)

these poems have an affinity with popular songs, suggesting that they were intended as chants.

George of Hungary demonstrates that this was in fact the case. He not only provides the texts of two Yūnus poems which have precisely

20 Šams-i Tabrīz, *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz*, Reynold A. Nicholson (ed. & trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1898, 14.

21 Yunus Emre, *Risâlat*, Gölpınarlı (ed.), 179.

this format, but also gives an account of the popular religious ceremonies in which they featured. It is worth quoting the passage at length:

> "These monks also stage celebrations, sometimes for the purpose of votive offerings which people bring to them, sometimes in memory of their predecessors, and sometimes because of a crisis among the people, such as to pray for rain, or because of a drought or something similar.
> Then everyone in the neighbourhood comes together. Next they all share a common meal. They slaughter animals if they have any and, if not, they prepare, as best they can, dishes of vegetables or rice. After the meal has ended, the one who is their leader, takes a drum and beats a rhythm and the rest of them get up in rows and begin to dance. Their celebration is called *machia* [?] and the dance *czamach* [*semāʿ*]. In this [dance], the whole body sways in a regular and measured way, with modest, dignified and restrained movements of their limbs, to the beat of the appropriate rhythms of the musical instruments. The finale consists of a whirling, furious gyration, which incorporates the entire strength of this dance. For the particularly passionate among them turn with such rapidity that the spectator cannot distinguish whether it is a human being or a statue, such is the extraordinary agility of their bodies [...] When they have danced one after the other, they all stand up together and dance in a confused order, uttering words of intercession for the salvation of those people who have brought sacrifices and gifts.
> They also recite homilies [*sermones*], handed down from their predecessors. These are spoken in a state of rapture or ecstasy, in the throes of inspiration. These are in a pleasant style, composed in rhyme and easy to remember. They are longer or shorter according to the subject matter. Some consist of 6 verses, others 8 or 10. They all give a spiritual meaning to the ceremonies and rites of the law of the Turks.
> I had a whole lot of these, part in writing and part in my head, and enjoyed them because they confirm the Christian rather than the Turkish religion."[22]

The two poems which George chose to reproduce are reminders of human mortality, evidently chosen so as not to offend the sensibilities of his Christian audience and to justify his very favourable view of the

22 Georgius de Hungaria, *Tractatus*, 278–81.

dervishes whom he describes. What is important for us is the evidence he provides that the Yūnus Emre poems with the *musammaṭ* format had their origin as part of popular dervish ceremonies. They are probably, in fact, anonymous, and were probably transmitted orally. They in any case form an important stratum in the Yūnus Emre corpus and, with the exception of the *Risālat* which is evidently pre-fifteenth century, seem to form the core around which the other poems attributed to Yūnus have gathered.

If 'Yūnus Emre' is in fact a brand—a miscellaneous collection of poems by different authors, all using the *maḫlaṣ* 'Yūnus'—rather than an individual poet, the question remains as to what purpose the collection served. The answer seems to lie in the most obviously legendary aspect of Yūnus Emre's 'biography'. In the late sixteenth century, the Ottoman polymath Muṣṭafā 'Ālī depicted Yūnus's master, Ṭapduḳ Emre as an associate of Ḥācī Bektaş, and in doing so, clearly drew on a frequently cited story found in the *Vilāyetnāme* of Ḥācī Bektaş. In this tale, Yūnus visits Ḥācī Bektaş to beg him to provide food, since his village is suffering a famine. Ḥācī Bektaş asks him if he would prefer food or a *nefes*—a breath of inspiration. Yūnus chooses food but, on the way back to his village, changes his mind and returns to Ḥācī Bektaş. Ḥācī Bektaş tells him that it is too late: he has already bestowed the *nefes* on Ṭapduḳ Emre, and tells him to go to receive his share from Ṭapduḳ Emre. Yūnus served Ṭapduḳ for forty years and once, in an assembly, Ṭapduḳ turned to Yūnus Emre to tell him that the time had come for him to share Ḥācī Bektaş's *nefes*, and told him to recite, and:

> "immediately the veil fell from Yūnus Emre's eyes and he began to recite. The *nefes*es that he recited became a great *Dīvān*."[23]

This story formed most probably in the sixteenth or early seventeenth century—certainly after the emergence of the tale of Yūnus as a disciple of Ṭapduḳ Emre—and presents Yūnus as being in a line of spiritual

23 Ḥācī Bektaş Velī, *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî "Vilâyet-nâme"*, Abdülbâki Gölpınarlı (ed.), Istanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958, 48f.

descent from Ḥācī Bektaş. It also presents Yūnus's poems as the product of an inspiration coming directly from the saint and forming a *Dīvān*. It is noteworthy, too, that the term *nefes*, denoting the breath of inspiration from Ḥācī Bektaş, is also the term for a Bektaşi hymn. It seems, therefore, that Yūnus Emre's *Dīvān*—or rather, since it exists in different versions, *Dīvāns*—was a miscellany of hymns for use in Bektaşi *tekke*s, culled from different sources and compiled most probably during the late fifteenth and sixteenth centuries when the Bektaşis emerged as a distinctive *ṭarīḳat*. Once the hymns had entered the Bektaşi liturgy, it became necessary to sanctify their use by creating the persona of an author with a spiritual lineage going back to the *ṭarīḳat*'s patron saint and hence the emergence during the sixteenth century of Yūnus's 'biography'. The variety of poetic genres within the Yūnus Emre corpus is a reflection of the Bektaşis' extraordinary ability to absorb and incorporate numerous different strands of popular religion and culture.

To sum up, therefore, the Yūnus Emre poems are not the work of a single author, but are rather an anthology of Ṣūfī verse. The earliest poem in the collection comes apparently from the early fourteenth century, but most date probably from the fifteenth. Many of the poems are popular, and were chanted at popular religious ceremonies; others are in a high literary style; some are relatively straightforward; others are esoteric. The Bektaşis were responsible for collecting the poems, probably in the late fifteenth or early sixteenth century, and henceforth the collection served as a hymn book in the Bektaşi liturgy.

Yūnus Emre as a national poet

The next problem is to explain how a collection of Bektaşi hymns became so extraordinarily popular in the twentieth century and afterwards. In the late nineteenth century, Yūnus Emre was unknown, or at least unregarded, in Ottoman literary circles. Żiyā Paşa did not

include a specimen of his verse in his *Ḫarābāt* of 1875[24], an anthology of Turkish, Persian and Arabic poetry and, although Nāmıḳ Kemāl in his *Taḫrīb-i Ḫarābāt* ('Destruction of the *Ḫarābāt*') severely criticised Żiyā Paşa for his omission of the early Anatolian poets, he does not include Yūnus Emre among the omissions.[25] It is not that Yūnus was unknown at this period, since E.J.W.Gibb used a lithographed copy of the *Dīvān* dated 1884/5[26] for the chapter on Yūnus Emre in his *History of Ottoman Poetry*, and it seems, in fact, to have been Gibb who introduced Yūnus Emre to the literary world. It is only after the publication of his work that Yūnus Emre was to achieve such renown outside Bektaşi circles.

The apotheosis of Yūnus Emre came with the foundation of the Turkish Republic and adoption of Turkish nationalism as its founding principle. The new Republic needed, alongside a new national historiography, a set of national heroes and hence, among others, the elevation of Pīrī Re'īs as the national scientific/cartographic genius and of Sinān as the national architect. The image of a national hero must, however, be re-moulded fit a nationalist framework. For example, although Sinān worked within the Roman-Byzantine architectural tradition, in the 1930s Afet İnan and others created an image of him as inspired to architectural greatness by the views of Mount Erciyes from his childhood home near Kayseri and by his familiarity with the Selçuk buildings of central Anatolia, an image which removes any hint of Byzantine influence to replace it with an entirely spurious picture of Sinān as receiving inspiration from the architecture of the Selçuks and from the landscape of the central Anatolian homeland of the Turks.[27] For nationalists, the Selçuks were a pure Turkish dynasty and, above all, were not the Ottomans, whom the Republic had displaced. The figure of Yūnus Emre has gone through a rather similar process.

---

24 Żiyā Paşa, *Ḫarābāt*, Istanbul: Maṭbaʿa-i ʿĀmire, 1292/1875.

25 Nāmıḳ Kemāl, *Taḫrīb-i Ḫarābāt*, Istanbul: Maṭbaʿa-i Ebū 'ż-Żiyā, 1302/1885; the relevant passage reproduced at *http://www.turkceciler.com/harabat-tahrib-i-harabat.html*.

26 The lithographed edition was probably intended for use in *tekke*s.

27 Ahmet Sezgin, *The Historiography of Mimar Sinan in Modern Turkey*, PhD thesis, Manchester, University of Manchester, 2012.

The new Turkish Republic also required a national poet or literary genius, on the model of Shakespeare, Dante or Goethe and, as it turned out, Yūnus Emre suited the occasion. With the suppression of the Bektaşis in 1925, his verse became free floating, no longer—in public, at least—associated with the *tekke*s. Furthermore, he more or less fitted the nationalist paradigm. The 'biographies' record him as living during the Selçuk era, and so untainted by Ottomanism. His verse is in Turkish and, in the imagination of the nationalists at least, emerges from the soul of the Turkish people, the cue for this nationalist interpretation clearly coming from E.J.W.Gibb who had first brought Yūnus Emre to the attention of the literary world. Yūnus Emre, Gibb had written:

> "does not copy the Persian masters, and there was no lyric poetry in western Turkish. There was nothing but some rude folk-songs and popular ballads, and it was in the way of these verses that Yūnus fashioned his verse."[28]

Here, then, was a true *völkisch* poet whom the Republic could adopt.

The adoption was a success. It was probably Professor M. Fuad Köprülü who first promoted Yūnus as a national poet, having devoted the second half of his pioneering *Türk Edebiyatında İlk Mutasvvıflar* ('The First Sufis in Turkish literature') [29] of 1919 to Yūnus and his successors. From the 1930s, Yūnus became the subject of numerous articles, ranging from features in the popular press to the scholarly study by Abdülbâki Gölpınarlı;[30] between 1932 and 1942, the composer Adnan Saygun worked on his Yūnus Emre Oratorio; and Yūnus's reputation inspired the search for relics in Anatolia. One of those who searched was Halim Baki Kunter, who describes how, during his work as an inspector of *vakıf*s in the 1930s, he was constantly looking for records of Yūnus

28 Gibb, *History*, vol. 1, 169.

29 Mehmed Fuad Köprülü, *Türk Edebiyātında İlk Mutaṣavvıflar*, Istanbul: Maṭba'a-i 'Āmire, 1919.

30 Abdülbâki Gölpınarlı, *Yunus Emre: Hayatı*, Istanbul: Bozkurt Basımevi, 1936. Gölpınarlı was Köprülü's student, and it was perhaps at his teacher's instigation that he wrote the book.

Emre, and finding none until a chance encounter in Trabzon led him, in 1940, to a direct descendant of Yūnus Emre in the twenty-first generation and to the discovery of Yūnus Emre's tomb, a ruined *türbe* at Sarıköy by the railway tracks outside Eskişehir. In 1944, the Eskişehir muncipality agreed to the construction of a new *türbe* and finally, in 1949, the bones of Yūnus Emre were transferred to this site.[31] In the meantime, in 1946, an autopsy on the skeleton had concluded:

> "From the evidence of its anthropological characteristics, the skeleton, with its middle-sized, round and very high cranium and narrow nose, belongs to the Alpine racial group, the particularities of the face and cranium bringing to mind the Turkish, or even more, the Turcoman type [...] We can state from the evidence of the scientific data that the skeleton having these physical characteristics belongs to a person who is above the average and who, in the language of anthropology, is characterised as a 'brainy' [*dimağı*] type, that is someone who uses their head."[32]

Thus, by borrowing from the language of the scientific racism popular in Turkey in the 1930s,[33] the autopsy provided 'scientific' evidence for Yūnus Emre as a Turkish genius and so confirmed his place in the Turkish national pantheon. It is again Halim Baki who best summarised the nature of his genius. After comparing Yūnus to Dante, he writes:

> "Yunus produced the most beautiful specimens of pure [*öz*] Turkish, the language of the people; he spoke to all the nation [*millet*]. Although 700 years have gone by, today everyone can read and understand Yunus. Tomorrow our children will recite and understand Yunus [...] and will continue to make him known to humanity."[34]

31 Halim Baki Kunter, *Yunus Emre: Bilgiler-Belgeler*, (Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları; 3), Eskişehir: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği, 1966, 3–39.

32 Kunter, *Yunus Emre*, 26.

33 For example, H. Reşit Tankut, "'Alp' Kelimesi ve Alpin Irkın Yurdu", in: *Belleten*, 1/1 (1937), 26–41.

34 Kunter, *Yunus Emre*, XIII–XIV.

This is a view of Yūnus which suited the nationalist aspirations of the late 1940s: the poet not only speaks to 'the nation', but he speaks in 'pure Turkish', a language purged of foreign elements and, as such, in line with the goals of the language reformers of that period.

This interpretation of Yūnus Emre's verse was by now common currency. Many, however, did not accept that Sarıköy was the site of Yūnus's tomb. Halim Baki himself lists altogether fifteen sites which claim to be the poet's last resting place,[35] while Abdülbaki Gölpınarlı in 1936 listed nine.[36] Furthermore, in 1982, the government in Ankara added to the list, by funding the construction of a new *türbe* on a supposed site of Yūnus Emre's tomb at Ulupınar near Kırşehir. [37]This was clearly not a random event. The construction of the tomb took place shortly after the military coup of 1980, at a time when the government was attempting to re-impose national unity and to re-inforce Kemalist ideology. It was clearly an act of homage to a figure who 'spoke to all the nation' in 'pure Turkish' and, as such, was symbolic of the government's aspirations.

By 1982, however, there had been a shift not only in the site of Yūnus Emre's *türbe*, but also in the interpretation of his verse. Since the publication in 1968 of Talat Halman's 'Turkish humanism and the poetry of Yūnus Emre'[38] it has been fashionable to refer to Yūnus as a 'humanist', Halman himself apparently seeing Yūnus as a 'humanist' both in the sense of a Renaissance scholar seeking to revive the Greek and Latin classics and in the sense of a person who advocates a non-theistic system of conduct and morality:

35 Ibid., 43.

36 Gölpınarlı, *Yunus Emre: Hayatı*, 66–8.

37 *http://www.kirsehir.gov.tr/sol_alt/yunus.htm*. While annual commemorative events continue at Ulupınar, in 2014 President Abdullah Gül visited Yunus Emre's *türbe* at Sarıköy in connection with celebrations marking the inauguration of the High Speed Train between Eskişehir and Ankara.

38 Talât Sait Halman, "Turkish Humanism and the Poetry of Yunus Emre", in: *Tarih Araştırmaları Dergisi* 10 (1968), 231–40.

> "Taken together Yunus's humanist poems are not only one of the greatest successes in Turkish cultural history, but show that one of our folk poets who lived seven hundred years ago pre-figured first Renaissance humanism and later modern humanism which has developed since the 18th century, reaching a maturity of thought and power of poetic expression which they have still been unable to reach."[39]

Since Yūnus was not a Renaissance scholar and his verse is exclusively theistic, this statement is patently absurd. Nonetheless, it does solve a problem for advocates of Yūnus as Turkey's 'national poet'. An essential element in the founding ideology of the Republic of Turkey is secularism, whereas the poetry of Yūnus Emre is wholly religious. Against this rather obvious contradiction, Halman and his many followers boldly assert that Yūnus was a 'humanist' and with this assertion align him with the secularism of the Republic. Halman goes further, to proclaim, in a much plagiarised opening sentence:

> "Humanism has been an abiding tradition in Turkish culture from the earliest times until the present day"[40]

thus neatly placing Yūnus Emre within a millennial Turkish secular tradition which culminated with the Republic of Turkey. Halman seems, however, also to have had another aim in presenting Yūnus as a humanist and lover of humanity, and this was to re-imagine him as the champion of a new form of Turkish nationalism, more tolerant and open to the world than the rather stifling and xenophobic nationalism that had been prevalent in Turkey since the 1930s.

This project to re-fashion Yūnus Emre as a humanist has been an outstanding success and is entirely benign. It is also entirely disconnected from reality, suggesting that it is time for someone to embark on a proper text-critical and literary-historical study of Yūnus

39 Talât Sait Halman, "Yunus Emre'nin Hümanizması", in: Hüseyin Özbay & Mustafa Tatçı (eds.), *Yunus Emre ile İlgili Makalelerden Seçmeler*, (Kültür Bakanlığı Yayınları; 1275; Kültür Eserleri Dizisi; 161), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991), 161–9, 163. Article originally published in *Hisar Dergisi* 93.

40 Halman, "Turkish humanism", 231.

Emre, and to allow the imagined national poet to lie quietly in his many resting places.

Bibliography

Primary Sources

ʿĀşıḳ Çelebi. *Meşāʿir üş-şuʿarā or Teẕkere of ʿĀşıḳ Çelebi*. Glyn Munro Meredith-Owens (ed.). (E. J. W. Gibb Memorial Series; N.S. 24). London: Luzac, 1971.

ʿĀşıḳpaşazāde. *ʿĀşıḳpaşazāde Tārīḫi: Tevārīḫ-i Āl-i ʿOs̱mān*. Istanbul: Maṭbaʿa-i ʿĀmire. 1332 [1913–14].

Georgius de Hungaria. *Tractatus de moribus, condictionibus et nequicia turcorum – Traktat über die Sitten, die Lebensverhältnisse und die Arglist der Türken*. Reinhard Klockow (ed. & trans.). (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens; 15). Cologne, Weimar, Vienna: Böhlau, 1994.

Ḥācī Bektaş Velī. *Manakıb-ı Hacı Bektaş-ı Velî "Vilâyet-nâme"*. Abdülbâki Gölpınarlı (ed.). Istanbul: İnkılâp Kitabevi, 1958.

Halil bin Ismâîl bin Şeyh Bedrüddîn Mahmûd. *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin Manâkıbı*. Abdulbâki Gölpınarlı & İsmet Sungurbey (eds.). Istanbul: Eti Yayınevi, 1967.

Nāmıḳ Kemāl. *Taḫrīb-i Ḫarābāt*. Istanbul: Maṭbaʿa-i Ebū 'ż-Żiyā, 1302 [1885].

Šams-i Tabrīz. *Selected Poems from the Dīvāni Shamsi Tabrīz*. Reynold A. Nicholson (ed. & trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1898.

Taşköprüzāde, Aḥmed Efendi. *aš-Šaqāʾiq an-Nuʿmāniyya fī ʿulamāʾ ad-dawla al-ʿuṯmāniyya*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1975.

Yūnus Emre. *Âşık Yunus ve Diğer Yunusların Şiirleri*. Mustafa Tatçı (ed.). (Kültür Bakanlığı Yayınları; 1299). Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.

Yunus Emre: *Risâlat al-Nushiyya ve Dîvân*. Abdülbâki Gölpınarlı (ed.). (Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları; 1). Istanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1965.

Żiyā Paşa. *Ḫarābāt*. Istanbul: Matbaʿa-i ʿĀmire, 1292/1875.

Secondary Sources

Erzi, Adnan Sadık. "Türkiye Kütüphanelerinden Notlar ve Vesikalar". In: *Belleten* 14/53 (1950). 85–105.

Gibb, Elias John Wilkinson. *A History of Ottoman Poetry*. 5 vols. Vol. 1. London: Luzac, 1958.

Gölpınarlı, Abdülbâki. *Yunus Emre: Hayatı*. Istanbul: Bozkurt Basımevi, 1936.

Halman, Talât Sait. "Yunus Emre'nin Hümanizması". In: Hüseyin Özbay & Mustafa Tatçı (eds.). *Yunus Emre ile İlgili Makalelerden Seçmeler*. (Kültür Bakanlığı Yayınları; 1275; Kültür Eserleri Dizisi; 161). Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991. 161–9.

——. "Turkish Humanism and the Poetry of Yunus Emre". In: *Tarih Araştırmaları Dergisi* 10 (1968). 231–40.

Kunter, Halim Baki. *Yunus Emre: Bilgiler-Belgeler*. (Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği Yayınları; 3). Eskişehir: Eskişehir Turizm ve Tanıtma Derneği, 1966.

Köprülü, Mehmed Fuad. *Türk Edebiyātında İlk Mutaṣavvıflar*. Istanbul: Maṭba'a-i 'Āmire, 1919.

Pekolcay, Necla & Emine Sevim. *Yunus Emre'nin Şahsiyeti ve Yunus Emre Şerhleri: Yunus Emre'nin bir Eseriyle İlgili Şerhlerin Yazmaları*. (Kültür Bakanlığı Yayınları; 1359; Klasik Türk Eserleri Dizisi; 16). Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.

Sezgin, Ahmet. *The Historiography of Mimar Sinan in Modern Turkey*. PhD thesis. Manchester: University of Manchester, 2012.

Tankut, H. Reşit. "'Alp' Kelimesi ve Alpin Irkın Yurdu". In: *Belleten* 1/1 (1937), 26–41.

Anmerkungen zum aktuellen Forschungsstand und zur Quellenlage der Muḥammadbiographie und der frühislamischen Geschichtsbücher

Raif Georges Khoury

Die Beschäftigung mit der gesamten Literatur Altarabiens stellt den Forscher vor riesige Probleme, da man neben der Dichtung kaum Prosa in Händen hat und nichts in authentischer, selbständiger Form überkommen ist. Die literarischen Zeugnisse wurden erst in islamischer Zeit schriftlich fixiert und bis zum Zeitpunkt ihrer schriftlichen Niederlegung mündlich überliefert. Alles spricht dafür, dass die Schriftlichkeit gegen Mitte des 2./8. Jahrhunderts mit der Abbasiden-Dynastie voll einsetzte. Das bedeutet nicht, dass man in vorislamischer Zeit keine Schrift kannte. Wir besitzen genügend Belege dafür, dass es eine Reihe von Lehrern, kleinen Lehrinstitutionen und Versammlungskreisen gab, die sich mit Dichtung, Geschichte und Nachrichten beschäftigten, die in kleinem Umfang die Schrift haben benutzen können. Hier müsste man die Sprache solcher Aussagen und die einzelnen darin verwendeten Vokabeln gründlich analysieren, um nicht ein totales Durcheinander zu

erzeugen, zumal das Wort *kitāb* bis zum heutigen Tag nicht immer korrekt verstanden wird[1].

Als Schreibmaterial verfügte man über Leder, Stoff, Palmzweige, Knochen, Steine usw.[2]; als Schreibinstrument dienten u. a. Schreibrohr und Tinte. Auch der Papyrus muss mindestens in bestimmten höheren Kreisen bekannt gewesen sein[3]. Jedoch fand all dies aufgrund der Lebensverhältnisse in der Wüste wenig Verbreitung. Erst mit der Festigung des politischen, sozialen und kulturellen Lebens in den islamischen Reichen wurde die Schrift zu einem notwendigen Instrument der Verbindung innerhalb dieser Gesellschaften. Im Zuge solcher Errungenschaften verbreitete sich die Schrift als notwendig gewordenes Kommunikationsmittel zwischen den Machthabern, der Hauptstadt und den einzelnen Provinzen, sowie zwischen den Geschäftsleuten und den Gelehrten. Die Entwicklung des Papiers als Schreibmaterial[4], das seit dem Anfang des 3./9. Jahrhunderts mehr und mehr in Umlauf kam, trug wesentlich zu dieser Verbreitung bei, obwohl der Papyrus noch lange Zeit – und zwar in den drei islamischen Jahrhunderten – dominierend blieb.

Die spätere schriftliche Niederlegung der altarabischen Literatur, vor allem der Dichtung, ruft bis heute Kontroversen unter den Fachleuten bezüglich der Echtheit und Zuverlässigkeit der verfügbaren Versionen hervor, die mehr oder weniger Unterschiede untereinander aufweisen. Unter Gelehrten gibt es eine Front der Ablehnung dieser Dichtung,

1 Zum Wort *kitāb* mit seinen vielfältigenden Bedeutungen, cf. R. Sellheim, „Kitāb", in: *EI²*, vol. 5, 207 und R.G. Khoury, *Asad b. Mūsā, Kitāb az-Zuhd: Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée de tous les certificats de lecture d'après les deux copies de Berlin et de Damas. Avec une étude sur l'auteur*, (Codices Arabici Antiqui; 2), Wiesbaden: Harrassowitz, 1976, 39ff.; ibid. *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le I^er^ jusqu'au III^e^ siècle de l'Hégire: D'après le manuscrit d'Abū Rifā'a 'Umāra b. Waṯīma al-Fārisī:* Kitāb Bad' al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā', *avec édition critique du texte*, (Codices Arabici Antiqui; 3), Wiesbaden: Harrassowitz, 1978, 80 (im franz. Teil), 382 (alle Stellen im arab. Teil).

2 Zum Schreibmaterial generell, cf. *EI²*, vol. 8, 268ff.

3 Zum Papyrus cf. R.G. Khoury: „Papyrus", in: *EI²*, vol. 8, 261b–265a.

4 Zum Papier und seiner Entwicklung im Islam cf. Joseph von Karabacek, *Das arabische Papier: Eine historisch-antiquarische Untersuchung*, (Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer; 2–3), Wien: Kaiserl. Königl. Hof- und Staats-dr., 1887, 87–178; Georg Endreß, „Handschriftenkunde", in: Wolfdietrich Fischer (ed.), *Grundriß der Arabischen Philologie*, 3 vols., vol. 1, Wiesbaden: Reichert, 1982, 275f. usw.

an ihrer Spitze der Engländer D. S. Margoliouth, dessen Ideen in erweiterter und sehr entschlossener Form durch den ägyptischen Literaturkritiker Ṭāhā Ḥusayn (1889–1973)[5] vertreten wurden. Andere Orientalisten wie Ch. J. Lyall oder G. Levi Della Vida sind gemäßigter in ihrem Urteil; sie verweisen auf einen unechten Teil in dieser Dichtung, erkennen diese jedoch mit gewissen Abstrichen an. In jüngerer Zeit hat z.B. R. Blachère im ersten Band seiner arabischen Literaturgeschichte Meinungsverschiedenheiten dargestellt und zur Mäßigung aufgerufen, indem er auf die Kontinuität in Geist und Sprache der Dichtung von der vorislamischen bis zur Zeit der großen islamischen Überlieferer aufmerksam machte, so dass kaum zwischen dem eigenen Beitrag dieser letzteren und dem der alten Dichter unterschieden werden könne, es sei denn, es handle sich um typisch islamische oder milieugebundene Verse, die in Altarabien vor dem Islam nicht hatten entstehen können. So bliebe diese Dichtung eine getreue oder annähernde Version, die alte Zustände darstelle und wiederbelebe, die durch den sehr konservativen Charakter der Beduinen jahrhundertelang – auf jeden Fall bis zur Zeit der schriftlichen Fixierung – ziemlich unverändert geblieben seien[6]. Damit hätten wir eine altarabische Literatur, die das Beduinenmilieu, vermehrt durch einige islamische Züge, beschreibt, wobei diese letzteren durch den religiösen Eifer einzelner Dichter oder Überlieferer hineingeflossen und von keiner großen Bedeutung sein können, da die altarabische Literatur im Allgemeinen kaum religiös oder spiritualistisch geprägt war. Weitere Stellungnahmen, was die Meinung der Verteidiger und Kritiker der Echtheit der vorislamischen Poesie anbetrifft, liefert uns auch F. Sezgin im zweiten Band seiner *Geschichte des arabischen Schrifttums*, mit weiterführender Literatur[7].

5 Cf. hierzu sein Buch *Fī l-šiʿr al-ǧāhilī*.

6 Zu den Ansichten von Régis Blachère, cf. seine Literaturgeschichte *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XV^e siècle de J. C*, 3 vols., vol. 1, Paris: Maisonneuve, 1952, 86ff. & 117 ff.

7 Fuat Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, vol. 2: *Poesie bis ca. 430 H.*, Leiden: E.J. Brill, 1975, 14ff.

I. Zur Bedeutung der Sprachen beim Studium der ersten islamischen Jahrhunderte

Es könnte abwegig erscheinen, die Bedeutung der Sprachen in einer Zeit zu erwähnen, in der sie, und zwar überall in der Welt, dabei sind, mehr und mehr an Boden zu verlieren. Deswegen erscheint es mir wichtiger denn je, auf ihre Werte im Inneren von Zivilisationen zu verweisen, der die Wissenschaftler in vergangenen Zeiten dazu motivierte, die Unterschiede der verschiedenen Arten zu überbrücken, um sich für eine menschliche Gemeinsamkeit, für Geist und sogar Herz einzusetzen: Ein wahres ‚Weltbürger'-Modell. Dies ist ein wichtiger Aspekt, den man immer wieder betonen muss, indem man auf eine alte Tradition zurückgreift, die trotz vieler Meinungsverschiedenheiten, die im entstehenden Islam nicht nur einen Anfang universeller Geschichte, sondern auch eine Weisheit und eine Spiritualität ermöglichte, die biblisch und monotheistisch geprägt sind. All das war möglich, weil es neben den semitischen Traditionen eine Verehrung für die Sprache gab, die für diese Völker eine wahrhaft göttliche Verzauberung ihrer Welt darstellte: Die Welt in alten Zeiten war ja eine verzauberte Welt (*un monde ‚enchanté'*), die durch die Wirkung der Aufklärung langsam, jedoch nicht überall, vor allem nicht in der Dritten Welt, entzaubert wurde (*‚désenchanté'*)[8].

In diesem Beitrag beschränke ich mich nicht nur auf arabistische Fragen, sondern richte den Blick auch auf Aspekte, die damit eng verbunden sind und die solche Zusammenhänge besonders hervorheben: Zunächst die Bedeutung der linguistischen und spirituellen Tradition, die in engem Zusammenhang mit den anfänglichen Problemen der Verbreitung der islamischen Geschichte und Kultur betrachtet werden muss; eine Tradition, die durch einige Gelehrte der drei ersten islamischen Jahrhunderte vertreten wurde, deren Schriften langsam, seit der Hälfte des 2./8. Jahrhunderts, endgültig schriftlich fixiert wurden. Dann muss besonders betont werden, dass diese alte biblische Tradition im

8 Cf. hierzu Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard, 1985, 12ff.

Islam zunächst durch Jemeniten in Gang gesetzt wurde, zumal der Jemen, auch durch seine in Ägypten ansässigen Vertreter, zu einer sehr wichtigen Drehscheibe zwischen Ost und West im Reiche der Kalifen in den ersten beiden islamischen Jahrhunderten wurde.

II. Die islamische Tradition im Jemen

Je mehr ich mich mit den ersten islamischen Generationen beschäftige, desto mehr erkenne ich die Notwendigkeit, die immense Bedeutung des Jemen für die alte – also sowohl für die vorislamische, als auch die biblische – Geschichte und Kultur des Islam deutlich hervorzuheben[9]. Es ist bedauerlich, dass dieses Land nicht genug wahrgenommen wurde, zunächst in Verbindung mit der territorialen Expansion durch die islamischen Eroberungen, insbesondere in Ägypten, im Maghreb und in Spanien, zumal die Angaben sowohl in historischen Werken über die alten Zeiten, als auch in topographischen, onomastischen Schriften usw. beredsames Zeugnis von seiner Wichtigkeit ablegen. Mit J. Chelhod stimme ich darin überein, dass der Artikel in der *EI* revidiert und ergänzt werden muss[10]; hier seine Aussage:

> „Les chroniqueurs et les historiens arabes reconnaissent généralement que les Yéménites avaient contribué efficacement au succès des armées

9 Ich denke natürlich an meine folgenden, in der Bibliographie zu diesem Artikel komplett gegebene meiner Arbeiten: *Wahb B. Munabbih*; *Les légendes prophétiques dans l'Islam*; „Geschichte,Weisheit und Spiritualität: Der Jemen als Drehscheibe zwischen der persischen, der arabischen und der biblischen Tradition, 213–245". In einem neueren Beitrag, der in der Festschrift für C. Castillo Castillo in Madrid/Granada erschien, betone ich diese Rolle ausführlicher: „Le rôle éminent, mais oublié du Yémen sur le plan historique, religieux et culturel dans les premiers siècles islamiques", 35–79.

10 J. Chelhod veröffentlichte (mit einer Gruppe von Autoren) verschiedene Beiträge über Südarabien in 3 Bänden (es geht dabei um den Jemen): unter dem Titel *L'Arabie du Sud: histoire et civilisation*. Die Bände sind im Einzelnen: Vol. 1: *Le peuple yéménite et ses racines*; vol. 2: *La société yéménite de l'Hégire aux idéologies modernes*; vol. 3: *Cultures et institutions du Yémen*. Die vollständigen bibliographischen Angaben finden sich in der Bibliographie zu diesem Beitrag.

> arabes. Nous estimons, quant à nous, qu'ils sont bien en deçà de la vérité et que la part des Yéménites dans la conquête arabe fut prépondérante. Il ne serait pas exagéré de dire que sans leur concours, l'Empire arabe n'aurait pas du tout été aussi loin, ni édifié aussi rapidement."[11]

II.1. Die historische Bedeutung des Jemen

Dieses Zitat bildet eine gute Einführung für die Analyse dieses ersten Teils der historischen Bedeutung des Landes sowohl in ḥimyaritischer, als auch in frühislamischer Zeit. Die Geschichte in diesen alten Zeiten war eine Mischung von Fiktion mit etwas Realität, und nicht anders vorstellbar, wie oben bereits angeführt und es ein von St. Leder veranstaltetes Kolloquium zum Ausdruck bringt[12]. In meinem Beitrag dazu hob ich diese beiden Aspekte des Problems hervor, wo die Oralität zunächst eine grundlegende Rolle spielte, bevor die Schriftlichkeit zunahm und so viele alte Texte langsam ihre uns überkommene schriftliche Form bekamen. Nicht immer in der chronologischen Reihenfolge, die man erwartet, vielleicht, weil manches dazwischen Liegendes einfach verloren ging oder zerstört wurde. Dies galt nicht nur für die altarabische Poesie, von der Blachère in seiner Literaturgeschichte spricht (Version *ne varietur)*[13], sondern auch für alle frühen Versionen über den Jemen oder über den Frühislam. Jedoch bleibt der Stempel der Oralität sichtbar, deren ideale Überlieferungsform das Erzählen war, die eine sehr alte Tradition in den orientalischen Kulturen, lange vor dem Islam, besaß und die beim Aufkommen der islamischen Religion unverändert geblieben war. Erzählen in frühislamischer Zeit war eng verbunden mit den ältest verfügbaren Buchdokumenten und sonstigen Schriften über Arabien im allgemeinen, die Zeugnisse über Ereignisse im Leben der einzelnen Gebiete und Stämme liefern, wozu auch die über das Leben der Propheten vor dem Koran und natürlich über das des islamischen

11 Joseph Chelhod, *L'arabie du Sud: histoire et civilisation*, vol. 1: *Le peuple yéménite et ses racines*, (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 21), Paris: Maisonneuve et Larose, 1984, 41 (cf. den Titel des Kapitels: „Le Yémen et la conquête arabe").

12 Stefan Leder (ed.), *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.

13 Blachère, *Histoire de la littérature arabe*, vol. 1, 86ff. & 117ff.

Stifters gehörten, die alle eine Einheit für die islamischen Gelehrten darstellten, da ihr Prophet als Siegel der Prophetie gelten sollte und automatisch eingereiht wurde. Und wir wissen, dass diese Erzählungen, religiös wie profan, erst in islamischer Zeit und systematischer mit dem Aufkommen der Abbasiden zur schriftlichen Fixierung gelangten, was weiter unten noch deutlicher wird, indem man sie erweiterte, besser strukturierte und ihre Sprache immer wieder glättete, um einerseits dem Geschmack der Hörer zu entsprechen, andererseits ihnen auf der religiösen Ebene mehr Erfolg durch größere linguistische und kulturelle Wirkung zu garantieren.

Alle Begriffe, die verwendet wurden, um einen solchen Prozess zu bezeichnen, legen Nachdruck auf den kulturellen Wert in seinem weitesten Sinne, sei es *adab* [14], *ṭaqāfa* oder *tahḏīb* [15]. Es gibt kaum eine zweite Weltkultur mit so vielen alten Fachtermini wie die arabisch-islamische[16]. All diese Begriffe waren ursprünglich materiell geprägt, um unter dem Einfluss der Zivilisation verzweigte und differenzierte ideelle Bedeutungen anzunehmen, wie Wellen um einen Kern herum, der sie miteinander verbindet und ihnen als gemeinsame Abstammung dient. So war es möglich, dass die Sprache sich mit ihrer Poesie, seit vorislamischer Zeit, mehr und mehr in Richtung Spiritualität und der reichen Welt der Ideen entwickelte. In diesem Prozess spielte die Sub-

14 Man denke an Ibn al-Muqaffaʿ mit seinen Büchern *al-Adab al-kabīr*, *al-Adab aṣ-ṣaġīr* oder *Risāla fī ʾṣ-ṣaḥāba*, ohne sein *Kalīla wa-Dimna* zu vergessen; alles trägt dazu bei, diese Idee von Kultur hervorzuheben, von der Ṭāhā Ḥusayn alle Dimensionen, die das Wort *adab* umfasst, beschreiben will, von den ältesten Zeiten bis hin zu dem Begriff von ‚Literatur' im (heutigen) engeren Sinne des Wortes, cf. hierzu wiederum sein Buch *Fī ʾl-adab al-ǧāhilī*, 7ff.

15 Dieser letzte Terminus kulminierte im Werke von Miskawayh *Tahḏīb al-aḫlāq*, cf. Mohamed Arkoun, *L'Humanisme arabe au IX^e/X^e siècle: Miskawayh, philosophe et historien*, (Etudes musulmanes; 12), Paris: Vrin, 1982. Der vollständige arabische Titel des Buches lautet: *Tahḏīb al-aḫlāq wa-ṭaṭhīr al-aʿrāq*, (cf. 115ff.), den ganzen ersten Teil, der sich auf die Bildung der Charaktere bezieht (*ṣināʿat tahḏīb al-aḫlāq*), Ausdrücke, die in der Sprache der literarischen Ethik verwendet werden, die in der damaligen Zeit verbreitet waren und derer sich schon Yaḥyā Ibn ʿAdī bediente, cf. Arkoun, *Humanisme*, 115, n. 3.

16 Cf. wie spät in der modernen Zeit der Begriff Kultur (*culture*) seine Verwendung in den europäischen Sozialwissenschaften fand (1718: *Dictionnaire de l'Académie Française*); cf. hierzu: Denys Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, 4. Aufl., Paris: Ed. La Découverte, 2010, insbes. 10ff.

stantivierung des Adjektivs im Feminin eine sehr wichtige Rolle, wie es z.B. G. Troupeau anhand des Vokabulars der ältesten klassisch-arabischen Grammatik von Sībawayhi (2./8. Jahrhundert) aufgezeigt hat[17].

Auf diese Weise verfügt die arabische Sprache über verschiedene Fachtermini, um den Begriff von Kultur in seiner Originalbedeutung zu bezeichnen. Deren wichtigster ist das Wort *adab* ist[18], das in Verbindung mit dem hier untersuchten Gegenstand zu betrachten ist: Dieser Begriff ist nämlich sehr alt in der arabischen Sprache und ist nicht erst seit dem 2./8. Jahrhundert mit ʿAbdallāh Ibn al-Muqaffaʿ (720–756) belegt, von dem später noch die Rede sein wird[19], sondern bereits seit dem 1./7. Jahrhundert und zwar seit Muʿāwiya, dem Begründer der Umaiyaden-Dynastie. Nicht erstaunlich ist es daher festzustellen, dass alte Einflüsse von Ost nach West schon im 1./7. Jahrhundert (und sicherlich früher, selbst wenn nicht gleichermaßen überprüfbar) zirkulierten, wie es M. Sprengling in seinem wichtigen Beitrag betonte: „From Persian to Arabic"[20], zumal die Perser sich immer für die Arabische Halbinsel, an erster Stelle für die Handelswege interessierten, die das Sassanidische Reich mit dem Rest der westlich von ihnen liegenden Welt verbanden. Solche Beziehungen zwischen Persern und Arabern waren nicht unkompliziert, weder auf politischer noch auf menschlicher Ebene, vor allem, nachdem persische Soldaten im Jahre 570, also im Jahre der Geburt des Propheten Muḥammad, den Jemen besetzt hatten: Sie ließen sich nieder mit einem persischen Gouverneur, unter dessen Vormundschaft die letzten ḥimyaritischen Könige des Jemen, und zwar bis zur Eroberung des Landes durch arabische Soldaten des Propheten im Jahre 628, weiter regierten. Man würde sagen, wenig Zeit, um grundlegende Ideen im besetzten (zu einem Teil sogar feindselig gesinnten) Gebiet zu verwirklichen. Jedoch war die Lage anders gewesen, denn es gab einen

17 Gérard Troupeau, Lexique-Index du Kitāb de Sībawayhi, (Etudes arabes et islamiques: Série 3: Études et documents; 7), Paris: Klincksieck, 1976, 15ff.

18 Dazu cf. *EI²*, vol. 1, 175f.

19 Zu ihm, cf. *EI²*, vol. 3, 883ff.

20 M. Sprengling, „From Persian to Arabic", in: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 56 (1939), 175–224 & 325–36 sowie ibid., „Critical notes", in: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 57 (1940), 302–5.

älteren Einfluss, der durch die Soldaten zementiert wurde, die im Lande dauerhaft zurückgeblieben waren und die mit dem Begriff *abnāʾ* (‚Söhne der Eroberer') bezeichnet wurden. Seitdem und durch die Umaiyaden, die sich auf die Jemeniten, die sie immer mehr als Anhänger gegen ihre Feinde im Hedschas gewannen, und auf Fachleute aus Persien stützten, konnte der Kontakt immer weiter ausgebaut werden, zumal Arabisch als Sprache jenseits der Grenzen Arabiens auf persischem Gebiet gelehrt wurde. So wurde dieser linguistische und kulturelle Kontakt mit dem Islam immer intensiver auch auf der politischen und sozialen Ebene, trotz zahlreicher Krisen in den Beziehungen und der Undankbarkeit der Abbasiden den persischen Truppen gegenüber, die ihnen halfen, die umaiyadische Dynastie zu beseitigen und die Macht zu ergreifen. Dieser persische Einfluss ist also alt und hat die Entwicklung der altarabischen Geschichte (vom Jemen aus betrachtet) begünstigt, zu der die der islamischen Anfänge hinzukam (Geschichte der Propheten und des Stifters des Islam), zumal die ersten Überlieferungsautoren auf diesen Gebieten Jemeniten waren, die mit Persien in Verbindung standen, oder selber aus dem Lande der Sassaniden stammten, wie man deutlich weiter unten sehen wird. Daher werden die ältesten Schriften in Verbindung mit diesen hier angeführten historischen Richtungen vorgestellt und analysiert; dazu gehören die ältesten Zeugnisse über die Lebensgeschichte des Stifters des Islam, zumal dieser letztere Teil als Siegel der Prophetengeschichten und ihrer Krönung im Islam konzipiert wurde. Zwei historisch-legendäre Zweige der Frühgeschichte: Die biblische Geschichte im Islam, die unter dem Anstoß der Beschäftigung mit dem Koran und der Kommentierung seiner Inhalte und Verweise entstand, dem sie als deutlicher Kommentar fungieren sollte; dazu die Geschichte des Jemen mit seiner letzten Dynastie vor dem Islam und auf der Basis der überkommenen ältesten Bücher über den Jemen, die hier mit betrachtet werden, da sie den privilegierten Platz dieses Landes in der islamischen Heilsgeschichte betonen und somit dieses Land gegen seine Feinde aus den neuen heiligen islamischen Gebieten verteidigen wollen.

III.1. Qiṣaṣ al-anbiyā': Die Geschichte der Propheten oder die biblischen Geschichten im Islam

Einführende Bemerkungen

Es ist sehr bedauerlich, dass einige alte Texte, häufig die ältest erhaltenen aus den zwei ersten islamischen Jahrhunderten in Textsammlungen und Anthologien nicht angeführt, sogar in Beiträgen nicht zitiert werden, die alten Texten gewidmet sind; auch in der zweiten Ausgabe der *EI* ist dies der Fall, wo sie doch im Zentrum vieler historischer oder spiritueller Texte stehen aufgrund ihrer großen Wirkung auf bedeutende Autoren (wie al-Ǧāḥiẓ oder Ibn Qutayba, große Meister des 3./9. Jahrhunderts). Man vernachlässigt sie, wobei man vergisst, dass solche Texte am Anfang der islamischen Kulturgeschichte standen, wie andere religiöse Geschichten selbstverständlich legendäre Züge enthielten, die überall in der späteren Literatur verstreut sind, ohne dass dies die Glaubensvision beeinträchtigt hätte.

Diese Gattung, mit der die islamische Geschichte begann, bevor diese mit mehr Rationalität in der Vorstellung und Analyse der Ereignisse verbunden werden konnte, ist eng mit der Entstehung und Entwicklung der Lebensgeschichte des Propheten als eine Einheit zu betrachten. Sie bildet den richtigen historischen Zyklus und bestimmt den Rahmen solcher alten Bücher. Dass solche Texte eine gute Lektüre in der universitären Ausbildung, auch was das Studium der arabischen Sprache anbetrifft, bieten, steht außer Zweifel. Schon Th. Nöldeke machte darauf aufmerksam und viele nach ihm: Die arabischen Papyri auf diesem Gebiet und der umfangreiche alte Text von al-Fārisī, der reichlich von ihnen profitierte, um seine beiden umfangreichen Bände über die Geschichte der prophetischen Welt zu schreiben, belegen dies deutlich[21]. Es ist an der Zeit, solche Gewohnheiten aufzugeben, die das großartig reiche und vielfältige Feld der klassisch-arabischen Sprache auf einige Autoren beschränken, deren Texte manchmal durch den Zufall zustande kamen. Hat man sich nicht der Poesie gegenüber so

21 Khoury, *Légendes prophétiques*, 150ff. & 158 ff. (im franz. Teil), 7ff., 90ff. usw. (im arab. Teil).

verhalten, indem man als Kommentar für eine bestimmte untersuchte Epoche eine winzige Anzahl berühmter Dichter anführte, während das Problem sich durch die zahlreichen Entdeckungen der letzten Jahrzehnte nach und nach völlig anders darstellte?

Die Bedeutung eines Textes besteht nicht immer in seiner Zuschreibung zu einem bekannten Schriftsteller. Vielmehr liegt sie in den Qualitäten, die er aufweist und die an die Größe seines Autors erinnern. Deswegen würde man viel gewinnen, wenn man unbekannten oder unbekannteren Autoren mehr Aufmerksamkeit widmen würde, indem man vieles entdecken könnte, das andere, vor allem spätere Autoren, von ihnen buchstäblich Wort für Wort übernahmen. G. Lecomte hob diesen Umstand trefflich hervor, indem er in seinem Buch über Ibn Qutayba Folgendes schrieb:

> „L'interdépendance des écrivains arabes de l'époque classique est notoire. Il n'est pas rare de trouver tel ou tel texte – en dehors même des réminiscences de textes révélés – reproduit mot pour mot ou peu s'en faut dans nombre d'ouvrages d'auteurs différents, qu'ils soient ou non contemporains. Selon le tempérament critique ou l'humeur du moment, on pourra crier au plagiat ou parler de probité intellectuelle [...] Le seul mérite d'une telle question est de persuader le chercheur de l'importance du problème des sources dans la littérature arabe primitive"[22].

Natürlich ist es zwecklos, hier Stellung zu nehmen in Verbindung mit diesem oder mit jenem Autor, denn man kann auf manchen Gebieten häufig keine Klarheit erreichen, da man nicht immer den Anteil am Zustandekommen vieler Texte oder Textstellen bei sogenannten kleinen, zweitrangigen, aber auch bei bedeutenderen Autoren, wie al-Ǧāḥiẓ oder Ibn Qutayba[23] und anderen nach ihnen, feststellen kann. Jedoch bleibt das Problem der Interdependenz der Texte eine wesentliche Frage, insbesondere, wenn die ersten Überlieferungsautoren durch überkommene alte Versionen bekannter als andere in diesem Überlieferungsprozess sind. In Verbindung mit den *Qiṣaṣ al-anbiyā'* ist es ziem-

22 Gérard Lecomte, *Ibn Qutayba (mort en 276/889): l'homme, son œuvre, ses idées*, Damskus: Institut français de Damas, 1965, 479.

23 Cf. vor allem Ibn Qutayba, *'Uyūn al-aḫbār*, Kairo: Dār al-kutub al-miṣriyya, 1925–1930.

lich einfach, diese Abhängigkeit zu verfolgen, da die Quellen der ersten islamischen Jahrhunderte, nach dem Urheber der Gattung, Wahb Ibn Munabbih, die Überlieferer und Autoren angeben, die von ihm und seinen unmittelbaren Nachfolgern abhängen. So kann man den Grad dieser Abhängigkeit leichter ermessen[24]. Häufig verhält es sich so in den Werken, die ein sogenanntes ‚Gemeinschaftserbe' (*patrimoine commun*) zusammenfassen oder einfach übernehmen. Da kann man nicht von der Originalität eines Autors sprechen und umso weniger von einem „Stilisten"[25], da man solche Texte bei mehr als einem Vorgänger finden kann, die einmal dem einen ein anderes Mal dem anderen zugeschrieben werden[26]. Dieses Phänomen hat z.B. G. Lecomte in seiner Arbeit über Ibn Qutayba dazu bewegt, sehr erfolgreiche Werke seines Autors wie die Anthologien *ši'r, ma'ānī, adab al-kātib* und *'uyūn al-aḫbār* beiseite zu lassen, was stilistische Fragen anbetrifft. Die *'uyūn* sind hier von besonderem Interesse, gerade wegen der auffallenden Ähnlichkeit einiger ihrer Texte mit den Texten im Heidelberger Papyrus über David (*ḥadīṯ Dāwūd*) und vor allem im umfangreichen Buche von al-Fārisī (Vater und Sohn: *Baḍ' al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā'*), die man weiter unten näher betrachten wird (s. vor allem die Frage der Reue Davids).

III.2. aḍ–Ḍahabī (1274–1348) und das Jahr 143 h (760/1)

Die Version des Papyrus über David verwendet als Titel *ḥadīṯ Dāwūd*, während die der beiden Fārisīs in ihrem Buch diesen Begriff durch *qiṣṣa* (*qiṣaṣ*) ersetzt, und zwar nicht willkürlich, sondern weil es radikale Änderungen in der Überlieferung der Bücher gab, die am Anfang der Abbasidenzeit begann und seit Anfang des 3./9. Jahrhunderts übliche Praxis wurde. Dies erklärt uns eine besonders wichtige Textstelle des Histo-

24 R.G. Khoury (ed.), *Wahb B. Munabbih (34 H./654–55–110 o. 114 H./728 o. 732)*, 2 vols., (Codices Arabici Antiqui; 1,1–2), Wiesbaden: Harrassowitz, 1972; außerdem: ibid., „Le rôle éminent, mais oublié du Yémen sur le plan historique, religieux et culturel dans les premiers siècles islamiques", in: Raif Georges Khoury et al. (eds.), *Legendaria Medievalia en honor de Concepción Castillo Castillo*, Córdoba: Ed. El Almendro et al., 2011, 35–79.

25 Lecomte, *Ibn Qutayba*, 480.

26 Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 305 usw.

rikers aḍ-Ḍahabī, die von eminenter Bedeutung ist, zumal sie durch die überkommenen Heidelberger arabischen Papyri bestätigt wird, welche nach Ägypten gelangten und in der Hausbibliothek von ʿAbdallāh Ibn Lahīʿa (715–90) aufbewahrt und dort von dem Vater Waṯīma al-Fārisī weiter tradiert, erweitert und an seinen Sohn ʿUmāra weitergegeben wurden, der sie in zwei umfangreichen Bänden schriftlich fixierte. Es handelt sich in Verbindung mit dem Text von aḍ-Ḍahabī um eine systematischere Überlieferung und Kodifizierung einer immer größer gewordenen Anzahl von Büchern, die automatisch eine Spezialisierung in der Terminologie erforderte, zumal die Schrift eine unausweichliche Notwendigkeit geworden war, da das islamische Reich immer größer wurde und daher die Beziehungen zwischen allen Teilen des Imperiums nicht mehr anders aufrecht zu erhalten waren. Die mündliche Überlieferung ist dadurch nicht verschwunden, jedoch machte sie mehr und mehr Platz der schriftlichen, wie dies durch al-Qalqašandī hervorgehoben wird:

> *„al-kitābatu ussu 'l-mulki wa-ʿimādu 'l-mamlakati“*[27] (Die Schrift ist das Fundament des Regierens und die Säule des Reiches).

Daher die Notwendigkeit einer Spezialisierung in einer Ordnung gemäß den Gattungen, von der aḍ-Ḍahabī spricht, und zwar in seinem Text über das Jahr 143 h (760/1), in dem dieser Prozess beschrieben wird[28].

---

27 Al-Qalqašandī, *Ṣubḥ al-ʿAšā*, vol. 1, Kairo: Dār al-kutub al-miṣrīya, 1331 [1913], 37, 11; cf. auch die ganze Seite, in der der Autor alles versammelt, was über die Bedeutung der Schrift gesagt wurde.

28 Aḍ-Ḍahabī schreibt über die ständige Vermehrung der Schrift von diesem Datum an: *„Qāla 'ḍ-Ḍahabī wa-fī hāḏa 'l-ʿaṣri šaraʿa ʿulamāʾu 'l-Islāmi fī tadwīni 'l-ḥadīṯi wa-'l-fiqhi wa-'l-tafsīri wa-ṣannafa Ibn Ǧurayǧ al-taṣānīfa bi-Makkata wa-ṣannafa Saʿīd Ibn Abī ʿArūba wa-Ḥammād Ibn Salama wa-ġayruhum bi-'l-Baṣrati wa-ṣannafa Abū Ḥanīfa al-fiqha wa-'l-raʾya bi-'l-Kūfati wa-ṣannafa 'l-Auzāʿī bi-'š-Šāmi wa-ṣannafa Mālik al-Muwaṭṭaʾa bi-'l-Madīnati wa-ṣannafa Ibn Isḥāq al-Maġāziya wa-ṣannafa Maʿmar bi-'l-Yamani wa-ṣannafa Sufyān aṯ-Ṯawrī Kitāba 'l-Ǧāmiʿi ṯumma baʿda yasīrin ṣannafa Hišām kutubahu wa-ṣannafa al-Layṯ Ibn Saʿd wa-ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa ṯumma Ibn al-Mubārak wa-'l-Qadī Abū Yūsuf Yaʿqūb wa-Ibn Wahb wa-kaṯura tabwību 'l-ʿilmi wa-tadwīnuhu wa-rabat wa-duwwinat kutubu 'l-ʿarabiyyati wa-'l-luġati wa-'l-tārīḫi wa-ayyāmi 'n-nāsi wa-qabla hāḏā 'l-ʿaṣri kāna sāyiri (=sāʾiru) 'l-ʿulamāʾi yatakallamūna ʿan ḥifẓihim wa-yarwūna 'l-ʿilma ʿan ṣuḥufin ṣaḥiḥatin ġayri murattabatin fa-suhhila wa-li-llāhi 'l-ḥamdu tanāwulu 'l-ʿilmi fa-aḥaḍa 'l-ḥifzu yatanāqaṣu“* (Ibn Taġrībirdī,

Die Bedeutung der darin genannten ägyptischen Texte, die am zahlzahlreichsten sind, geht mit den erwähnten Autoren nicht zu Ende. Denn einige der in diesen Manuskripten verwendeten Termini orientieren sich an der Überlieferung anderer Texte oder Textfragmente und helfen so, diese Entwicklung chronologisch sicherer zu lokalisieren. Durch die Beschreibung dieser narrativen Tätigkeit sieht man, wie wichtig es ist, die Gattung selbst im Auge zu behalten, zunächst in Verbindung mit dem vorislamischen Arabien, mit den ersten islamischen Zeiten und zugleich mit dem früh zu beobachtenden Interesse der Umaiyaden am altarabischen Erbe, das sie an ihren Höfen wiederbeleben wollten. Es ist selbstverständlich, dass man die biobibliographischen Angaben dieses großen Historikers nicht als ausführliche Informationen über die ganze Entwicklung der schriftlichen Überlieferung der gesamten Kultur jener Zeit nehmen kann. Nichtsdestoweniger haben wir hier leuchtende Meilensteine, die

an-Nuǧūm az-zāhira, vol. 1, 387, 18ff.). („Aḏ-Ḏahabī sagt: In dieser Epoche begannen die islamischen Gelehrten die Tradition, das islamische Recht und die Exegese schriftlich niederzulegen; Ibn Ǧurayǧ klassifizierte seine Werke in Mekka, Saʿīd Ibn Abī ʿArūba und Ḥammād Ibn Salama und andere in Basra, Abū Ḥanīfa die *fiqh* und *raʾy* in Kufa, al-Awzāʿī in Damaskus, Mālik, *al-Muwaṭṭaʾ* in Medina, Ibn Isḥāq die *Maġāzī*, Maʿmar im Jemen, Sufyān aṯ-Ṯawrī das Buch *al-Ǧāmiʿ*, dann wenig danach Hišām seine Bücher, dann al-Layṯ Ibn Saʿd, ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa, Ibn al-Mubārak, der Richter Abū Yūsuf Yaʿqūb und Ibn Wahb. Die Klassifizierung und die schriftliche Fixierung der Wissenschaft hörten nicht auf, sich zu vermehren: Die Bücher über das Arabische, über die Sprache, die Geschichte und die Chroniken wurden schriftlich niedergelegt, während vor dieser Periode alle Wissenschaftler aus dem Gedächtnis sprachen und die Wissenschaft auf Grund von authentischen (aber) nicht geordneten Blättern überlieferten; auf diese Weise wurde, Gott sei Lob, die Überlieferung der Wissenschaft vereinfacht, so dass die mündliche Überlieferung abzunehmen begann").

Cf. hierzu: R.G. Khoury, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa (97–174/715–790): Juge et grand maître de l'Ecole Egyptienne, avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus conservé à Heidelberg*, (Codices Arabici Antiqui; 4), Wiesbaden : Harrassowitz, 1986, 31f., wo diese Passage von mir zum ersten Mal zitiert und übersetzt wurde; sie wurde von mir seitdem in einer Reihe von Beiträgen immer wieder aufgegriffen, u. a. in ibid., „L'apport spécialement important de la payrologie dans la transmission et la codification des plus anciennes versions des Mille et Une Nuits et d'autres livres des deux premiers siècles islamiques", in: P.M. Sijpesteijn & L. Sundelin (eds.), *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*, (Islamic History and Civilization; 55), Leiden: E.J. Brill, 2004, 63–95, 70 ff. Cf. zudem Muḥammad al-Ǧābirī, *Takwīn al-ʿaql al-ʿarabī*, Beirut: Dār aṭ-Ṭalīʿa li-ʾṭ-Ṭibāʿa wa-ʾn-Našr, 1985, 61ff.; dieses Buch war mir damals nicht verfügbar, ich nahm es zur Kenntnis durch die Kritik, die an diesen letzteren durch G. Tarābīšī geübt wurde.

diesem zitierten Autor wahrnehmbarer als andere in dieser Antriebskraft der Schrift erschienen, die ein unentbehrliches Kommunikationsmittel im islamischen Imperium wurde: Dies weitet sich in Raum und in Bedeutung, wobei sich alles verzweigt und Gefahr läuft zu überströmen; aus diesem Grund wird die Schrift ein vitales Instrument für Verbindung und Zusammenhalt, was der oben zitierte, berühmte Satz des Qalqašandī trefflich aussagt.

Folgt man all diesen Angaben über die schriftliche Tätigkeit genauer, so stellt man fest, dass sie allesamt eine spürbare wissenschaftliche Veränderung aufweisen, die durch die Einführung von zahlreichen Vokabeln zum Vorschein kommt, die manchmal in einem anderen Zusammenhang verwendet worden waren, über die jedoch in derselben Form, in derselben Intensität, in derselben Häufigkeit vor der abbasidischen Periode nicht gesprochen wurde. Und man darf nicht in der Analyse verharren, um ihnen eine chronologische Reihenfolge zu geben, betrachtet man systematisch das Phänomen der sich entwickelten Schriftlichkeit. Diese Vokabeln sind nun einmal da und man war dabei, die wissenschaftlichen Bücher zu schreiben, eigene Angaben zu bilden, wobei die Schriften immer umfangreicher wurden, je mehr Schreibmaterial da und dort, im Inneren von Gelehrtenkreisen verfügbarer wurde. Dies galt zunächst für die Ägypter unter ihnen, da sie das Glück hatten, im Lande des Papyrus zu leben, der viertausend Jahre im Lande der Pharaonen vorhanden war (s. vor allem die unzähligen Stücke und Bruchstücke davon, die in Wien, aber auch in Kairo, Heidelberg und an vielen anderen Orten aufbewahrt sind). Es geht also um eine Tätigkeit, die zwar Schritt für Schritt begann, jedoch langsam immer größere Dimensionen annahm. Es genügt nicht mehr zu kodifizieren (*dawwana*), ein Terminus, der schon von Muʿāwiya in Verbindung mit den Beamten seines *dīwān* verwendet wurde, wie man es in Bezug auf die ihm erzählten *aḫbār* des ʿUbayd Ibn Šarya in Damaskus feststellen wird. Es wurde daher zwingend, die überlieferte, immer umfangreicher werdende Masse zu ordnen (*rattaba*/*tartīb*). Man kodifizierte also und man ordnete und siehe da, man war in einem Prozess der Klassifizierung (*taṣnīf*), der Gestaltung in thematischen Ordnungen, was die Anlegung in Kapiteln (*tabwīb*) bedeutet. Daher die Bedeutung solcher Fachtermini, deren Verwendungsordnung in den

uns verfügbaren Stellen nicht die wichtigste Sache bedeuten muss, denn, wie aḍ-Ḍahabī es hervorhebt, waren sie entweder in dem uns üblichen Sinne nicht benutzt worden oder sie waren es in einer nicht geordneten Weise:

> *„Wa-kaṯura tabwību 'l-ʿilmi wa-tadwīnuhu wa-rabat wa-duwwinat kutubu 'l-ʿarabiyyati wa-'l-luġati wa-'l-tārīḫi wa-ayyāmi 'l-nāsi wa-qabla hāḏā 'l-ʿaṣri kāna sāyiri [=sā'iru) 'l-ʿulamā'i yatakallamūna ʿan ḥifẓihim wa-yarwūna 'l-ʿilma ʿan ṣuḥufin ṣaḥīḥatin ġayri murattabatin fa-suhhila wa-li-'l-llāhi 'l-ḥamdu tanāwulu 'l-ʿilmi fa-aḫaḍa 'l-ḥifẓu yatanāqaṣu"*
>
> (Die Klassifizierung und die schriftliche Fixierung des Wissens hörten nicht auf, sich zu vermehren: Die Bücher über das Arabische, die Sprache, die Geschichte und die Chroniken wurden schriftlich niedergelegt, wobei vor dieser Epoche alle Gelehrten aus dem Gedächtnis sprachen und das Wissen auf Grund von echten, (jedoch) nicht geordneten Blättern überlieferten; so wurde, Gott sei Lob, die Aufnahme des Wissens erleichtert und die Oralität begann abzunehmen)[29].

Was wesentlich ist und der historischen Realität in der Kodifizierung und schriftlichen Niederlegung entspricht, sind Schlüsselbegriffe, die die Periode vor dem Jahr 143 h betreffen, in der man „aus dem Gedächtnis"(*ḥifẓan*) überlieferte; dies bedeutet auf keinen Fall, dass alles auf diese Art und Weise geschah, denn der Historiker fügt hinzu *wa-yarwūna 'l-ʿilma ʿan ṣuḥufin ṣaḥīḥatin ġayri murattabatin* (‚[wobei vor dieser Epoche alle Gelehrten] aus dem Gedächtnis sprachen und das Wissen auf Grund von echten, (jedoch) nicht geordneten Blättern überlieferten'). Somit herrschte sicherlich die mündliche Überlieferung vor, auch wenn sie – da es ja auch „authentische Blätter" gab – nicht ausschließliche Gültigkeit beanspruchen konnte. Und da es sich um Anfänge handelt, möchte ich auf die in dieser Hinsicht geäußerte Meinung von Z. Mubārak aufmerksam machen, der von „balbutiements" (‚Stammeln') spricht[30], was von aḍ-Ḍahabī bereits hervorgehoben wurde; anders wäre es nicht vorstellbar, da weder die Zeit,

29 Cf. Khoury, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa*, 31f.

30 Cf. Zakī Mubārak, *La prose arabe au IV^e siècle de l'Hégire*, Paris: Maisonneuve, 1931, 55.

noch die äußeren Voraussetzungen reif waren, um eine geordnete, systematische Überlieferung zu ermöglichen.

IV. Die biblischen Geschichten: Altes Grundelement der Universalgeschichte in den ersten islamischen Jahrhunderten

In der Entwicklung und Erweiterung der historischen Vision in den Anfängen des Islam muss man die besonders wichtige Wirkung von Wahb Ibn Munabbih (654 h/55–728 oder 732) im Auge behalten[31]. Diesen kann man weder übersehen, noch verschweigen auf diesem Gebiet, da man ihm die konstituierenden Elemente bei der Entstehung und Entwicklung der Universalität in der islamischen Geschichte als erstem verdankt. Er besaß, anders als viele andere, die sich mit diesen Zeiten beschäftigten, eine breite Kultur, mit der Kenntnis vieler Sprachen und wichtiger Bereiche dieser Epoche. Er war dazu Richter von Ṣanʿāʾ und führte spätere Historiker wie Ibn Isḥāq und seinen Schüler Ibn Hishām auf den Weg einer solchen Öffnung in der islamischen Geschichte, ein Umstand, den man endlich ernst nehmen sollte, da es immer wieder Fachleute gibt, die dies total verschweigen. Sein Werk, zunächst mündlich überliefert, teilweise schriftlich (?), gelangte durch die Überlieferung von Mitgliedern seiner Familie und von in Ägypten lebenden Jemeniten zur Schriftlichkeit im Hause eines anderen Jemeniten seit dem 2./8. Jahrhundert, ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa, Richter von Ägypten (s. weiter unten). Ein normaler Prozess, der Gültigkeit für die ganze altarabische Literatur hat, die erst mündlich und dann nach und nach in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts zur Schriftlichkeit gelangte.

Das Werk von Wahb besteht aus den folgenden Teilen:

31 Über ihn: Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 189ff.; ibid. „Wahb b. Munabbih“, in: *EI²*, vol. 11, 34.

IV.1. Schriften in Verbindung mit der jüdisch-christlichen Tradition

IV.1.1. Kitāb al-Mubtadaʾ wa-qiṣaṣ al-anbiyāʾ

Der erste Terminus *Mubtadaʾ* wird von vielen Historikern im Islam, wie Ibn Isḥāq und Ibn Qutayba, bestätigt, während die nachfolgenden Generationen in ihren Werken auch den Begriff *Badʾ* oder *Bidāya* benutzen, was die Anfänge der Schöpfung und der biblischen Geschichte im allgemeinen anbetrifft. *Badʾ* erscheint im Buch von ʿUmāra Ibn Waṯīma Ibn Mūsā Ibn al-Furāt al-Fārisī, der das Werk von seinem Vater in zwei umfangreichen Teilen (Bänden) übernahm, wie später deutlich dargestellt wird, von dem nur der zweite Teil überkommen ist. Al-Maqdisī (st. 355 h/966) verwendet es in seinem Buch *Kitāb al-Badʾ wa-l-tārīḫ*, während Ibn Kaṯīr in seiner „Geschichte" *al-Bidāya wa-'n-nihāya* benutzt[32].

H. Schwarzbaum kommt das große Verdienst zu, als Fachmann für das biblische und extrabiblische Erbe in den drei monotheistischen Religionen, die Bedeutung dieser Art von Texten besonders hervorgehoben zu haben, und zwar für das Verständnis der gesamten biblischen Vergangenheit, insbesondere dann, wenn Lücken in der einen oder anderen festzustellen sind. Diese Geschichten, am Anfang sicherlich legendär, nahmen einen festen Platz in der vielfältigen Literatur des Islam ein, so dass man sie nicht mehr von den späteren historischen Werken trennen kann. Diese Bücher führen nämlich über die biblische Vergangenheit reichliche Nachrichten an (häufig selektiv und indem sie den Namen von Wahb Ibn Munabbih und den von Waṯīma unter anderem entfernen, aus Gründen, die später dargelegt werden): "Biblical Legends Extant in the Qurʾān"[33] und "Post-Qurʾānic Biblical Legends"[34] sowie "Islamic Legends of the Prophets"[35].

32 Zu diesen Ausdrücken, cf. Raif Georges Khoury, „Mubtadaʾ", in: *EI*^{2}, vol. 7, 283–4.

33 Haim Schwarzbaum, *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*, (Beiträge zur Sprach-und Kulturgeschichte des Orients, 30), Walldorf (Hessen): Verl-für Orientkunde, Vorndran, 1982, 10ff.

34 Schwarzbaum, *Legends*, 21ff.

35 Ibid.

Dieses letzte Kapitel ist eng mit den Schriften von Ibn Munabbih ververbunden; H. Schwarzbaum macht deutlich darauf aufmerksam, dass die Anfänge dieser Gattung im Islam nicht von seinem Namen getrennt werden können. Die bedeutendste Sammlung auf diesem Gebiet bleibt natürlich die von Waṭīma und seinem Sohn ʿUmāra Ibn Waṭīma mit dem Titel *Badʾ al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyāʾ*, deren Geschichte Davids direkt und Wort für Wort von dem Papyrustext des Wahb übernommen wurwurde, wobei diese letztere Version auf Grund von Berichten wesentlich erweitert wurde, die von verschiedenen Versionen des 2. und des Anfangs des 3. Jahrhunderts der *hiǧra* stammen. Daher ist es sehr nützlich für das Studium der frühislamischen Geschichte, Vater und Sohn von der Nähe zu betrachten, um zu sehen, welch große Bedeutung ihr Buch in diesem Zusammenhang einnimmt, da es in zwei umfangreichen Bänden die Sammlung darstellt, die die ältesten Materialien, von Wahb Ibn Munabbih an aufwärts, bewahrt hatten, die bis zum heutigen Tag nicht ernst genommen werden (übrigens auch nicht in der *Encyclopaedia of Islam*), was unverständlich bleibt[36].

Von Wahb besitzen wir den ältest überlieferten Text über die Geschichte des biblischen Königs: *Hadīṯ Dāwūd*, den ich im Jahre 1972 in meinem Buch über diesen Autor veröffentlichte[37]. Diese Geschichte ist besonders wichtig, nicht nur in Verbindung mit der Gattung der biblischen Erzählungen selbst, sondern darüber hinaus für die weitere Entwicklung der kulturellen Gattungen im Islam, von der Oralität zu einer schriftlichen Niederlegung in den drei ersten islamischen Jahrhunderten, was später noch deutlicher wird. Dieser Text wurde im Laufe der zweiten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts schriftlich auf Papyrus fixiert. Wine frühe Version, ebenfalls auf Papyrus mit Datum 229 h/844 ist in Heidelberg im Original mit anderen historischen Raritäten aufbewahrt, wie die *Maġāzī* von Wahb, die Briefe des Umayyaden-Gouverneurs von Ägypten Qurra Ibn Šahrīk (datiert vom Jahre 91 h/709) und besonders die Papyrusrolle *Ṣaḥīfat ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa*. Diese Papyrusrolle ist besonders wichtig, weil sie die imponierende Tätigkeit des aus dem Jemen stammenden Gelehrten unter Beweis

36 Cf. Tilman Nagel, „Ḳiṣaṣ al-anbiyāʾ“, in: *EI²*, vol. 5, 180–1.

37 Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 34ff.

stellt, der Bücher im Original oder in Kopien in seinem Haus sammelte, das er in eine Bibliothek verwandelte. Mehr darüber weiter unten. Der Vater Waṯīma al-Fārisī kannte diese Kreise, die Materialien von Wahb Ibn Munabbih durch Mitglieder von dessen Familie und von Schülern des Ibn Lahī'a überlieferten, welcher Richter von Ägypten geworden war. So führt der Weg zu Wahb, zumal die Schüler des Richters viele biblische, südarabische, jemenitische und frühislamische Versionen in Umlauf brachten, die in zahlreichen Büchern verfügbar sind. Dass auf Ibn Munabbih zurückgehende Materialien nicht früher niedergeschrieben wurden, hängt auch von den Möglichkeiten ab, die einzelne Überlieferer nicht früher hatten. Dies kann jedoch niemals als Beweis für deren Unechtheit gelten, zumal z.B. die Biographie des Propheten in vielfältigen Versionen überkommen ist, die nicht miteinander in all ihren Teilen übereinstimmen[38]. Wie viele alte Texte sind sie uns zudem viele Jahrhunderte später überkommen. Und selten zweifelt man an deren Echtheit! Warum dann werden die auf Ibn Munabbih zurückgeführten Texte stiefmütterlich behandelt? Dies ist wissenschaftlich inakzeptabel!

IV.2. 'Umāra und sein Vater Waṯīma: Autoren/Überlieferer alter biblischer Materialien des Frühislam

Wie man es feststellen kann, bekommt die erwähnte Version des Vaters Waṯīma und seines Sohnes 'Umāra al-Fārisī in dem Prozess der Überlieferung und schriftlichen Niederlegung alter Versionen eine beachtliche Bedeutung. Der Sohn 'Umāra Ibn Waṯīma Ibn Mūsā Ibn al-Furāt al-Fārisī al-Fasawī, Abū Rifā'a, überliefert in dem gemeinsamen Buch *Bad' al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā'* nach seinem Vater Waṯīma. Wenige Biographen erwähnen ihn von seinem Vater getrennt. Über sein Leben wissen wir wenig, nur das Datum seines Todes wird erwähnt: 23. Ǧumāda II 289 h/4. Juni 902.[39] Neben seinem Vater hatte er als Lehrer

38 R.G. Khoury, „Les sources islamiques de la « Sîra » avant Ibn Hishâm (mort 213/834) et leur valeur historique", in: T. Fahd (ed.), *La vie du Prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg (octobre 1980)*, Paris: Presses universitaires de France, 1983, 7–29, 23f.

39 Zu ihm cf. Khoury, *Légendes prophétiques*, 137–9.

Ṣāliḥ ʿAbd Allāh al-Ǧuhanī (st. 222 oder 223 h/836), der seinerseits Sek-Sekretär des (ebenfalls aus dem Jemen stammenden) al-Layṯ Ibn Saʿd (94–175 h/713–791) war. Dieser letztere galt als der ungekrönte Emir von Ägypten, als größter Gelehrter und reichster Mann seiner Epoche in diesem Lande; zugleich war al-Layṯ ein großer Freund von Ibn Lahīʿa, mit dem er alle wissenschaftlichen Angelegenheiten im Lande (neben dem Wohle der Allgemeinheit) bestimmte.

Der Vater Waṯīma war viel bekannter; er kam aus der persischen Stadt Fasā, 27 Parasangen südöstlich von Šīrāz gelegen, die für ihre gestickten Stoffe bekannt war. Dies ist wichtig, da er mit dieser Art von Stoffen seine Geschäfte betrieb, daher die berufliche Bezeichnung des *al-Waššā'* (von *wašy* (‚bunte Stickereien')), die mit seinem Namen verbunden ist. Er hielt sich von Persien kommend zunächst im Maghreb und in Andalusien auf, wo er neben der angegebenen Tätigkeit sich auch der islamischen Tradition (*ḥadīṯ*) widmete, um sich dann in Ägypten niederzulassen, wo er eine Familie gründete und am 10. Ǧumāda II 237 h/9. Dezember 851 starb. Man weiss dagegen nicht, wo und wann er geboren ist. Ihm wird zunächst ein Buch über die *Ridda* (*Kitāb (fī) aḫbār al-ridda*/Abfall der Araberstämme) zugeschrieben, das S.W. Hoenerbach nach den Zitaten der *Iṣāba* von Ibn Ḥaǧar al-ʿAsqalānī bearbeitete[40]. Ibn Ḫallikān gibt uns eine besonders ausführliche Beschreibung dieser Schrift und ich verweise auf die Seiten, die ich dem gewidmet hatte[41]. Nichtsdestoweniger bleibt das wichtigste Buch von Waṯīma, *Bad' al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā'*, dasjenige, welches seinen Ruhm begründete und uns in einer in Andalusien schriftlich fixierten Version überkommen ist, wie es die Analyse der Sprache verdeutlicht, die hochinteressante dialektale Merkmale des dortigen Milieus in zahlreichen Fällen enthält[42]. Es gibt mehrere Aussagen der Bio-Bibliographen, die die Existenz dieses Buches bestätigen, selbst wenn ihm manchmal der Titel *Mubtada'* statt *Bad'* gegeben wird, was eigent-

40 Cf. Wilhem Hoenerbach, *Waṯīma's Kitāb ar-Ridda aus Ibn Ḥaǧar's Iṣāba: Ein Beitrag zur Geschichte des Abfalls der Araberstämme nach Muhammeds Tod*, (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse; 1951,4), Wiesbaden: Verlag der Akad. d. Wiss. u. d. Lit., 1951.

41 Khoury, *Légendes prophétiques*, 142–7.

42 Ibid., 38–72.

lich das Alter dieses Terminus unter Beweis stellt, der in Verbindung mit Wahb Ibn Munabbih verwendet wird. Man weiß weder in welchem Zustand das vom Vater seinem Sohne überlassene Manuskript des Buches war noch, was dieser letztere neu bearbeitet oder hinzugefügt hat; jedoch ist klar, dass Waṭīma die Hauptquelle dieses umfangreichen zweiteiligen Werkes ist, von dem leider nur der zweite Teil erhalten ist, der mit *al-Ḫiḍr* (oder *al-Ḫaḍir*) anfängt und bis zum Aufkommen des Propheten Muḥammad geführt wird[43]. Während der erste Teil von den Anfängen der Schöpfung bis zu *al-Ḫiḍr* geht und bis zum heutigen Tag unauffindbar bleibt (verloren, zerstört...). Und dennoch hat dieser erste Teil durchaus existiert, da es mehrere islamische Gelehrte sehr klar betonen, indem sie seinen Inhalt beschreiben, wie ich es ausführlicher in meinem Buch darlegte[44]. Die Beziehungen des Vaters Waṭīma zu den Materialien, die er sehr wahrscheinlich in Fusṭāṭ, in der Bibliothek des Richters ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa fand, sind mehr als evident, da unter anderem seine Geschichte Davids die Überlieferungsspuren der wissenschaftlichen Umgebung vom Richter Ägyptens verraten und mir halfen, die riesigen Lücken zu ergänzen, die zum Teil ganze Seiten des Heidelberger Papyrus von Ibn Munabbih ausmachen (manche Seiten enthalten nur wenige Zeilen oder einige Buchstaben in den Zeilen). Der Text von Waṭīma war also eine einmalige Entdeckung in der Vatikanischen Bibliothek und verdeutlicht die unwahrscheinliche Ehrlichkeit in der Arbeit von islamischen Gelehrten, die ihre alten Vorlagen nicht geändert haben, sondern sie getreulich weitertradierten; die Änderungen sind nicht auf diesem Gebiet der üblichen spirituellen Erzählungen zu suchen, sondern auf dem der dogmatischen Auseinandersetzungen zwischen den untereinander rivalisierenden theologischen Schulen[45]. Um dies besser zu erfahren, verweise ich auf den ursprünglichen Zustand des fragmentarischen Papyrus über David und auf die Einmaligkeit des Verhaltens von Waṭīma bei der Übernahme seiner Materialien, was auch die Einmaligkeit seiner Sammlung für das Studium der frühisla-

43 Cf. ibid., arab. Text, 1ff.

44 Ibid., 148–50.

45 Ibid., 158ff.; Khoury, *Wahb B. Munabbih, Ḥadīṯ Dāwūd*, 34ff.

mischen Geschichte bekundet, die echtes, altes Material enthält[46] und die oben angeführte Aussage von aḏ-Ḏahabī über die Echtheit der überlieferten Blätter (*ṣuḥuf*) deutlich bestätigt.

IV.3. Weitere Schriften des Wahb Ibn Munabbih

Zu den biblischen Geschichten gehören auch andere Titelbereiche, die dem Gelehrten zugeschrieben werden und als Ergänzung des oben erwähnten ersten Teiles gelten; es sind die folgenden:

Kitāb al-Isrā'īliyyāt, das man nicht vom ersten Buch trennen kann, zumal das Wort *kitāb* auf keinen Fall ein vollkommen unabhängiges Buch bedeutet, da *kitāb* alles, was schriftlich fixiert ist, von einigen Wörtern bis hin zu einem Brief, zu einem Kapitel und natürlich zu einem Buch, bedeutet[47]. Deswegen verweise ich auf die oben angeführten Seiten in meinen Büchern, die dies belegen[48].

Sekundäre Schriften sind: *Kitāb Zabūr Dāwūd – Ḥikmat Wahb – Ḥikmat Luqmān – Kitāb al-Qadar – Tafsīr Wahb*.

Solche Titel bestätigen, wie Wahb eine unumgängliche Quelle wurde, die all diejenigen in Anspruch nahmen, welche sich über diese biblischen und ihre koranischen Zusammenhänge im Islam informieren wollten[49]. An anderer Stelle verwies ich mehrfach auf eine besondere koranische Weisheitsgestalt, die von Luqmān, da sie eine besondere Quelle in der koranisch-jemenitischen Geschichte darstellt, die häufig in den ältesten Büchern über dieses Land Erwähnung findet, um sie wegen der besonderen Weisheit des jemenitischen Königs, der Luqmān war, in Verbindung mit der biblischen Welt zu bringen. Diese Bücher sind: *Aḫbār ʿUbayd Ibn Šarya* und *Kitāb at-Tīǧān* von Ibn Hišām, von denen weiter unten die Rede in dieser von Wahb entwickelten Universalperspektive sein wird.

46 Ibid., 5ff.

47 Zum Begriff *kitāb*, cf. oben n. 1.

48 Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 247ff.; Schwarzbaum, *Legends*, 58ff.

49 Zu all diesen Titeln, cf. Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 258ff.

V.1. Kitāb al-Maġāzī

Das *Kitāb al-Maġāzī* bildet die älteste überkommene Version des Lebens des Propheten und wird auf Papyrus in Heidelberg aufbewahrt[50]. Hier muss ich noch einmal darauf verweisen, dass es auf keinen Fall seltsam ist, dass ein solches Material mit etwas zeitlichem Abstand schriftlich fixiert wurde. Ist dies nicht auch der Fall bei vielen wichtigen Büchern, die viel später als die Zeit ihrer Autoren schriftlich fixiert wurden, manchmal erst Jahrhunderte später? Der Terminus *maġāzī* (‚Feldzüge') wurde in den ersten islamischen Jahrhunderten, genau so wie *sīra* (‚Biographie') verwendet, um beide Aspekte des Lebens von Muḥammad zu bezeichnen. Wie oben schon angedeutet bildete das Leben des Propheten eine Apotheose in der Geschichte der Propheten, zumal dieser als Siegel der Prophetie betrachtet wurde und wird, wie es deutlich in der oben schon erwähnten alten Sammlung von Waṯīma und seinem Sohne erscheint, die ihr Buch mit dem folgenden Kapitel-Titel beschließen: *Sha'n badw (=Bad') an-Nabī Muḥammad*.[51]

V.2. Zur Geschichte der Südaraber

Hier ist der Jemen mit der letzten dort regierenden Dynastie der Ḥimyariten gemeint, mit zunächst einem Buch *Kitāb at-Tīǧān* des Ibn Hišām (st. 218 h/834 in Ägypten), Autor der ‚offiziellen' Biographie (*sīra*) des Propheten; dieser Autor, ebenfalls jemenitischer Herkunft, kam nach Ägypten, ließ sich dort nieder und hatte dadurch automatischen Zugang vor allem zur Bibliothek des Richters ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa[52]. Ein anderes wichtiges Buch ist das der *Aḫbār ʿUbayd Ibn Šarya*, dessen Inhalt dem Kalifen Muʿāwiya in Damaskus in Form von nächtlichen Unterhaltungen erzählt wurde. Dieses Buch, vielleicht bedeutender für die islamische Kultur, ergänzt, auf andere Weise als das vorherige, die prophetisch-biblischen Geschichten, da es auch der altarabischen Geschichte eine biblische Prägung verleihen will, die man

50 Ibid., 118ff.

51 Khoury, *Légendes prophétiques*, arab. Text, 341ff.

52 Zu ihm, cf. Khoury, „Les sources islamiques de la « Sīra »", 8, n. 5.

ernst nehmen muss, insbesondere, wenn man die ersten Versionen über das Leben des Stifters des Islam untersuchen will.

VI. Universelle Geschichte im Islam

Mit diesen historischen Aspekten breitet sich vor uns ein imponierendes, frühislamisches Bild aus, verglichen mit dem, was über die ersten islamischen Generationen überkommen ist. Wahb Ibn Munabbih war eine ideale Quelle für die Überlieferer und Autoren dieser alten biblischen Zeiten im Islam, wie es ihre häufige Inanspruchnahme seiner Informationen belegt, und zwar seit der Zeit seines Lehrers Ibn ʿAbbās (st. 68, 69 oder 70 h/zwischen 687 und 689)[53]. Und wenn die späteren Autoren ihn hartnäckig diffamieren, indem sie noch dazu unsachlich behaupten, dass er ein jüdischer Konvertit war[54], so berufen sie sich doch ständig auf ihn, ohne seinen Namen zu erwähnen. Wissenschaftlich sicherlich keine ehrliche Methode, jedoch war und ist diese noch sehr verbreitet, zumal es noch dazu triftige Gründe gab, die die Anhänger der Umayyaden (die Jemeniten also) besonders unbeliebt im Hedschas, vor allem was die Lebensgeschichte des Propheten Muḥammad betrifft, machten. Die Tatsache, seine Materialien in späteren Werken zu finden, betont sehr deutlich, dass man ihn nicht umgehen konnte, zumal wichtige Autoren wie Ibn Qutayba[55] und natürlich aṭ-Ṭabarī ihn in seinem *Tafsīr* oder Korankommentar (und im besonderen in seinen *Annales*) ständig zu Worte kommen lassen. Man kann auf solche Werke nicht verzichten, will man die Geschichte der biblischen Propheten bis zum Islam studieren, indem man, wenn die Rede vom islamischen Stifter ist, die Version des Wahb über die *Maġāzī* – die älteste überkommene im Islam – vollkom-

53 Zu den über ihn verfügbaren Quellen cf. ibid., 23, n. 5.

54 Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 192ff.

55 Cf. hierzu die Doktorarbeit von Said Karoui, *Die Rezeption der Bibel in der frühislamischen Literatur am Beispiel von Ibn Qutayba (gest. 276/889)*, Heidelberg: Univ.-Diss., 1996.

men ignoriert[56]. Dies macht aus seinen jüdisch-christlichen Materialien im Islam, zu denen man seine Texte und die von ʿUbayd Ibn Šarya hinzufügen muss, eine unumgängliche Hilfe für die Beschreibung der frühislamischen Geschichtsentwicklung im Islam. Die beiden folgenden islamischen Historiker, Ibn Isḥāq und Ibn Hišām, bekräftigen eine solche Meinung.

VI.1. Ibn Isḥāq (85–150 h/705–760/61)

Dieser Autor wird immer noch als der erste bedeutende Historiker im Islam angegeben, der die frühislamische Geschichte von ihren engen Grenzen befreite (*sīra* oder *maġāzī* des Propheten), indem er ihr einen universellen Charakter verlieh[57]. In Wahrheit ist es anders verlaufen, wie wir sahen, denn es war sein Lehrer Wahb, der ihm das oben angesprochene Schema der Erweiterung lieferte. Ibn Isḥāq ist nur dem Beispiel des jemenitischen Lehrers in den verschiedenen Teilen seines Werkes gefolgt: *Kitāb al-Maġāzī* mit 1. *al-Mubtadaʾ*, 2. *al-Mabʿaṯ* und 3. *al-Maġāzī*; dann *Kitāb al-Ḫulafāʾ* und *Kitāb al-Futūḥ*[58].

Welchen Wert besitzt das von Ibn Isḥāq hinterlassene Werk? Man darf nicht vergessen, dass er zunächst der Lehrer von Ibn Hišām war, zugehörig zu Medina, wo sich eine *ḥadīṯ*-Schule mit der Überlieferung von damit zusammenhängenden Texten gebildet hatte, die sich zwar als elitär betrachtete, dennoch aus Materialien von verschiedenen Quellen mit (ganz) verschiedenem Wert zusammengesetzt war. Die großen Gelehrten dieser Stadt waren darauf bedacht, ihre Unabhängigkeit und ihren elitären Charakter hervorzuheben, indem sie diese Unabhängigkeit den sogenannten übrigen Wissenschaftlern gegenüber, vor allem denen aus dem Jemen, sowieso nicht willkommen im Hedschas, ständig unter Beweis stellten. Wir haben aber alte Beweise, die bestätigen, dass die Stellung dieser

56 Cf. Tilman Nagel, *Die Qiṣaṣ al-anbiyāʾ: Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*, Bonn: Univ.-Diss, 1967 sowie ibid., *Mohammed: Leben und Legende*, München: Oldenbourg, 2008.

57 Cf. z.B. u.a. G. Lévi della Vida, „Sīra“, in: *EI*, vol. 4, 472–6, 474b.

58 Khoury, „Les sources islamiques de la « Sīra»“, 10f., mit anderen in den Anmerkungen erwähnten Quellen.

Medinenser immer wieder durch andere große Gelehrte in Frage gestellt wurde, wie z. B. durch al-Layṯ Ibn Saʿd, der Mālik Ibn Anas deutdeutlich die Meinung sagte und, als reichster und bedeutendster Ägypter seiner Zeit, diesem letzteren finanzielle Spenden zukommen ließ, die Mālik annehmen musste, da er sie benötigte. Solche ganz große Konkurrenten für die Meister von Medina übten keine dauerhafte Wirkung aus, da sie keine für sie kämpfenden Schüler (weder in Ägypten noch im Maghreb) hatten[59]. Die Materialien von Medina sind ein Sammelsurium von Informationen, auch von unerwünschten Mitgliedern ihrer Schule oder tolerierten Gelehrten, jedoch ohne deren Namen zu erwähnen, wie man es feststellen kann, wenn man die verschiedenen Texte miteinander vergleicht. Bei Ibn Isḥāq ist diese Mischung sehr deutlich: Einerseits die Materialien aus Medina selbst und andererseits andere, die von Wahb Ibn Munabbih stammen, vor allem in Verbindung mit der biblischen Welt und ihrer Geschichte der Propheten, auf die er ständig zurückgreift, wie es die zahlreichen Seiten in den Annalen des Ṭabarī klar zeigen, da Wahb für ihn und andere eine ideale Quelle für die Geschichte der ersten islamischen Jahrhunderte darstellte[60]. Natürlich wurde Ibn Isḥāq deswegen unverständlicherweise in Medina kritisiert, was weder Hand noch Fuß hatte, zumal die Gelehrten dort selber Materialien in Anspruch nahmen, da sie sie benötigten, um die Angaben des Koran korrekt zu verstehen und zu kommentieren.

VI.2. Ibn Hišām (st. 213 h/834)[61]

Dieser Historiker übernahm von seinem Vorgänger seine wesentlichen Informationen, die er allerdings umformte, ja veränderte und ihnen Neues, vor allem über das Leben der arabischen Stämme und ihre Poesie, hinzufügte, um dem Geschmack seiner kritischen Beobachter

59 Khoury, *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa* sowie George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: University Press, 1981.

60 Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 210ff., 223ff.

61 Zu ihm, cf. W. Raven, „Sīra“, in: *EI²*, vol. 9, 660–3. sowie Khoury, „Les sources islamiques de la « Sīra »“, 7–29.

besonders aus Medina zu entsprechen, indem er all das völlig beseitigte, was die biblische Welt anbetraf. Ibn Hišām machte sich nach Lust und Laune das zunutze, was verfügbar war und was er z.B. in den *Annalen* des Ṭabarī finden konnte. Er tat dies, obwohl wir genau wissen, dass auch er von Wahb viel mehr abhängig war, wie dies in dem *Kitāb al-Tīǧān* auf ganz evidente Weise zum Vorschein kommt, wo der erste Teil Ibn Munabbihs Schrift über die gekrönten Könige von Ḥimyar Schritt für Schritt anführt[62]. In seiner *Sīra* dagegen erwähnt er Ibn Munabbih nur ein einziges Mal in Verbindung mit dem Christentum in Naǧrān. All dies, um der heftigen Kritik aus Medina zu entgehen, die sein Lehrer Ibn Isḥāq vor allem aus diesem Grund hatte erfahren müssen und natürlich auch, damit man ihm nicht vorwarf, Verteidiger des Jemen und der jemenitischen Tradition zu sein. Wahb Ibn Munabbih und ʻUbayd Ibn Šarya verteidigten eine Tradition, die nicht nur zum Wertvollsten in der Geschichte der Araber gehört, sondern auch den privilegierten Platz des Landes in der Geschichte aller biblischen Propheten betont. Deswegen ist es von besonderer Bedeutung, hier die Entwicklung all dieser jemenitischen Ideen vorzustellen, um zu zeigen, wie der Jemen wesentlich für die Darstellung sowohl der Geschichte als auch der arabisch-islamischen Kultur in den ersten Jahrhunderten geworden war, zu denen die *Qiṣaṣ al-anbiyāʾ* die Basis für die historische Bewegung im Islam und für ihre schriftliche Fixierung bilden.

Wir sahen oben welche Termini in diesem kulturellen Prozess verwendet wurden: Alle betonen den Wert der Kultur. Jedoch müssen diese Fachbezeichnungen nuanciert und revidiert werden und zwar in Verbindung mit der ersten Erwähnung oder mindestens mit der Epoche ihres Auftauchens. Denn im Zusammenhang mit der narrativen Tradition gibt es Termini und Anwendungen, die älter als die Zeit des Ibn al-Muqaffaʻ sind, da sie auf die Regierungszeit des Kalifen Muʻāwiya und seiner Nachfolger zurückgehen: *ḫabar* (‚Nachricht'), *qiṣṣa* (‚Erzählung, Geschichte'), daher die gebildete Partizipialform von *qāṣṣ*, die besonders interessant in der biblischen Tradition im Islam ist, und *ḥadīṯ* im Sinne von Geschichte, Erzählung sowohl für profane als auch

62 Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 286ff.

für religiöse Fragen, und zwar bis zum Anfang des 3. islamischen Jahr-Jahrhunderts, ohne die geringste Differenzierung, wie dies weiter unten deutlicher wird. Davon wurde die andere Partizipialform von *muḥaddiṯ* abgeleitet, die dasselbe Schicksal erlitt. Diese angesprochenen Bücher über Arabien sind:

VI.3. Kitāb at-Tīǧān *des Ibn Hišām (Autor der sīra*[63]*) und* Aḫbār ʿUbayd Ibn Šarya al-Ǧurhumī al-Yamanī[64]

Das erste Buch des Ibn Hišām wäre nicht möglich gewesen ohne die ältere Quelle über die gekrönten ḥimyaritischen Könige des Jemen, die letzten Könige dieses Landes vor dem Islam, mit demselben leicht veränderten Titel von Wahb Ibn Munabbih, der einen ausführlicheren Titel verwendete: *Kitāb al-Mulūk al-mutawwaǧa min Ḥimyar wa-aḫbārihi wa-qiṣaṣihim wa-qubūrihim wa-aš'ārihim* (‚Buch über die gekrönten Könige von Ḥimyar, über ihre Geschichten, ihre Nachrichten und ihre Gräber und Gedichte'), was den ganzen Inhalt, auch den des Ibn Hišām lückenlos wiedergibt. Die Schrift des Ibn Hišām ist uns durch die Vermittlung des Asad Ibn Mūsā (750–827), Autor der zweitältesten Schrift über *az-zuhd* (Askese im Islam), überliefert, der sie nach der Autorität des Enkelkinds von Wahb tradierte und wesentlich erweiterte, insbesondere, was die Berichte über die Stämme und ihre Dichtung anbetrifft. Dennoch sind die Teile, die sich auf Ibn Munabbih beziehen, deutlich erkennbar vor allem im ersten Teil des Buches, da sie ständig eine Brücke zwischen der alten jemenitischen und der biblischen Tradition schlagen, die im Buche eine zentrale Bedeutung für die weit zurückliegende Herkunft der Dynastie einnimmt, die eng mit der biblischen Vergangenheit verbunden erscheint, wie der Prophet Muḥammad selber, der an manchen Stellen sogar als *Yamānī* (‚Jemenit') bezeichnet wird.

63 Wahib Atallah veröffentlichte 2004 eine sehr gelungene Übersetzung der wichtigen Teile der *sīra* Ibn Hišāms unter dem Titel: *Ibn Hichâm: La biographie du prophète Mahomet*, Paris: Fayard, 2004.

64 Das Buch von Ibn Hišām, *Kitāb al-Tīǧān fī mulūk Ḥimyar*, und das von Ibn Šarya, *Aḫbār ʿUbayd* (oder *ʿAbīd*), wurden gemeinsam zunächst in Haiderabad 1928 und dann in einer Neuauflage in Ṣanʿā' 1979 herausgegeben.

Dies ist auch der wesentliche Unterschied zwischen diesem letzteren Buch und dem von Ibn Šarya, einem Buch der historischen Erzählung: Weniger auf biblische Vergangenheit und mehr auf den Jemen in seiner glorreichen und vor allem poetischen Vergangenheit bedacht. Die Dichtung, anders als im Werk des Ibn Hišām, nimmt darin einen gewichtigen Teil des Inhalts ein und bildet ein unumgängliches Element als Säule der historischen Wahrheit; der Kalif Muʿāwiya verlangt nämlich ständig von seinem Erzähler (*qāṣṣ*) ʿUbayd, ihm poetische Belege zu liefern, um sich von der historischen Wahrheit überzeugen zu lassen. Jedoch verfolgen beide Werke im Grunde genommen die Absicht, zu erzählen, dabei zu gefallen und den Jemen vor allem vor den Nordarabern zu preisen, um sie von ihrer Hoheit zu überzeugen, die ihnen nicht nur durch ihre südarabische und arabische Vergangenheit zukommt, sondern auch indem sie diese jemenitische Zeit mit einer starken biblischen Tradition verbinden. Obwohl das Buch von Ibn Hišām stärker mit der biblischen Geschichte verbunden bleibt, ist das von Ibn Šarya wahrscheinlich interessanter, besonders für die arabische Kultur und ihre frühislamische Entwicklung: Früh wurde das Werk nämlich schriftlich fixiert, das heißt zur Zeit des Kalifen Muʿāwiya, wie es auf den zwei ersten Seiten des Werkes steht. ʿUbayd (oder ʿAbīd) war nämlich der bekannteste Erzähler seiner Zeit und ʿAmr Ibn al-ʿĀṣ, Eroberer Ägyptens und sein erster arabischer Gouverneur, hätte seinem Verbündeten, dem Kalifen Muʿāwiya, empfohlen, ihn zu nehmen, weil keiner so berühmt und fachkundig war wie er, um dem Gründer der Umayyaden-Dynastie die Geschichte und alles, was den Jemen betraf, zu erzählen, damit ein großes Interesse und eine große Sehnsucht bei dem Kalifen befriedigt werden könnten. Und so ließ der Kalif den Erzähler in aller Ehre vom Jemen nach Damaskus kommen, und dies noch zu Lebzeiten von ʿAmr, und verlangte von ihm die folgende Aufgabe:

> *„Inni aradtu ʾttiḥādhaka muʾaddiban lī wa-samīran wa-muqawwiman. Wa-anā bāʿiṯun ilā ahlika wa-anquluhum ilā ǧiwārī wa-kun lī samīran lī fī laylī wa-wazīran fī amrī“*[65]

65 ʿUbayd Ibn Sharya, *Aḫbār* (cf. Ibn Hišām, *Kitāb al-Tīǧān*), 313, 1–3.

> „Ich wollte dich als Erzieher für mich, als nächtlichen Erzähler und als Berater nehmen. So werde ich nach deiner Familie schicken und sie in meine Nähe bringen. Sei mir also ein nächtlicher Erzähler in meiner Nacht und ein Wesir in meinen Angelegenheiten".

Eine wunderschöne Passage, die auf Anhieb nicht ahnen lässt, wie wichtig sie ist, da sie eine Reihe von Bemerkungen nach sich zieht. Zunächst das, was einerseits das Alter des Begriffs *adab* angeht, der hier in der Partizipialform *mu'addib* verwendet wird und weiter im Text in der Substantiv-Form, lange vor der Epoche des Ibn al-Muqaffa' mit seinen vielfältigen *adab*-Werken; andererseits was den anderen Begriff von *samar* anbetrifft, als Substantiv und vor den berühmten Erzählungen von Scheherezade in *Tausendundeine Nacht*. Dies ist bedeutsam, da es die Sprache buchstäblich sakralisiert und zeigt, wie ihre poetische Wirkung eine alte Tradition bei den Arabern zutage treten lässt, zumal dies das Interesse von Mu'āwiya und seinen Nachfolgern auf besonders imponierende Weise zum Ausdruck bringt. Der Text der Einleitung des Buches ist in dieser Hinsicht sehr eloquent, denn es heißt:

> *„Wa-kānat afḍala laḏḏātihi fī āḫiri 'umrihi al-musāmaratu wa-aḥādīṯu man maḍā"*[66]
>
> „Seine größte Freude am Ende seines Lebens waren die nächtlichen Erzählungen und die Geschichten der Alten".

Als würden diese alten und ehrwürdigen Worte über diese Zeit sich im Kreise drehen, um uns in die alte orientalische und biblische Tradition zu führen, wo man eine besondere Freude hatte, zu hören und zu erzählen. Ein Wort dabei ist von großer Bedeutung für die kulturelle Entwicklungsgeschichte: *aḥādīṯ*, Plural von *ḥadīṯ*, das hier in einer profanen Bedeutung als ‚Geschichte, Erzählung' verwendet wird. Dieser Begriff aber erscheint in diesem Sinne in der Geschichte Davids, der ältesten im Islam, die in Heidelberg aufbewahrt ist: *Hadīṯ Dāwūd* des

66 Ibid., 312, 7f.

Wahb Ibn Munabbih[67], neben der Papyrusrolle des ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa (715–790)[68] sowie den ältesten Verwaltungsbriefen des Qurra Ibn Šarīk, umayyadischer Gouverneur Ägyptens am Ende des 1./ Anfang des 7. Jahrhunderts[69]. Am Anfang der Einleitung der *Aḫbār* des Ibn Šarya ergreift der Überlieferer dieser Erzählungen das Wort, wobei der Text als *ḥadīṯ* bezeichnet wird, was auch auf die Gattung der profanen Erzählungen zurückführt; dies zeigt deutlich, dass all die Literatur, die mit diesem Begriff (noch dazu im Titel oder unweit davon) eingeleitet wird, alt sein muss, das heißt so alt wie die Papyri von Heidelberg und genauer wie die Materialien der Bibliothek des Richters von Ägypten, Ibn Lahīʿa, die in dieses Land gebracht wurden und im Original oder in Kopien dort aufbewahrt waren. Alles, was diese Periode der schriftlichen Fixierung solcher Papyri überschreitet, ist späteren Datums; der Beweis dafür findet sich im Buche von Waṯīma Ibn Mūsā Ibn al-Furāt al-Fārisī (st. 237 h/851), das sein Sohn ʿUmāra (st. 289 h/902) in dem gemeinsamen Werk unter dem folgenden Titel überlieferte: *Kitāb Bad' al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyā'*. Dieses Buch hat als Basis zunächst die Schriften von Wahb Ibn Munabbih über die biblischen Propheten und folglich auch seine Geschichte Davids, die aber als Titel *Hadīṯ Dāwūd* trägt, was hier die Veränderung verdeutlicht, von der aḏ-Ḏahabī in Verbindung mit dem Jahr 143 h in seinem Text spricht[70]. Es sind eindeutige Meilensteine, die man bei der Analyse der chronologischen Entwicklung der Schriftlichkeit im Islam berücksichtigen muss.

67 Khoury, *Wahb B. Munabbih*, 33ff. & 117ff.

68 Zu Wahb, cf. oben; zu Ibn Lahīʿa, cf. Khoury, *ʿAbd Allah Ibn Lahīʿa*.

69 Zu diesen Briefen, cf. Carl Heinrich Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I*, (Veröffentlichungn aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung; 3), Heidelberg: Winter, 1906.

70 Zu Vater und Sohn, cf. Khoury, *Légendes prophétiques*, 158ff.

Literaturverzeichnis

Arkoun, Mohamed. *L'Humanisme arabe au IXe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien*. (Etudes musulmanes; 12). Paris: Vrin, 1982.

Atallah, Wahib (ed. & trans.). *Ibn Hichâm: La biographie du prophète Mahomet: Texte traduit et annoté par Wahib Atallah*. Paris: Fayard, 2004.

Becker, Carl Heinrich. *Papyri Schott-Reinhardt*. (Veröffentlichungn aus der Heidelberger Papyrus-Sammlung; 3). Heidelberg: Winter, 1906.

Blachère, Régis. *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle de J.C*. 3 vols. Vol. 1. Paris: Maisonneuve, 1952.

Chelhod, Joseph. *L'Arabie du Sud: histoire et civilisation*. 3 vols. (Islam d'hier et d'aujourd'hui; 21; 22 & 25). Paris: Maisonneuve et Larose, 1984–1985.

Cuche, Denys. *La notion de culture dans les sciences sociales*. 4. Aufl. Paris: Ed. La Découverte, 2010.

Ǧābirī, Muḥammad al-. *Takwīn al-ʿaql al-ʿarabī*. Beirut: Dār aṭ-Ṭalīʿa li-'ṭ-Ṭibāʿa wa-'n-Našr, 1985.

Endreß, Georg. „Handschriftenkunde". In: Wolfdietrich Fischer (ed.). *Grundriß der Arabischen Philologie*. 3 vols. Vol. 1. Wiesbaden: Reichert, 1982.

Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.

Hoenerbach, Wilhelm. *Waṭīma's Kitāb ar-Ridda aus Ibn Ḥaǧar's Iṣāba: Ein Beitrag zur Geschichte des Abfalls der Araberstämme nach Muhammeds Tod*. (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse; 1951,4). Wiesbaden: Verlag der Akad. d. Wiss. u. d. Lit., 1951.

Ḥusayn, Ṭāhā. *Fī 'l-adab al-ǧāhilī*. Kairo: Dār al-maʿārif bi-Miṣr, 1968.

——. *Fī š-šiʿr al-ǧāhilī*. Kairo: Dār al-kutub al-miṣriyya, 1926.

Ibn Qutayba. *ʿUyūn al-aḫbār*. Kairo: Dār al-kutub al-miṣriyya, 1925–1930.

Karabacek, Joseph von. *Papyrus Erzherzog Rainer: Führer durch die Ausstellung*. Wien: Selbstverlag, 1894.

——. *Das arabische Papier: Eine historisch-antiquarische Untersuchung*. (Mittheilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer; 2–3). Wien: Kaiserl. Königl. Hof- und Staats-dr., 1887.

Said Karoui. *Die Rezeption der Bibel in der frühislamischen Literatur am Beispiel von Ibn Qutayba (gest. 276/889)*. Heidelberg: Diss., 1996.

Khoury, Raif Georges. „Le rôle éminent, mais oublié du Yémen sur le plan historique, religieux et culturel dans les premiers siècles islamiques". In: Raif Georges Khoury et al. (eds.). *Legendaria Medievalia en honor de Concepción Castillo Castillo*. Córdoba: Ed. El Almendro et al., 2011. 35–79.

——. „La historia de los Profetas en la constitución de una Historia Universal al comienzo de la cultura islámica/The History of Prophets in the Creation of a Universal History at the Beginning of the Islamic Culture." C. Castillo Castillo (trans.). In: *Hesperia Culturas del Mediterráneo* (Córdoba) 6.1 (2010). 153–98.

——. „Geschichte, Weisheit und Spiritualität: Der Jemen als Drehscheibe zwischen der persischen, der arabischen und der biblischen Tradition". In: Otto Jastrow & Sh. Talay (eds.). *Studien zur Semitistik und Arabistik: Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag*. Wiesbaden: Harrassowitz, 2008. 213–45.

——. „L'apport spécialement important de la payrologie dans la transmission et la codification des plus anciennes versions des Mille et Une Nuits et d'autres livres des deux premiers siècles islamiques". In: P.M. Sijpesteijn & L. Sundelin (eds.). *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*. (Islamic History and Civilization; 55). Leiden: E.J. Brill, 2004. 63–95.

——. „Geschichte oder Fiktion: Zur erzählerischen Gattung der ältesten Bücher über Arabien". In: Stefan Leder (ed.). *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998. 370–87.

——. „Les grands centres de conservation et de transmission des manuscrits arabes aux premier et deuxième siècles de l'Hégire". In: Hannah M. Cotton et al. (eds.). *Studies in Memory of Abraham Wasserstein*. (Scripta Classica Israelica; 16). Jerusalem: The Israel Soc. for the Promotion of Classical Studies, 1997. 215–26.

——. „L'importance des plus vieux manuscrits arabes historiques sur papyrus, conservés à Heidelberg, pour l'histoire de la langue arabe et de la culture des premiers siècles islamiques". In: *Quaderni di Studi Arabi* 15 (1997). 1–18.

——. „Papyrus". In: *EI*^{2}. Vol. 8. 261b–65a.

——. „Poésie et prophétie en Arabie: Convergences et luttes". In: Jean-Georges Heintz (ed.). *Oracles et prophéties dans l'antiquité: actes du colloque de Strasbourg, 15–17 juin 1995*. (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche Orient et la Grèce Antiques; 15). Paris: Boccard, 1997. 243–58.

——. „Kalif, Geschichte und Dichtung: Der jemenitische Erzähler ʿAbīd Ibn Šarya am Hofe Muʿāwiyas". In: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 25 (1993). 204–18. (= Hartmut Bobzin & Otto Jastrow (eds.). *W. Fischer zum 65. Geburtstag*).

——. „Mubtada'". In: *EI*^{2}. Vol. 7. 283–4.

——. „Quelques réflexions sur la première ou les premières Bibles arabes". In: T. Fahd (ed.). *L'Arabie préislamique et son environnement historique et culturel: actes du colloque de Strasbourg, 24–27 juin 1987*. (Travaux du Centre de Recherche sur le Proche Orient et la Grèce Antiques; 10). Leiden: E.J. Brill, 1989. 549–61.

——. „Ibn Khaldūn et quelques savants des deux premiers siècles islamiques“. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10 (1987). 192–204.

——. „Pour une nouvelle compréhension de la transmission des textes dans les trois premiers siècles islamiques“. In: *Arabica* 34 (1987). 181–96.

——. *ʿAbd Allāh Ibn Lahīʿa (97–174/715–790): Juge et grand maître de l'Ecole Egyptienne, avec édition critique de l'unique rouleau de papyrus conservé à Heidelberg*. (Codices Arabici Antiqui; 4). Wiesbaden: Harrassowitz, 1986.

——. „Les sources islamiques de la « Sîra » avant Ibn Hishâm (mort 213/834) et leur valeur historique“. In: T. Fahd (ed.). *La vie du Prophète Mahomet: Colloque de Strasbourg (octobre 1980)*. Paris: Presses universitaires de France, 1983. 7–29.

——. „(Arabische) Papyruskunde“. In: Wolfdietrich Fischer. *Grundriß der arabischen Philologie*. Vol. 1. Wiesbaden: Reichert, 1982. 251–70.

——. „Al-Layth Ibn Saʿd (94/713–175/791): grand maître et mécène de l'Egypte, vu à travers quelques documents islamiques anciens“. In: *JNES* 40.3 (1981). 189–202. (= *Festschrift Nabia Abbott*).

——. „Une description fantastique des fonds de la Bibliothèque Royale ḫizānat al-kutub au Caire, sous le règne du calife fatimide al-ʿAzīz bi-llāh (365–86 H./975–97)“. In: Rudolph Peters (ed.). *Proceedings of the Ninth Congress of the Union Européenne des Arabisants et Islamisants. Amsterdam 1st to 7th Sept.* 1978. Leiden: E.J. Brill, 1981. 123–40.

——. „Zur Ernennung von Richtern im Islam vom Anfang bis zum Aufkommen der Abbasiden“. In: Hans R. Roemer & Albrecht Noth (eds.). *Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients: Festschrift für Bertold Spuler zum 70. Geburtstag*. Leiden: E.J. Brill, 1981. 197–209.

——. *Les légendes prophétiques dans l'Islam depuis le Ier jusqu'au IIIe siècle de l'Hégire: D'après le manuscrit d'Abū Rifāʿa ʿUmāra b. Waṯīma al-Fārisī: Kitāb Badʾ al-ḫalq wa-qiṣaṣ al-anbiyāʾ, avec édition critique du texte*. (Codices Arabici Antiqui; 3). Wiesbaden: Harrassowitz, 1978.

——. *Asad B. Mūsā:* Kitāb az-Zuhd*: Nouvelle édition revue, corrigée et augmentée de tous les certificats de lecture d'après les deux copies de Berlin et de Damas, avec une étude sur l'auteur*. (Codices Arabici Antiqui; 2). Wiesbaden: Harrassowitz, 1976

——. *Wahb B. Munabbih (34 H./654–55–110 o. 114 H./728 o. 732)*. 2 vols. (Codices Arabici Antiqui; 1,1–2). Wiesbaden: Harrassowitz, 1972.

Lecomte, Gérard. *Ibn Qutayba (mort en 276/889): l'homme, son œuvre, ses idées*. Damskus: Institut français de Damas, 1965.

Leder, Stefan (ed.). *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Wiesbaden: Harrassowitz, 1998.

Lévi della Vida, G. „Sīra“. In: *EI*. Vol. 4. 472–6.

Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*. Edinburgh: University Press, 1981.

Mubārak, Zakī. *La prose arabe au IVe siècle de l'Hégire*. Paris: Maisonneuve, 1931.

Nagel, Tilman. *Mohammed: Leben und Legende*. München. Oldenbourg, 2008.

——. „Ḳiṣaṣ al-anbiyā'". In:*EI*^{2}. Vol. 5. 180–1.

——. *Die Qiṣaṣ al-anbiyā': Ein Beitrag zur arabischen Literaturgeschichte*. Bonn: Univ.-Diss, 1967.

Al-Qalqašandī. *Ṣubḥ al-'Ašā*. Vol. 1. Kairo: Dār al-kutub al-miṣrīya, 1331 [1913].

Raven, W. „Sīra". In: *EI*^{2}. Vol. 9. 660–3.

Schwarzbaum, Haim. *Biblical and Extra-Biblical Legends in Islamic Folk-Literature*. (Beiträge zur Sprach-und Kulturgeschichte des Orients; 30). Walldorf (Hessen): Verl- für Orientkunde, Vorndran, 1982.

Sellheim, R. „Kitāb". In: *EI*^{2}. Vol. 5. 207.

Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Vol. 2: Poesie bis ca. 430 H. Leiden: E.J. Brill, 1975.

Sprengling, M. „From Persian to Arabic". In: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 56 (1939) 175–224 & 325–36.

——. „Critical notes". In: *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 57 (1940). 302–5.

Troupeau, Gérard. *Lexique-Index du Kitāb de Sībawayhi*. (Etudes arabes et islamiques: Série 3: Études et documents; 7). Paris: Klincksieck, 1976.

Die Reise der *Karadeniz* im Jahr 1926: Schwimmender Basar im Hamburger Hafen oder Botin der Neuen Türkei?[1]

Klaus Kreiser

In der Nacht vom 14. zum 15. Juli 1926 legte das türkische Messeschiff S/S *Karadeniz* am Amerika-Kai der Deutschen Levante-Linie des Hamburger Hafens an. Die Hansestadt war mit oder noch vor London die wichtigste Station, die das Schiff auf einer fast dreimonatigen Werbefahrt für türkische Produkte berührte. An dieses singuläre Unternehmen wurde in den letzten Jahren mehrfach mit Dokumentarfilmen und einer Ausstellung erinnert. Eine zusammenfassende Würdigung muss sich jedoch auf eine breitere Quellengrundlage stützen. Der folgende Beitrag ist als ein Schritt in diese Richtung zu verstehen, wobei ich ne-

1 Wegen der engen Bindung von Michael Ursinus an Hamburg, aus der er während seines akademischen Exils in München, nie ein Hehl machte, behandele ich eine Episode in den Beziehungen der Hansestadt zur Türkei etwas ausführlicher. Für wertvolle Hilfestellung bedanke ich mich an erster Stelle bei Refik Kaptan, Yavuz Köse und der Universitätsbibliothek in Erzurum.

ben zeitgenössischen Dokumenten vor allem die etwa ein Jahrzehnt später erschienen Erinnerungen des Ersten Offiziers Süreyya Gürsu herangezogen habe.[2]

Die *Karadeniz* (Abb. 1) war ein 1905 in den Niederlanden gebauter Passagierdampfer von 4765 Registertonnen.[3] Mit ihrer 4000 PS star-

2 Karte bei Süreyya Gürsu, *1926 Senesinde Yapılan Seyyar Sergi Seferi Hatıraları, Derleyen ve Günümüz Türkçesine Uyarlayan Kaptan Refik Akdoğan*, Refik Akdoğan (ed. & trans.), Privatdruck. Anders als der Titel des Privatdrucks vermuten lässt, wurde die Wortwahl des Autors beibehalten, zahlreiche Osmanismen sind aber in Klammern durch ‚neutürkische' Wörter erläutert. Dieser als Manuskript vervielfältigte, nur teilweise paginierte Privatdruck hat den Umfang von 170 Seiten und fußt auf den in der Zeitschrift *Deniz* ab 1. Juli 1935 in verschiedenen Ausgaben veröffentlichten Originaltexten. Der vollständige Titel der außerhalb der Türkei nicht nachweisbaren Monatsschrift lautet: *Deniz: Türk Ticaret Kaptan ve Makinistleri Cemiyetinin Meslek Mecmuasıdır*. Die Nationalbibliothek Ankara besitzt die Nr. 1–137 in drei Bänden (1935–1947). Weder die Herausgeber der Neuausgabe von Celâl Esads Reisebuch (s.u.) noch die Produzenten einer NTV-Dokumentation kannten diese Artikelserie. Das Museum der *Osmanlı Bankası* in Istanbul veranstaltete zwischen dem 20. Dezember 2006 und 20. März 2007 eine kleine Ausstellung, in der auch der Film unter dem Titel „Seyr-i Türkiye. Bir Sergi: Ulusu Tasarlamak" gezeigt wurde. Zu Refik Akdoğan (geb. Ordu 1926) vergleiche man die Webseite des Kapitäns (*http://www.refikakdogan.com*) mit seinem umfangreichen Verzeichnis von Fachbüchern zur Handelsschifffahrt und anderen Themen.
Süreyya Gürsu diente bis zu seiner Pensionierung im Jahr 1952 der Staatsreederei *Denizcilik Bankası*, bis zu seinem Tod (4. Februar 1962) als *navigasyon inspektörü* der *D.B. Deniz Nakliyatı* (nach *Milliyet* 6. Februar 1962). Eine kurze anekdotische Erwähnung von Süreyya Gürsu in Akdoğans Autobiographie als Download (Refik Akdoğan, *Altmış Yılın Hesabı 1948–2008*, (*http://www.refikakdogan.com/Kitaplar/60_YILIN_HESABI.pdf*). Im Übrigen besteht der größere Teil von Süreyya Gürsus wohl fast ein Jahrzehnt nach der Reise entstandenem Bericht aus Beschreibungen des Reiseverlaufs, von Porträts von Land und Leuten und Angaben zum Marinewesen, insbesondere zum Seehandel der besuchten Staaten bzw. Häfen.
Ein bedeutendes literarisches Zeugnis der Reise stammt von dem vielseitigen Künstler und Kunstschriftsteller Celâl Esad [Arseven] (1876–1971). Auf seinen Bericht kann hier nur kurz Bezug genommen werden, zumal Celâl Esad den Hamburg-Besuch und weitere Stationen ausgespart hatte, um stattdessen auf eigene Faust durch die Schweiz und Italien zu reisen. Cf. die Übersicht von Dieter F. Kickingereder, in der das Messeschiff knapp behandelt wird (Dieter F. Kickingereder, *Celâl Esad Arseven: Ein Leben zwischen Kunst, Politik und Wissenschaft*, (Islamkundliche Untersuchungen; 287), Berlin: Schwarz 2009).
Ali Suâd, Redakteur der Monatszeitschrift der Istanbuler Stadtverwaltung (*Şehremenati Mecmuası*), veröffentlichte zwei längere Artikel zur *Seyyar Sergi*, von dem der erste im Juli 1926 erschien, als das Schiff die Straße von Gibraltar bereits passiert hatte, ein zweiter nach der Rückkehr im September desselben Jahres. Der Autor nahm nicht an der Reise teil, hatte jedoch die Karadeniz kurz vor dem Auslaufen besucht. Sein zweiter Bericht stützt sich auf namentlich nicht genannte Teilnehmer und Pressemeldungen.

ken Maschine konnte sie zwölf Seemeilen in der Stunde zurücklegen. Für etwa 300 Fahrgäste standen 130 Kabinen zur Verfügung. Sie gehörte der 1925 als Nachfolgerin der Osmanischen Staatsreederei gegründeten halbamtlichen *Türkiye Seyr-i Sefâ'in İdâresi*,[4] die ihrerseits Vorgängerin der *Devlet Denizyolları İşletmesi* war. Ihre Reise zu 14 europäischen Hafenstädten war ein Pionierunternehmen, erfolgte sie doch vier Jahre vor Aufnahme einer Linienschifffahrt durch türkische Schiffe.

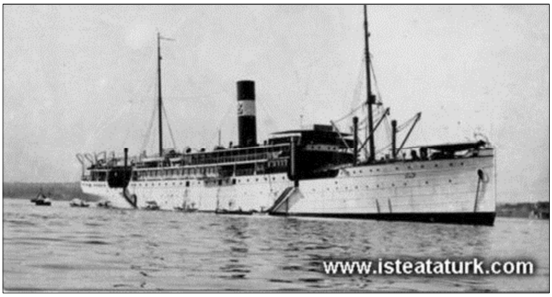


Abb. 1: Die S/S Karadeniz auf hoher See (Quelle: http://www.denizhaber.com.tr/turkiyenin-tanitimi-icin-1926-yilinda-avrupaya-karadeniz-vapuru-gonderildi-haber-57443.htm)

Der Besuch der *Karadeniz* in Hamburg fand zu einem Zeitpunkt statt, an dem das Deutsche Reich und die junge Republik Türkei nach mehrjährigem Stillstand der Beziehungen erneut offizielle politische, wirtschaftliche und kulturelle Kontakte aufgenommen hatten. Am 8. Oktober 1924 hatte Kemâleddîn Sâmî Paşa sein Beglaubigungsschreiben als Gesandter, am 19. Juni 1925 als Botschafter überreicht. Entsprechende Schritte unternahm die deutsche Seite mit der Entsendung von Rudolf von Nadolny, des bisherigen Botschafters in Schweden nach Ankara

3 Sie hatte als SS *Wilis* für den Rotterdamsche Lloyd im Ostindien-Verkehr gedient (Laura van Hasselt, „De fezzen die er niet waren: Tentoonstellingsschip SS Karadeniz bezoekt Amsterdam", in: *ons amsterdam* 6 (Juni 2010), 3–6.

4 Zu dieser: Muhlis Ethem [Ete], *Der Hafen von Stambul*, Borna-Leipzig: Univ.-Verl. Noske, 1929.

bzw. Istanbul.[5] Am 10. Juli kam es zu einem vorläufigen Handelsabkommen, das am 13. Dezember 1925 erneuert wurde.[6]

Die Beschäftigung mit der *Seyyâr Sergi*[7], wie man die *Exposition Flottante* offiziell nannte, wirft nicht nur ein Schlaglicht auf den Stand des türkischen Außenhandels in den ersten Jahren der Republik Türkei. Auch wenn das Unternehmen ursprünglich und ausdrücklich der Exportförderung dienen sollte, gelang es den türkischen ‚Multiplikatoren' *avant la lettre*, das Bild von der Türkei als eines sich rasch modernisierenden Landes zu vermitteln. Dass ein derartiges *image building* nicht mit dem völligen Verzicht auf eine traditionell geprägte Selbstdarstellung einherging, soll aber ausdrücklich vorausgeschickt werden.

Daneben spielte auch die Förderung des Ausländertourismus, der sich 1925/26 noch auf einem bescheidenen Niveau befand[8] und die damit verbundene Pflege des Türkei-Bildes eine Rolle. Einen Monat vor Ausrufung der Republik, war der Türkische Touristen-Verband (*Türk Seyyahin Cemiyeti/Touring Club de Turquie*), wohl auf Direktive Mustafa Kemâls, ins Leben gerufen worden. Die Staatseisenbahnen hatten aus diesem Anlass einen illustrierten Fahrplan gedruckt und waren auf dem Schiff mit einem Stand vertreten.[9]

---

5 Sabine Mangold-Will, *Begrenzte Freundschaft: Deutschland und die Türkei, 1918–1933*, (Moderne europäische Geschichte; 5), Göttingen: Wallstein, 2013.

6 Hasan Nezihi, *Die Gestaltung der deutsch-türkischen Handelsbeziehungen seit dem Lausanner-Friedensvertrag (1923) und die Möglichkeiten ihrer rationelleren Gestaltung in der Zukunft*, Köln: Univ.-Diss., 1937, 28.

7 Das arabische Wort *maşhar* bzw. *meşher* wurde auch im Bericht von Süreyya Gürsu verwendet. Der Osmanismus *meşher* hatte wohl nur eine kurze Umlaufzeit, in den Wörterbüchern von Redhouse und Sâmî kommt er nicht vor. Ein bekanntes Glossar (*Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu*, Istanbul: Türk Dil Kurumu, 1935) führt *sergi* als Substitut für *meşher* bzw. *exposition*. Eine Festschrift zum zehnten Jahr der Republik geht auf den Bedeutungswandel von *sergi* ein: „Saltanat devrinde, sergi denince akla yalnız Ramazan aylarında Beyazıt camisi avlusunda açılan tesbih ve baharat sergisi gelirdi. Milli sanayiini kurmağa başlıyan müstakil siyasetli Türkiye Cumhuriyeti'nde sergi mefhumu benimsenmiş ve gittikçe tekamül eden bir ihtiyaç haline getirmiştir." Das (später zur Oper umgewidmete) *Sergi Evi* in Ankara entstand 1933/34.

8 1926 besuchten 28.846 Reisende auf ausländischen Schiffen die Türkei über den Istanbuler Hafen (nach Muhlis Ethem, *Hafen von Stambul*, 44).

9 *République Turque: Chemins de Fer Anatolie-Bagdad: En Souvenir de la participation à l'Exposition Flottante de 1926*, 23 Seiten, 1 Faltplan, 64 Tafeln.

Die Republik Türkei hatte in Deutschland erstmalig im Herbst 1924 auf der Frankfurter Messe mit ihren Produkten geworben.[10] Ein Jahr später beteiligte sich der Staat auch an einer internationalen Ausstellung. Der türkische Pavillon an der Pariser *Exposition internationale des Arts décoratifs et industriels modernes* von 1925 war von einem französischen Architekten entworfen worden und lehnte sich an die Form einer osmanischen Moschee an.[11] Die Pariser Messe wurde in der Türkei als Misserfolg gewertet und hat vermutlich den Entschluss zu einer schwimmenden Ausstellung begünstigt. Die Beteiligung an internationalen Ausstellungen und Messen war aus der Sicht der Ankara-Regierung zu kostspielig und zu wenig nachhaltig. Im Jahr 1925 war die Außenhandelsbilanz der Türkei negativ.[12] Erst in den folgenden Jahren konnte das Land vorübergehend Überschüsse bzw. einigermaßen ausgeglichene Handelsbilanzen verbuchen.[13]

Von wem ging die Idee einer Schwimmenden Ausstellung aus? In der jüngeren Publizistik wird durchgehend Mustafa Kemâl als Urheber des Projekts genannt. Es erscheint aber plausibler, auf den Handelsminister Ali Cenani (1872–1934) zu verweisen. Er übernahm sein Ressort am 22. November 1924, musste aber 1928 wegen Korruptions-

10 Philipp Rühl (ed.), *Die Türkische Republik in Wirtschaft und Aufbau*, (Schriften des Frankfurter Messamts; 16), Frankfurt/M.: R. Th. Hauser & Co, [1925], 94 Seiten, 36 Abbildungen. Das Heft enthält einige Fotografien des türkischen Messestands von 1924.

11 Haluk Zelef, *A Research on the Representation of Turkish National Identity: Buildings Abroad*, Ankara: The Middle East Technical University, 2003, (PhD Diss.), 60: „1925 Paris Expo with a pavilion designed by a French architect, Maurice Fildier. According to an article in the Turkish architectural journal Mimar, the pavilion was in the manner of a mosque. It was regarded as causing harm 'to the representation of the idea of a new Turkey'. Interestingly, there is no reference to a mosque in the exhibition report, but to a secular structure i.e. Ahmed III Fountain in Istanbul. An ambiguous language was used in the description of the Turkish pavilion in that report. Amongst the other western states Turkey was the only 'eastern' country represented in the exhibition; however, this representation was considered as the 'eastern vision', however a modernized east."

12 Nach Warengruppen detaillierte Angaben in: *Deutschland und die Türkei* (=*Das neue Reich und das Ausland: Sonderhefte des Deutschen Volkswirts*, Heft 1) 20. Juli 1934.

13 Hasan Nezihi, *Handelsbeziehungen*, 63; Ömer Celal, „Die wirtschaftliche Struktur der Türkei", in: *Die moderne Türkei* (=*Europäische Revue* 12/6/1936), 463–74.

vorwürfen zurücktreten. Da er als Politiker ein unrühmliches Ende nahm, wird sein Name weitgehend mit Stillschweigen übergangen.[14]

Jedenfalls hatte die Große Nationalversammlung der Türkei (Türkiye Büyük Millet Meclisi/TBMM) in ihrer Sitzung vom 1. April 1925 beschlossen, die *Karadeniz* als Ausstellungsschiff auszurüsten, um in den Häfen Europas nationalen Kunsterzeugnisse (*ma'mûlât*) und Ernteprodukte (*mahsûlât*) zu präsentieren".[15] In der Nationalversammlung erhob sich laut Protokoll nur eine Stimme gegen das Unternehmen. Der Deputierte von Antalya, Râsih Bey,[16] konnte nicht davon überzeugt werden, dass das Schiff eine nachhaltige Auswirkung auf den Absatz des türkischen Tabaks habe. Man sei in diesem Jahr ungeachtet des hohen Prestiges dieses Produktes auf der Ernte sitzen geblieben.

Die auf 400.000 Türkische Pfund (*Türk Lirası*/TL) veranschlagten Kosten des Unternehmens wurden größtenteils von der Istanbuler Handelskammer (*İstanbul Ticaret ve Sanayi Odası*) übernommen. Für die Kammer galt ab 1925 die Pflichtmitgliedschaft, entsprechend ge-

14 „Türkiye Cumhuriyeti tarihinde Yüce Divan'a sevkedilen ikinci bakandır. 10 Mart 1928'de un ve zahire fiyatlarının yükselmesini önlemek için Ticaret Bakanlığı emrine verilen 500 bin liranın harcanmasında usulsüzlük yapıldığı gerekçesiyle Mecliste hakkında Soruşturma Komisyonu oluşturuldu. 14 Nisan 1928'de dokunulmazlığı kaldırılarak Yüce Divan'a sevkedildi. Yüce Divan, Ali Cenani'ye 14 Mayıs 1928 tarihinde 1 ay hapis ve 170 bin lirayı tazmin etme cezası verdi." (*https://tr.wikipedia.org/wiki/Ali_Cenani*).

15 Eine erste unvermittelte Verlautbarung zu dem Projekt stammt von dem Deputierten für Gümüşhane Kadirbeyoğlu Zeki Bey, dem einzigen unabhängigen Parlamentarier der 2. Legislaturperiode. Zeki erklärte am Ende einer langen Intervention zu anderen Themen: „Yalnız bu sene Ticaret Vekâletinin yapmış olduğu şeyler içinde şayanı şükran bir cihet vardır ki,onu da arz edeyim. İşittiğime nazaran Ticaret Vekâleti, memleketin mamulât ve mesnuatı dahiliyesini sabih bir sergi halinde bir vapura koyarak ve sahildeki tüccarlarımıza malumat vererek onları doğrudan doğruya Avrupa limanlarına gönderip hem teşhir etmek ve hem de tüccarlarımızı limanı olan yerlerde bulunan şehbenderlerimizi vasıtasıyle oranın tüccarlarıyle tanıştırarak Avrupa'ya tanıtmak için büyük bir teşebbütte [teşebbüste] bulunmuştur." Das Protokoll der Sitzung vom 1. April/TBMM 1:91 1.4.1341 C. 1 S.24–26) Reis: ...Madde 5: „Avrupa limanlarına giderek mamulât ve mahsulâtı milliyemizi teşhir eylemek üzere tertip olunan seyyar sergi için Karadeniz vapuru tahsisi olunmuştur. <Kabul sesleri> Ticaret Vekili Ali Cenani Bey <Gaziayıntap> „Avrupa'ya bir sergi izamı için tahsisat verdiniz (...)".

16 „Kendi hâsılatımızın bir vilâyetten diğer vilâyete naklini temin etmeden sergi vapurunun manasını anlayamadım. Belki iktisattan anlamam. Efendiler! Eğer sergi vapuru tütüncülüğü neşredecek ise dünyada tütüncülüğümüz çok yüksektir. Fakat reklam çok yüksek olduğu halde bu sene hiç satılmadı. Çoğu elimizde duruyor. Demek ki reklam işi değildir." (1:63 28.2.1962 C:1 , 389).

wichtig war ihre Rolle im türkischen Wirtschaftsleben. Das Parlament bewilligte am 28. Februar 1926 weitere 100.000 TL für die Charterung des Schiffs (*bedel-i icâr*)[17]. Die endgültigen Kosten beliefen sich auf 600.000 TL.[18]

Nach dem Beschluss der TBMM wurden die organisatorischen und technischen Maßnahmen in Angriff genommen. Unter Leitung des Istanbuler Stadtbaumeisters Asım [Kömürcüoğlu][19] Bey hatte man über drei Monate lang in einem Trockendock des Goldenen Horns an der Umgestaltung des Schiffs gearbeitet. Die *Karadeniz* erhielt im Inneren wie Äußeren einen weißen Anstrich. Das neue Gewand sollte seine Wirkung nicht verfehlen. Ein Berichterstatter fühlte sich, als das Schiff in Le Havre ankerte, auf eine „yacht de plaisance" versetzt.[20] Das Deck wurde mit seidenen Knüpfteppichen (*ipekli halılar*) überzogen, ein Gesellschaftsraum in einen „orientalischen Salon" umgestaltet. Zwei große Salons wurden zur Aufnahme von Ständen für eine Mustermesse (*nümûneler kısmı*) bzw. einer Verkaufsabteilung (*satış kısmı*) eingerichtet.

Der Schalterraum (*gişe*) der *İş Bankası* war mit einer Bogenstellung abgetrennt. Diese wurde von Spitzbogenarkaden unter „seldschukischen" Faltkapitellen[21] getragen. Die Säulen ruhten auf Geländern, die

17 Ibid., 385.

18 Gürsu Nr. 32 = 165.

19 Asım war in diesen Jahren Istanbuler Stadtbaumeister unter Ali Haydar Bey [Yuluğ] (bis 8. Juni 1924 Gouverneur-Bürgermeister von Istanbul, später von Ankara). Er wurde bekannt durch seine Neugestaltung des Bayezid-Platzes 1923/24. Zu seiner Rolle in der Denkmalpflege cf. Emre Madran, „Cumhuriyetin İlk Otuz Yılında (1920–1950) Koruma Alanının Örgütlenmesi I", in: *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi* 16.1–2 (1996), 59–97, 64, Anm. 10.

20 *Le Figaro* (12. Juli 1926).

21 Nach der (undeutlichen) Fotografie bei Süreyya Gürsu Nr. 2 = 22. Vgl. den Portikus des *Türk Ocağı* bzw. des *Etnografya Müzesi* von Arif Hikmet Koyunoğlu von 1926. Das „kristalline Kapitell" (*Türk Başlığı*) hat als eine Art Leitfossil der neo-osmanischen Bauordnung programmatischen Wert. Zu seiner Behandlung von den *Uṣūl-i mi'mārī-i 'uṭmānī/L'architecture ottomane/Die ottomanische Baukunst*, Constantinople: s.n., 1873 bis zu Celâl Esad [Arseven]s *Türk Sanatı* (Istanbul: Akşam Matbaası, 1928) cf. Sibel Bozdoğan, „Turkish Architecture between Ottomanism and Modernism 1873–1931", in: Anna Frangoudaki (ed.), *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe*, (Library of European Studies; 1; Social and History Studies on Greece and Turkey), London: Tauris, 2007, 113–31 sowie ead. & Esra Akçan, *Turkey: Modern Architecture in History*, London: Reaktion Books, 2012 mit dem Abschnitt „The Complex Legacy of Ottoman Revivalism", 21–6.

aus stilverwandten Flechtmustern gebildet waren.[22] Diese temporäre Innenarchitektur (wenn man so sagen darf) ist ein interessantes Zeugnis für die letzte Phase des spätosmanischen Historismus, der mit Mimâr Kemâleddîns plötzlichem Tod im Juli 1927 zu Ende ging.[23]

Die kunstgewerblichen Exponate der Verkaufsabteilung (*satış kısmı*) unterschieden sich, soweit man von den Photographien aus beurteilen kann, nur wenig von denen einer Basarstraße für eine touristische Klientel.[24]

Die Musterausstellung (*nümûne sergisi*) präsentierte Getreide und Trockenfrüchte in Säcken bzw. großen Glasgefäßen. Baumwoll-Proben waren offen aufgeschüttet.[25] Sie sollte die Prüfung dieser klassischer türkischer Exportgüter ermöglichen und den Rahmen für den Abschluss von Kaufverträgen bilden. Auch für die Vertretung der Monopolverwaltung (*İnhisar İdaresi*) wurde kein Aufwand gescheut, nachdem erst Anfang 1925 die jahrzehntealte Tabakregie für das das wichtigste Ausfuhrprodukt des Landes aufgehoben worden war.[26] Die Fliesen- und Gefäß-Keramik aus Kütahya war durch einen eigenen Stand, der dem der *İş Bankası* ähnelte, vertreten.[27]

---

22 Gürsu Nr. 1 (Temmuz 1935) = 20.

23 Kemâleddîns Hauptwerk, der *Dördüncü Vakıf Han* in Sirkeci, wurde 1926 vollendet, die Bauten von Arif Hikmet Koyunoğlu in Ankara noch später.

24 *Cumhuriyet* (20. Mai 1925). Der Schriftsteller Ruşen Eşref hat den Verfall des traditionellen Basarhandels kurz vor der hier behandelten Zeit mit bitteren Worten beschrieben, cf. Ruşen Eşre Ünaydın, *Ruşen Eşref Ünaydın'dan Seçmeler*, Necat Birinci (ed.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982, 155–9 (wohl übernommen aus *Ayrılıklar*, 1334–1336, Istanbul 1923).

25 Foto bei Süreyya Gürsu Nr. 5 = 28.

26 Mitte der 1920er Jahre erzeugte das Land etwa 28–29 Mio. kg Tabak, davon gingen 23–24 Mio. kg in den Exporthandel (E.B. Philips, *Der Türkische Tabak: Kultur, Einkauf und Manipulation*, München: Bruckmann, 1926, Tabelle nach Seite 22). Der Verfasser hat sein Werk im Herbst 1925 abgeschlossen. Ein zeitnaher Artikel zum Thema erschien in der in Anm. 2 zitierten Schrift der Türkisch-Deutschen Handelskammer Frankfurt von 1925 (Tekin Alp: „Türkischer Tabak", 55–60).

27 Photographie bei Süreyya Gürsu Nr. 12 = 59. In Kütahya wurden zwischen 1923 und 1930 nicht weniger als sieben Fayence-Werkstätten eröffnet (Mustafa Kızıl, *Cumhuriyet Dönemi Kütahya Çinisinde Görülen Uygulama Teknikleri ve Yenilikler*, Afyon: Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans tezi, 2010, (*https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi*). Der Architekt Karl Klinghardt, einer der besten deutschen Landeskenner der Epoche, illustrierte sein 1924 gedrucktes Buch mit drei Fotografien aus den Fayencewerkstätten der Stadt, ohne allerdings im Text darauf

In der Zeit zwischen der Beschlussfassung in der Nationalversammlung und dem Auslaufen des Schiffes wurden Richtlinien für die Propagandareise vorbereitet, bei denen die Istanbuler Handelskammer als Hauptveranstalterin die Feder führte.[28] Das farbige Titelbild (Abb. 2) der Broschüre (*talimatname*) zeigt den Händlergott Merkur in antiker Nacktheit der *Karadeniz* vorauseilend. Das Schiff, dessen Rumpf auf dem Bild noch die ursprüngliche schwarze Farbe aufweist, durchpflügt das Meer in einer S-Kurve. Im Hintergrund setzt sich die Silhouette Istanbuls mit Kuppeln und Minaretten von dem türkischen Flaggentuch ab. Derselbe Merkur fand sich auch auf den Menu-Karten und diente auch sonst als ‚Logo' des Unternehmens.



Abb. 2: Umschlag des Regelwerks (1926 senesi Mayısın nihayetinde Avrupanın 21 büyük şehrine uğramak üzere Istanbul'dan hareket edecek olan seyyar sergi […], vgl. Anm. 28.) Exemplar der Atatürk Üniversitesi Erzurum

Die Broschüre wurde wohl einige Wochen vor dem Auslaufen des Schiffes gedruckt und verteilt, denn es heißt, dass ein exaktes Abfahrtsdatum erst gegen Ende Mai in der Presse bekanntgegeben werde. Sie enthält eine Liste der ursprünglich vorgesehenen 21 Stationen mit der Angabe

einzugehen (Karl Klinghardt, Angora – Konstantinopel: Ringende Gewalten, Frankfurt: Societäts-Druckerei, 1924, Tafel nach Seite 104).

28 *1926 Senesi Mayısın Nihayetinde Avrupanın 21 Büyük Şehrine Uğramak Üzere İstanbul'dan Hareket Edecek Olan Seyyar Sergi Ta'limat ve Programı*, [Istanbul:] Hilal Matba'ası, [1926], 19 [20] Seiten.

der Aufenthaltsdauer in Tagen. Als Gesamtdauer waren volle drei Monate vorgesehen. Offensichtlich hatte man kurz vor dem Auslaufen sieben Städte (Liverpool, die Adria-Häfen Venedig und Triest sowie die vier Schwarzmeer-Stationen Batumi, Odessa, Konstanza und Varna) vom Reiseplan gestrichen. Wohl gleichzeitig entstand ein Plakat mit der ursprünglichen Reiseroute. Das in diesen Dokumenten nicht aufgeführte Bône in Algerien wurde nur als Kohlestation angelaufen.[29]



Abb.3: Plakat mit Ankündigung der baldigen Abreise (Ende Mai) und vorläufiger Reiseroute (http://www.isteataturk.com/haber/147/karadeniz-vapurunda-ogle-yemeginde-mudanya-13061926)

Der Reiseplan bzw. die verwirklichte Reise stellt sich in Tabellenform wie folgt dar.

29 Celâl Esads Buch enthält eine höchst lesenswerte Beschreibung von dem Aufenthalt in der algerisch-französischen Hafenstadt, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann.

Orte mit durchgestrichenen Namen wurden auf der endgültigen Route nicht mehr angelaufen [in Klammern wichtige Vorgänge im Landesinnern der Türkei]	**Datum**	**Aufenthalt in Tagen**
Istanbul Abfahrt	12.06.1926/1. Zilhicce 1344	
Mustafa Kemâl ließ sich am 13. Juni 1926 von Mudanya auf die schwimmende Ausstellung übersetzen und blieb bis Bandırma an Bord.[30] Als Ölgemälde und Büste begleitete sein Abbild die Reisegesellschaft auf der gesamten Reise.[31]		
[Aufdeckung der Verschwörung von İzmir]	15.06.	
Annabah [Bône]	17.06.	
Barselon [Barcelona]	20.06.	2
[Neues Strafrecht tritt in Kraft]	01.07.	
~~Liverpol [Liverpool]~~		
Havr [Le Havre]	02.07.	3
Londra [London]	04.07.	4
[Vollstreckung von 14 Todesurteilen in İzmir]	14.07.	
Hamburg	**16.07.**	**4**
Istokholm [Stockholm]	21.07.	3
Helsingfors [Helsinki]	25.07.	2
Leningrad	29.07.	2
Danzig [Jungtürkenprozess in Ankara]	01.08.	2
Gydnia [Gndingen]	03.08.	
Kopenhag [Kopenhagen]	05.08.	2
Amsterdam	11.08.	2
Anvers [Antwerpen]	10.08.	2
Marsilya [Marseille]	21.08	2
Cenua [Genua]	24.08	3

30 Cf. die Fotos in *Akşam* vom 14. Juni 1926 Nr. 2756 (TUSF).

31 Gürsu, 28: „En ziyade göze çarpan bir yerde geniş ve süslü bu çerçeve içerisinde Atatürkün yağlı boya resmi bulunur." Der Maler des Bildes war der damals schon gut bekannte İbrahim Çallı (1882–1960). Der Korrespondent der *Nordischen Volkszeitung* schloss seinen Bericht vom 17. Juli 1926 mit dem Satz: „Von Interesse und deshalb erwähnt sei, dass in fast jedem Raum dieses türkischen Schiffes [...] ein großes Bild des energischen Schöpfers und Reformators der modernen Türkei, Kemal Pascha, sich befindet."

Napoli [Neapel]	27.08.	2
~~Venedik [Venedig]~~		2
~~Trieste [Triest]~~		3
~~Batum [Batumi]~~		2
~~Odessa~~		3
~~Küstence [Konstanza]~~		2
~~Varna~~		2
Istanbul Ankunft	05.09.	
Reisetage insgesamt		**54**

Die Herausgeber der Broschüre behandeln detailliert technische, juristische und administrative Einzelheiten. An der schwimmenden Ausstellung konnten, persönlich oder mittels Bevollmächtigter, sämtliche Eigentümer von Fabriken und Manufakturen (*fabrika ve i'malâthâne sâhibleri*), Kaufleute, Landwirte und Gewerbetreibende teilnehmen, um „unsere einheimischen Produkte" (*milli mahsûlâtımız*) in Europa zu verkaufen bzw. um mit ihnen [den Europäern, auf diese Weise] in nähere Handelsbeziehungen einzutreten. Eine ganze Reihe von Absätzen befasst sich mit dem Transport, Kommissionsfragen, der Lagerung und Versicherung der Produkte (Nr. 5–8, Absatz 9 fehlt). Die Absätze 10) und 11) regeln die Aufteilung der Ausstellung und die Abwicklung der Verkäufe.

Einheimische Waren, die sich aus den Gruppen Agrarerzeugnisse, Fertigwaren und kunsthandwerkliche Produkte (*mahsûlât, ma'mûlât ve masnû'ât*) zusammensetzen, sollten in kleinen, feinen Schachteln und Paketen mit Herkunftsangaben und „nationalen Etiketten" (*milli etiketler*) angeboten werden. Beispielhaft nennt die Broschüre Feigen, getrocknete und frische Trauben, Trockenfrüchte, kandierte Früchte (*şekerleme*) und andere Süßwaren, Konserven, Zigaretten, Tabak, seidene Stoffe und [von Damen angefertigte] Handarbeiten (*elişleri*). Dass Feigen und Rosinen an erster Stelle genannt werden, liegt nahe. Ihr Warenwert übertraf damals die der meisten Ausfuhrprodukte der Türkei.[32] Bei dieser Zusammenstellung fällt auf, dass Knüpfteppiche und Kelims, die in

32 Für eine neuere Übersicht zum Import und Export der Türkei auch in den 1920er Jahren cf. Meral Avcı, *Die türkisch-deutschen Wirtschaftsbeziehungen in den Jahren 1923 bis 1945 unter besonderer Beachtung der politischen Entwicklungen*, Aachen: TU Diss., 2014, v.a. 72–82.

größerer Zahl mitgeführt wurden, fehlen. Auch die bei späteren Messen im Ausland immer vertretenen wichtigen Mineralien (Schmirgel, Chrom) und Kohle werden nicht beispielhaft genannt.

Zur Unterbringung wird u.a. festgelegt, dass Kaufleuten, die sich mit Waren im Wert von 3.000 Lira beteiligen, in der „Kabine" (*kamara*) ein Bett zur Verfügung gestellt werde, wer sich mit Waren im Wert von mindestens 1.000 TL beteiligte, erhielt einen Rabatt von zwanzig Prozent auf die Reisekosten. Elegante, reich ausgestattete (*müzeyyen*) Kataloge (*rehber*) in mehreren Sprachen seien zu erstellen und in den Häfen zu verteilen. Absatz 17) sah vor, dass sich auf dem Schiff der europäischen Sprachen mächtige Dolmetscher und Führer befinden (*Avrupa lisanlarına vakıf tercümanlar ve rehblerler*) werden, um den Kaufleuten bei Erläuterungen für die Besucher zur Seite zu stehen.

Nach einem Absatz zum Thema Zoll (19, *gümrük*) heißt es sehr knapp unter der Überschrift „Orchester" (*orkestro*): „Auf dem Schiff befinden sich das Orchester des Präsidenten der Republik, ein Buffet und ein Kino. Die Kaufleute können, wenn sie das wünschen, Filme drehen lassen, um für ihre Produkte zu werben. Sie mögen sich für diese Filme an die Kommission wenden." Das mitreisenden Symphonie-Orchester des Präsidenten der Republik (*Riyaset-i Cumhur* [*Musiki Heyeti*] *Filarmoni Orkestrası*) leistete nach Süreyya Gürsus Bericht einen wesentlichen Anteil, um eine freundschaftliche Atmosphäre unter den Reisenden herzustellen.[33] Das Orchester war allerdings nicht in erster Linie zur Unterhaltung der Reisenden eingeladen worden, sondern um in den europäischen Häfen die Aufmerksamkeit auf das Schiff und sein Ursprungsland zu lenken. So trat Osman Zeki Bey (1880–1956)[34], der

33 Nr. 32 = 145: „Bilhassa orkestra zabitalarının gemi nizamlarına olan riayetleri <uyma> memnuniyeti mucib olmuş bir derecedir." Nachdem das Schiff nach einer stürmischen Durchquerung des Golfs von Biskaya am 29. Juni im Ärmelkanal in ruhigere Fahrwasser gelangt war, tanzte man nach dem Abendessen bis 1 Uhr nach Mitternacht. Süreyya Gürsu kommt in seinem Bericht ins Schwärmen: „Aufs Meer zu blicken, der Musik zu lauschen, ohne Zweifel, verzaubert Menschen noch eindrücklicher – Meer, Musik und Frauen erweisen sich als die drei schönsten Elemente der Welt. Es ist für uns das größte Glück diese drei Bilder zusammen zu betrachten."

34 Osman Zeki [Üngör] hatte unter ganz anderen Vorzeichen Ende 1917/Anfang 1918 eine Orchestertournee in den Hauptstädten der verbündeten Staaten (Wien, Berlin, Dresden, München, Budapest und Sofia) unternommen. Über das Berliner Konzert

Orchesterchef mit seinen 46 Instrumentalisten in Amsterdams Vondel-Park auf, in Hamburg, wie noch auszuführen, auf dem Rathausmarkt. In allen Häfen wurden die türkische Nationalhymne und die der Gastländer gespielt.

Unter „Empfänge und Protokollarisches" (*ziyafetler ve merasim*) wird auch auf die Kleiderordnung bei den vorgesehenen Empfängen hingewiesen: „Sie [die Reisenden] sind verpflichtet die erforderlichen Anzüge und Hüte zu tragen." Es folgte eine ausführliche Aufstellung der in Frage kommenden Exponate nach Warengruppen:

Exponate im *ta'lîmât-nâme*:	
	Teil 1: Rohstoffe
1	Mineralien
2	Hölzer
3	Baumwolle, Angora-Wolle (*tiftik*), Seide
4	Tierische Produkte wie Eier, Fische, Kaviar
5	Pflanzliche Produkte wie, Obst, Konservengemüse, Reis
6	Heildrogen, Gewürze, Farbstoffe
	Teil 2:
7	Bergbauprodukte, Gold, Silber, Edelsteine, Juwelierartikel, Waren aus Eisen, Stahl, Messing und Kupfer
8	Werkzeuge, Fahrzeuge, Elektrowaren, Sattlerei
9	Steine, Keramik, Glaswaren
10	Holzwaren
11	Lederwaren, Schuhe, [erneut!] Sattlerei und ähnliches
12	Textilien, Teppiche usw.
13	Kleidung
14	Papiere
15	Ess- und Trinkwaren
16	Eisen, Kerzen usw.
17	Tabak, Wasserpfeifentabak (*tönbeki*), Zigaretten
18	Alle Arten von Baumaterialien
19	Krankenhausbedarf
20	Kunstwerke, Zeichnungen, Gemälde, Architektur, Kalligraphie, Keramik[35]

vom 5. Januar 1918 brachte die *Vossische Zeitung* einen kleinen Bericht. Bekannt wurde er später durch seine Vertonung der türkischen Nationalhymne (*İstiklâl Marşı*).

35 Nach einem Archivdokument wurden auch 87 Bücher mitgeführt. Cf. den Katalog des Osmanischen Archivs: Fon Kodu :180.9.0.0 Yer No: 52.262.10. „Karadeniz vapurunda-

21	Musikalische Werke und Noten
22	Kunstwerke, Erfindungen, Spielzeug

Zwischen dem Antrag des Handelsministers vom 1. April 1925 und der glücklichen Rückkehr der *Karadeniz* am 5. September 1926 vollzogen sich die dramatischsten kulturellen Umbrüche der jüngeren türkischen Geschichte. In den Jahren 1925 und 1926 wurden einschneidende Revolutionsgesetze verabschiedet. Es genügt auf die Schließung der Derwischerien, die neue Kleiderordnung und die Übernahme des schweizerischen Zivilrechts hinzuweisen. Die innenpolitische Lage des Landes war äußerst gespannt. Ein Anschlag auf das Leben Mustafa Kemâls wurde aufgedeckt, als sich das Schiff am 17. Juni 1926 der afrikanischen Küste näherte. Einen Tag vor seiner Ankunft in Hamburg, am 14. Juli, wurden in Izmir an dreizehn Personen Todesurteile vollstreckt. Keiner der im Folgenden verwendeten Reiseberichte geht aber mit nur einem Wort auf diese Vorkommnisse ein.

Sowohl die türkische als auch die europäische Presse nahmen an der Mission der *Karadeniz* regen Anteil. Schon Monate vor dem mehrfach verzögerten Auslaufen widmeten sich die Istanbuler Blätter dem Unternehmen. Für *Vakıt* berichtete Vâlâ Nûreddîn [Vâ-Nû] (1901–1967)[36], für den *Akşam* Necmeddîn Sâdık [Sadak] (1890–1953).[37] Yûnus Nâdi [Abalıoğlu] (1879–1945), der Chefredakteur von *Cumhuriyet*, nahm an der Reise nicht teil, verteidigte aber die *Karadeniz*-Mission gegen ihre Kritiker.[38]

Das Schiff verabschiedete sich am 11. Juni mit einem Ball, zu dem 250 Gäste geladen wurden. *Vakıt* übernahm am folgenden Tag aus dem Satireblatt *Akbaba* eine Karikatur (Abb. 4) des von einer Schnecke gezogenen Schiffs, auf dessen Schornstein ein Storch brütet. Es liegt

ki seyyar sergi için 87 adet kitabın, Ticaret Odasındaki sergi komisyonuna teslim edildiği".

36 Vâ-Nû diente darüber hinaus als Russisch-Dolmetscher.

37 Necmeddîn Sâdık nahm nicht an der Reise teil. Am 8. Juni 1926 in Nr. 2750 brachte *Akşam* einen großen Bericht mit einem Foto der vor Kadıköy liegenden Karadeniz verbunden mit dem Hinweis, dass das Schiff von der Istanbuler Bevölkerung besichtigt werden konnte.

38 *Cumhuriyet* Nr. 744 (3. Juni 1926), einspaltig.

noch vor Anker, während ein Musikant in eine große Tuba bläst. Darüber steht der Satz „Jetzt ist die Abfahrt amtlich bestätigt."

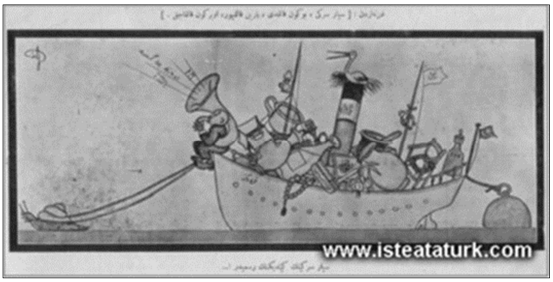


Abb.4: http://www.isteataturk.com/haber/147/karadeniz-vapurunda-ogle-yemeginde-mudanya-13061926

Solange die Archive keine Passagierlisten der *Karadeniz* preisgeben, lassen sich nur unvollständige Angaben über die Reiseteilnehmer machen. Offensichtlich war das Schiff ausgebucht. Die Bilddokumente der Zeitschrift *Deniz* zeigen nach den Offizieren der Besatzung (Seiten 11, 18) ein im Hafen von Barcelona aufgenommenes, nicht ganz vollständiges Gruppenporträt der „Beamten" (*memurlarından bir kısmı*). Es gibt 13 Damen und 31 Herren wieder, ein zweites, auf Deck entstandenes Bild, neun Damen und 33 Herren. Eine Aufnahme des Orchesters erfasst 43 um den Kapitän gescharte Instrumentalisten (Seite 27). Trotz der Mitte der 1920er Jahre durchaus wichtigen Rolle von Nicht-Muslimen im Istanbuler Wirtschaftsleben wird in den Quellen kein einziger Vertreter der Armenier, Juden oder Griechen genannt.

Nur spekulieren lässt sich über die Hintergründe bei der Zusammenstellung der von Süreyya Gürsu *memurlar* genannten „Amtspersonen". Der Leiter des Unternehmens war der Generaldirektor des Istanbuler Hafens Raûfî Man[y]asî [Manas] Bey. Raûfî hatte in Paris studiert und stand mit dem Dichter-Diplomaten Yahya Kemâl [Beyatlı] (1884–1958) in Verbindung. Bei dem Besuch von Gdingen begegnete er ihm als türkischem Gesandten in Polen wieder.[39] Für das Protokoll war eine Dame namens Samia Nedîm zuständig. Die Nationalversammlung

39 Raûfî Manyâsî, „Birkaç Hâtıra", in: *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası* 1 (1959), 104–10.

war durch zwei Deputierte vertreten: Die erste weibliche Parlamentarierin Emine Mebrûre [Gönenç] (1900–1981) und ihr Kollege Hacı Ahmed Remzi [Güres] (1893–1983). Mebrûre Hanım war zugleich Beauftragte des Bildungsministeriums.[40] Unter den Reiseteilnehmern findet man einen Abteilungsleiter des Handelsministeriums (*Ticaret Vekâleti Hariciye Şubesi Müdürü*), den Generalsekretär bzw. „Postdirektor" Seyfeddîn Kenân,[41] einen Landwirtschaftsfachmann namens Zihni Bey und den „Verwaltungsdirektor" Mahmud Celâl. Der pensionierte General Pertev [Demirhan] (1871–1964) reiste als Vertreter der „Gesellschaften für Geschichte und Geographie" (*Tarih ve Coğrafya Encümenleri Reisliği*). Seine mitreisende Tochter Nevin war damals die jüngste, am Ende die wohl die älteste überlebende Reiseteilnehmerin. Noch im Jahr 2011 wurde sie für eine Fernsehdokumentation aufgesucht.[42] Die Versicherungswirtschaft war durch Refi [Bayar] (1904–1940), einen Sohn des späteren Staatsmanns und damaligen Direktors der *İş Bankası* Mahmûd Celâleddîn [Bayar] (1883–1996), vertreten. Weniger bekannt ist der Rechtsvertreter der Monopolverwaltung, ein Jurist namens Halil Hilmi (1879–). In einem ‚Who-is-who' der Epoche[43] erscheint er als *Hazine Hukuku Müşaviri*. Eine Quelle bemerkt kritisch, dass er (auf Staatskosten) mit Gattin und Kindern reiste.

Die kleine Gruppe der Künstler und Intellektuellen verdient besondere Aufmerksamkeit. Die herausragende Persönlichkeit war der schon mehrfach genannte Celâl Esad, der seit 1920 als Professor an der Istanbuler Kunsthochschule wirkte. Er war der geborene Vermittler

40 Refik Akdoğan ergänzte Süreyya Gürsus Bericht um Faksimiles von Mebrûre Hanıms Reisepass mit gestempelten Seiten auf 13–6. Mebrûre Hanım arbeitete seit 1923 als Mathematiklehrerin am *İstanbul Kız Lisesi*. Zu ihrem 40. Dienstjubiläum am 13. Mai 1963 interviewte sie ihr Sohn, der bekannte Journalist Mete Akyol (cf. *http://www.meteakyol.com/*).

41 Eine Fotografie bei Gürsu (106) zeigt ihn beim Abstempeln von Post.

42 In van Hasselt, „De fezzen die er niet waren": „Nevin Demirhan Pertev was nog maar 16 jaar toen ze mee mocht op de reis, met haar vader, een generaal in het Turkse leger die in Duitsland had gestudeerd. Ze herinnert zich hoe de Turkse president aan boord kwam in Mudanya om het gezelschap persoonlijk een goede reis te wensen. Ze wilde zijn hand kussen, maar hij wimpelde het gebaar af. In plaats daarvan gaf hij haar een aai over het sluierloze hoofd en zei dat ze vooral haar studie moest afmaken."

43 Mehmed Zeki [Pakalın], *Türkiye Teracim-i Ahval Ansiklopedisi*, vol. 2, Istanbul: s.n., 1929, 371f.

sämtlicher Sparten und Genres türkischer Kunst und Kultur im Ausland. Schon bei der Weltausstellung von St. Louis (1904) wurde eine Serie seiner Zeichnungen aus einem türkischen Wohnquartier gezeigt, von denen sich eine in seinem Buch *Türk Sanatı* (Istanbul 1928) wiederfindet. Während des Weltkriegs hatte er eine Tournee der Osmanischen Hofmusik in die Hauptstädte der Verbündeten begleitet, in Wien und Berlin eine Ausstellung zeitgenössischer türkischer Maler organisiert. Man darf annehmen, dass Celâl Esad freie Hand bekam, um ihm nahestehende Personen einzuladen. Das gilt wohl sicher für seinen engen Freund Salah Cimcoz (1875–1947), mit dem er vor dem Krieg die Satirezeitschrift *Kalem* herausgegeben hatte und der in der frühen Republik Chef der Kunstabteilung der Volkspartei war.[44] Zum Umkreis der Partei zählte auch Atâ Efendi, der letzte bekannte Scheich des Özbekler Tekkesi in Üsküdar, das während der Besatzung Istanbuls eine wichtige Funktion als Mittler zwischen Istanbul und dem anatolischen Widerstand spielte. Atâ soll, als die Reisegesellschaft von Le Havre aus einen Abstecher nach Paris unternahm, von der Spitze des Eiffelturms den *Ezan* rezitiert haben.[45] Genannt werden muss auch die Künstlerin Nermin Farûkî (1904–1991), die als erste türkische Bildhauerin gilt (ihr Vater Mısırlı Ahmed war ein bekannter Parfum-Produzent; ob er auch auf dem Schiff war, konnte nicht ermittelt werden).[46]

Gâlib Bahtiyar [Göker] (1881–1945), der nationalistische Poet Kemâleddîn [Kamu] (1901–1948) und der schon genannte Vâlâ Nûreddîn reisten als offizielle Pressevertreter. Gâlib Bahtiyar gehörte zum inneren Kern der Delegation. Von Hause aus Jurist wurde er nach einer Anzahl von Ämtern in der Schulverwaltung Pressedirektor und später Chef der Handelskammer Istanbul.[47]

---

44 Als Vater von Emel Hanım wurde er Schwiegervater des späteren türkischen Staatspräsidenten Korutürk.

45 Nach dem oben genannten NTV-Dokumentarfilm.

46 Zu ihrem in der Literatur erwähnten Studienaufenthalt an der Berliner Kunstakademie kann ich nichts beitragen.

47 Er hatte sich u.a. als Übersetzer von Goethes Faust betätigt. Sein Text erschien 1926 als Beilage zum Wochen-Magazin *Hayat* (Özege 5421, cf. am Ende des Inhaltsverzeichnisses des 1. Bandes „Her nüshada ayrıca <Faust> ilâve olarak takdim edilmişdir", die er im ersten Heft einleitete: „Faust hakkında bir iki söz" (in: *Hayat* 2 (Kanunievvel 1926), cilt I, sayı 1, 18f.). Gâlib Bahtiyâr hat also das Verdienst, die erste

Zu den Sprachmittlerinnen aus dem Kreis der Absolventinnen des Amerikan Kolej (American College for Girls/ACG) gehörte Seniha Hanım [Yazıcıoğlu] (1903–1999). Sie war die einzige Türkin, die im Jahr 1925 das ACG abgeschlossen hatte. Ihr Vater İsmail Fuâd, ein Beamter unter Abdülhamîd II., führte den bezeichnenden Beinamen *Alafranga*. Auf dem Schiff verlobte sie sich mit „Bal" Mahmûd [Baler], dem Sprössling einer bekannten osmanischen Familie (sein Vater war als *Başmaybeynci* ein leitender Hofbediensteter unter Sultan Abdülazîz).[48]

Unter den Vertretern des Wirtschaftslebens sind zwei prominente Figuren zu nennen. Der Inhaber der gleichnamige Zuckerbäckerei Alî Muhieddîn Hacı Bekir[49] und der Pharmazeut „Eczacı" Edhem Pertev (1873–1927). Während Hacı Bekir für ein traditionelles Gewerbe stand, gilt der aus dem bulgarischen Tirnovo stammende Edhem als einer der Begründer der modernen Arzneimittel-Industrie in der Türkei. Zwei weitere Namen von weniger prominenten Kaufleuten erwähnt Ali Suâd. Er hatte mit einem Teppichhändler namens Ahmed Hilmî Bey gesprochen, der etwa 200 Knüpfteppiche (*kaliçe*) aus rein türkischer Produktion mit sich führte. Außerdem nennt Ali Suâd einen Baumwoll-Kaufmann aus Antalya (Alaiyli-Zâde Mahmûd).

In Celâl Esads Buch[50], in dem übrigens nur zwei Personen, der Kapitän Lütfü und der Orchesterchef Osman Zeki namentlich vorkommen, wird das Verhältnis der Reisenden untereinander mit dem Leben einer Familie verglichen. Süreyya Gürsus letzter Artikel schildert sehr lebendig einen „Bunten Abend" (*müsâmere*), den der Verwaltungsausschuss der Ausstellung (*sergi idare heyeti*) am Ende der Reise zu Ehren der Schiffsoffiziere veranstaltete. Das dreistündige Programm bestand unter anderem aus einem Kartoffellaufwettbewerb, Sackhüpfen und einem Zigaretten-Wettrauchen. Bal Mahmûd brillierte mit einem Monolog, Atâ Efendi (im Text schon republikanisch korrekt „Bay Ata") imitierte den Orchesterchef.

Übertragung von *Faust* ins Türkische unternommen zu haben. Heute wurde sie durch die Übersetzung beider Teile des *Faust* durch Recai Bilgin und eine Übertragung der Bearbeitung von Paul Mederow durch Seniha Bedri Göknil abgelöst.

48 *Robert College Quarterly* Spring 1999. Im folgenden Jahr heiratete das Paar.

49 *http://www.hacibekir.com/tr/menu/hac%C4%B1-bekir/tarih%C3%A7e.html*.

50 Cf. oben Anm. 1.

Abgesehen davon, dass der weltläufige „Bohemien" Celâl Esâd das „Familienleben" auf der Rückfahrt nicht teilte, kann die Frage gestellt werden, welche sozialen Interaktionen zwischen den Euro-Türken *avant la lettre* und den wohl mehrheitlich konservativen Handelsmännern bestanden. Beide Gruppen nahmen, so ist zu vermuten, ihre Mahlzeiten in zwei verschiedenen Salons ein. Auf den von Süreyya Gürsu publizierten Bildern der offiziellen Essen erkennt man nur die Herren und Damen des Organisationskomitees. Vom Wasserpfeife rauchenden Bernstein-Händler (*kehribarcı*) Ali Baba bis zur Studentin mit Kurzhaarfriseur („Bubikopf") und freizügigem Hängerkleid der damaligen Charleston-Mode war jedoch das ganze Spektrum der frührepublikanischen Gesellschaft vertreten.

An dieser Stelle müssen die Stationen vor und nach Hamburg übersprungen werden, um noch Raum für den Besuch in der Hansestadt zu gewinnen. Hochrangige Vertreter der Bürgerschaft und des Reichs hatten sich am 15. Juli im Hamburger Hafen zum Empfang des Schiffes eingefunden. Bürgermeister Carl Wilhelm Petersen begrüßte die *Karadeniz* als „Sendbote eines uns altbefreundeten Volkes". Vom Auswärtigen Amt waren Freiherr Herbert von Richthofen, der vor kurzem die Leitung der Unterabteilung Orient übernommen hatte, und Konsul Paul Max Kurt Ziemke, der beste Landeskenner der Wilhelmsstraße, erschienen.[51] Ungeachtet dessen stufte das Amt die damalige Türkei als Wirtschaftspartner nicht allzu hoch ein. Ziemke schrieb noch Anfang der 1930er Jahre, die Türkei stelle keinen „besonderen wirtschaftlichen Faktor" für das Deutsche Reich dar, zumal sie auch nicht als Bezugsland für lebenswichtige Rohstoffe gelten könne.[52] Kemâleddîn Sâmî hatte ein Komitee gebildet, dem außer Herren seiner Botschaft und des Generalkonsulats Vertreter der Hamburger Kaufmannschaft" angehörten.[53] Von

51 Mangold-Will, *Begrenzte Freundschaft*, 188–91. Ziemke hatte zwischen 1924 und 1926 das Türkei-Referat inne.

52 Kurt Ziemke, *Die neue Türkei: Politische Entwicklung 1914–1929*, Stuttgart, Berlin & Leipzig: Deutsche Verlagsanstalt, 1930. Wirtschaftliche Themen werden hier nur am Rande behandelt, insbesondere wenn sie außenpolitische Konfliktstoffe boten. Sein Urteil ist aber zutreffend, wenn man an Produkte wie Getreide oder Baumwolle denkt.

53 Namen in *Hamburger Anzeiger* (1. Juli 1926).

türkischer Seite nahm u.a. der Landwirtschaftsminister Sabri [Toprak] Bey[54] (1877–1938) teil.

Optimistischer als die nicht an die Öffentlichkeit gelangten Einschätzungen des Auswärtigen Amts klang die Erklärung, die von der türkischen Botschaft der Presse übermittelt wurde:

> „Deutschland, das seine Kolonien verloren habe, brauche neue Absatzgebiete für seine Industrieerzeugnisse, wie die Türkei für ihre landwirtschaftlichen Erzeugnisse auch des deutschen Marktes bedürfe. Dank der Initiative der Türkischen Republik, die ihre Hauptaufgabe in der Förderung und Stärkung des Bauernstandes erblickt, sei die agrarische Produktion der Türkei heute bereits höher als vor dem Kriege. Die Türkei würde noch auf Jahrzehnte hinaus Agrarstaat bleiben und ihre Industrie nur so weit fördern, als sie bodenständig sei."[55]

Der türkische Botschafter gab am Abend des 16. Juli ein Essen im Hotel *Atlantik*, zu dem ausgewählte Teilnehmer der Schiffsreise geladen waren. Süreyya Gürsus Bericht widmet diesem gesellschaftlichen Höhepunkt einen längeren Abschnitt, in dem auch das delikate Thema der sittlichen Gefährdung der Reiseteilnehmer durch „Leichtfertigkeit" (*hoppalık*) im europäischen Ambiente anspricht.

> „Zunächst nahmen wir als Appetitanreger ein leichtes Bier zu uns. Dann machten wir uns an der Tafel ohne große Umstände wie bei einer Mahlzeit im Familienkreis plaudernd an die Mahlzeit. Die Tischrede von General Kemaleddin Sami hinterließ bei uns einen tiefen Eindruck. Sie war derart enthusiatisch, das ich nicht anders konnte, als ihm die Hände zu küssen.
> Er brachte in sehr flüssiger Rede den Charakter und die Fähigkeiten der Türken zum Ausdruck, [sowie] die mit der Entsendung des Schiffes nach Europa verbundene Absicht, die Bedeutung und Verantwortung, welche die Offiziere des Schiffes und das Organisationskomitee im Namen von Ehre und Wert des Türkentums übernommen hatten, insbesondere aber dass die türkischen Damen angesichts unzähliger neugieriger Blicke ihre Würde und gute Erziehung aufrechterhielten.
> Ich war für mich persönlich von diesen Ermahnungen (*nasihat*] äusserst berührt. Denn, wie immer auch, in einem europäischen Umfeld bildet sich bei einem [Reisenden aus dem Orient!] ganz unwillkürlich eine ge-

54 Mehmed Sabri hatte das Ressort zwischen 3. März 1925 und 30. Oktober 1927 inne.

55 Sie erschien fast gleichlautend nicht nur in den *Hamburger Blättern*, sondern auch in der *Deutschen Allgemeinen Zeitung* vom 16. Juli 1926.

> wisse Leichtfertigkeit heraus. Derartige Mahnworte (*ihtarı andıran diskurlar*) können ihren nützlichen Einfluss auf das Verhalten [der Reisenden] nicht verfehlen. Da reisen fast dreihundert Menschen unterschiedlichen Alters und unterschiedlichen Charakters über drei Monate durch Europa. Selbstverständlich muss man ihr Verhalten und ihre Gewohnheiten einem Programm und einer Disziplin unterwerfen. Wie man sieht, war es der hochrangige General, der als erster dieses Thema berührte."[56]
> Die deutschen Familien [Paare] ließen unsere Damen nicht allein. Sie erwiesen ihnen bei jeder Gelegenheit ihre Freundschaft und ihre herzliche Zuneigung. Was für ein schönes Bild! Inmitten der Gruppen war weder in Bezug auf Kleidung, je selbst nicht in Bezug auf die Redeweise ein störendes Element sichtbar. Wir [Türken] sind in der Lage, uns leicht an die Umgebung anzupassen. Diese Fähigkeit ist bei uns, scheint mir, stärker als bei Ausländern vorhanden."

Süreyya Gürsu schloss diesen etwas moralsauren Bericht mit einem überraschenden bildhaften Vergleich: „Unsere Herzen und Hoffnungen gingen hoch und schäumten über wie der weiße Schaum auf dem deutschen Bier."

Am folgenden Tag hatten die türkischen Reisenden Gelegenheit, den in Deutschland gebauten Passagierdampfer *Monte Sermiento* zu besichtigen, der bei seiner Indienststellung (1924) das größte Motorschiff der Welt war. Danach begaben sich die reichlich erschöpften Reisenden ins *Fährhaus* an der Alster, wohin sie der Direktor der Deutschen Levante-Gesellschaft zu einem Gabelfrühstück eingeladen hatte. Für die türkischen Gäste hielt der Deputierte von Gaziantep Remzi Güres die Tischrede und dankte bei der Gelegenheit dafür, dass die Deutsche Levante-Linie ihren Kai zur Verfügung gestellt hatte.[57]

---

56 „Türkün seciye ve kabiliyetini, serginin Avrupaya gönderilmesindeki maksadı, gemi zabitan ve tertip heyetinin Türkün şeref ve haysiyeti namına deruhte ettikleri vazifenin ehemmiyet ve mes'uliyetini, bilhassa Türk Bayanlarının binbir tecessüs nazarları karşısında vakur ve nezaketlerini muhafazasını çok selis bir ifade ile anlatmış oldular. Kendi hesabıma bu nasihattan pek mütehassis oldum. Çünkü ne de olsa, Avrupa muhitinde insanda gayri ihtiyari hafif bir hoppalık hâsıl oluyor. İhtarı andıran bu gibi diskurlar, harekât üzerinde faydalı tesirler yapmaktan hâli kalmıyor. Bir gemi üzerinde muhtelif yaşlarda ve muhtelif meşrepte bulunan üç yüze yakın insan üç ay Avrupayı dolaşacak. Elbette ki, hareketlerini, âdetlerini, bir programa ve bir disipline uydurmak icap eder. İşte bir ecnebi diyarında bu mevzua ilk olarak dokunan yüksek General olmuştur."

57 Nicht wie 70: „Enes".

Der Bericht Süreyya Gürsus von diesem Tag schließt mit den Worten:

> „Gegen Abend kehrten wir auf unser Schiff zurück. Wir trafen auf eine große Menschenmenge unter und auf Deck. Auch von der Seeseite hatten sich zahlreiche Motorboote angenähert. Diese Besuche dauerten bis spät abends an. Wir zeigten noch zahlreichen deutschen Familien die Räume unserer Ausstellung und der Mustermesse. Wieder an Deck servierten wir Tee und Kuchen. Wir erhielten ein Dankeslächeln der blondgelockten und rosenwangigen Deutschen."

Unter dem 18. Juli wird kurz auf ein zweites Rathaus-Konzert und das Echo in der Hamburger Presse eingegangen. In den letzten Sätzen zu Hamburg bricht wieder der elegisch-bewegte Ton des Autors hervor:

> „Schönes, lebhaftes Hamburg, nun verabschieden wir uns von dir. Dieses liebe Schiff, das nun nördlichen Horizonten entgegen fliegt, trennt sich wie eine Blüte, die von einer erfühlten Brust abgerissen wird. Müsste man den Eindruck den Hamburg hinterließ, zusammenfassen, wäre die große Zuneigung des Deutschtums zu den Türken festzuhalten."

Die meisten Zeitungen hielten sich nicht lange bei Fragen der deutsch-türkischen Handelsbilanz auf. Alle meldeten, dass der Besuch vom plötzlichen Tod des Konsuls der Türkei in Hannover Koopmann, eines angesehenen Seidenhändlers, der mit der extremen an diesen Tagen herrschenden Hitze in Verbindung gebracht wurde, eine tragische Note erhalten hatte.[58]

Das *Hamburger Fremdenblatt* hatte seinen Beitrag zur *Karadeniz*, wohl den längsten unter allen, unter der Überschrift „Der schwimmende Basar" gestellt:

> „Wir finden in der natürlich den Räumen angepassten Miniatur-Ausstellung sämtliche Landesprodukte angefangen vom Tabak bis zu den Erzeugnissen des türkischen Handwerks, dessen Vertreter in den Basaren Konstantinopels ihre kleinen Buden aufgeschlagen haben. Es fehlt in dieser Ausstellung nichts: die Regie-Tabakfabrikation, die Wollindustrie, Smyrna-Feigen, die Pelzindustrie, nicht zu vergessen selbstverständlich türkische Teppiche, die Meerschaum- und Bernsteinfabrikate, Seide aus Brussa [Bursa], alles ist hier zu einem bunten Farbengemisch zusam-

58 So auch die *Vossische Zeitung* (Morgen-Ausgabe Nr. 327 [16. Juli.1926]).

> mengewürfelt. Die herrlichen blauen Fayencen der Fabrik Kutahia [Kütahya], die in den letzten Jahren einen sehr bemerkenswerten Aufschwung genommen hat, sind durch prächtige Vasen und Teller vertreten. Kurz, alles das, was der Konstantinopeler Basar an Herrlichkeiten aufzuweisen hat, wird vor den Augen des Besuchers ausgebreitet. Selbst der berühmte Hatschi Bikir, der Zuckerbäcker Konstantinopels,[59] hat hier seinen Stand aufgeschlagen und verabreicht den Besuchern der Ausstellung seine Erzeugnisse."

Nur selten kommen offensichtliche Organisationsdefizite in der Hamburger Presse zur Sprache. So vermisste nur eine Zeitung „sachgemäße Führung"[60], eine andere wies auf sprachliche Vermittlungsmängel hin. Einmal wurde die „musterhafte Anordnung" der Waren gelobt,[61] ein andermal das „malerisch bunte Nebeneinander"[62].

Der Beitrag des *Fremdenblatt*s endet in einer sehr freundlichen Zusammenfassung:

> „Man kann wohl sagen, dass diese schwimmende Ausstellung, die ihre Entstehung einer Anregung des türkischen Präsidenten Kemal-Pascha verdankt, einen sehr wohl gelungenen Versuch darstellt, die türkischen Produkte außerhalb des eigenen Landes vorzuführen. Aus manchen Einzelheiten dieser Ausstellung ist auch der große Fortschritt ersichtlich, den die Türkei Kemal-Paschas in den letzten Jahren genommen hat; dies kann betont werden auch hinsichtlich des türkischen Kunstgewerbes und selbst der türkischen Kunst, denn gerade davon gibt der kleine Salon mit der Ausstellung türkischer Bildwerke ein sprechendes Zeugnis. Überhaupt bietet das Schiff einen kleinen Ausschnitt aus der modernen Türkei: die Kapelle des Präsidenten vermittelt europäische Musik, die türkischen Damen, von denen einige führende Stellungen innerhalb der Ausstellung bekleiden, tragen dazu bei, dieses Bild der modernen Türkei zu vervollständigen. K."

Das mitreisende Orchester spielte an zwei Tagen jeweils eine Stunde auf dem Rathausmarkt. Das Repertoire umfasste das Deutschland-Lied, „Es braust ein Ruf wie Donnerhall" und Brahms „Ungarische Tänze".[63] Am

59 Die Traditionsfirma von Ali Muhieddin Haci Bekir erinnert noch auf ihrer modernen Webseite an die Teilnahme an der Karadeniz-Mission (*https://www.hacibekir.com/tr*).

60 *Hamburgischer Korrespondent* (15. Juli 1926).

61 18. Juli 1926.

62 *Hamburger Anzeiger* (15. Juli 1926).

63 *Hamburger 8 Uhr Abendblatt* (17. Juli 1926).

letzten Abend lud die *Karadeniz*-Besatzung zu einem nächtlichen Bordfest ein, bei dem sich der Korrespondent des *Hamburger Echos* „in die Gewässer des Bosporus versetzt" fühlte. Die warme Nacht und ein leuchtender Halbmond hätten dazu beigetragen, auch wenn er die zwischendurch abgespielte „Wacht am Rhein" „weder am Bosporus noch an der Elbe" passend fand."[64]

Der freundliche Bericht des *Fremdenblattes* wurde durch einen Anhang ergänzt, den eingeweihte Leser mit den deutsch-türkischen Wirtschaftsbeziehungen in Verbindung bringen konnten. Hier muss der Hinweis genügen, dass zu diesem Zeitpunkt die 1925 abgeschlossenen Verträge der Flugzeugwerke Junkers mit der Türkischen Firma Tomtaş (*Tayyare ve Motor Türk Anonim Şirketi*) zwar zur Eröffnung der Flugzeugwerke Kayseri im Oktober 1926 führten, aber schon 1928 aufgelöst wurden.[65]

> „Das Junkers-Großflugzeug, das am Mittwoch mit den Mitgliedern der türkischen Botschaft im Hamburger Flughafen eintraf, stieg heute Vormittag zu einem Begrüßungsfluge des in der Nacht im Hamburger Hafen eingetroffenen türkischen Messeschiffes Kara Deniz auf. Der am Amerika-Kai liegende Dampfer, auf dessen Deck die türkischen Vertreter versammelt waren, wurde in Schleifen von kaum fünfzig Metern mehrmals umflogen und als Begrüßung die türkische Flagge abgeworfen. Darauf flog die Junkers zum Flughafen zurück und wird im Laufe des Tages nach Dessau zurückfliegen."

Die Schwimmende Ausstellung sollte den Absatz türkischer Agrarprodukte in Europa fördern. Dabei stand der unmittelbare Kontakt zwischen türkischen Kaufleuten und europäischen Abnehmern im Vordergrund. Der Spielraum europäischer und „levantinischer" Kommissionäre sollte in einer nationalistisch geprägten Außenwirtschaft zumindest enger werden.

---

64 *Deutsche Allgemeine Zeitung* (17. Juli 1926).

65 E.E. Braatz, „Junkers Flugzeugwerke A.G. in Anatolia, 1925–1926: An Aspect of German-Turkish Economic Relations I", in: *Tradition* 19 (1974), 28–41 und id., „Junkers Flugzeugwerke A.G. in Anatolia, 1925–1926: An Aspect of German-Turkish Economic Relations II", in: *Tradition* 20 (1975), 24–39, Teil II: 30, n. 27: Memorandum Konsul Ziemkes über ein Treffen mit Junkers; 33: Kemâleddîn Sâmîs Unterhandlungen mit Richthofen (Juni 1926).

Ohne Kenntnis einer Evaluierung der Exportoffensive durch die Handelskammer bzw. die Fachministerien lässt sich nur vermuten, wie man in Ankara, Istanbul oder Izmir das Ergebnis der langen Werbereise einschätzte. Der hier vielfach zitierte Süreyya Gürsu zog unter der Überschrift „War die Ausstellung ein Erfolg?" seine persönliche Bilanz:

> „Vor allen Dingen waren die schönen Eindrücke und Erinnerungen, die unsere Reise in den Städten Europas, insbesondere in den an der Ostsee liegenden nordischen Ländern hinterließen, unfassbar weit und tief. Die türkische Fahne flatterte in diesen fernen Ländern, wo sie bisher noch nie zu sehen war, erfolgreich und ehrenvoll im Wind. Sympathische Menschen auf einem sauberen Schiff sahen, wo immer sie hinfuhren, eine begeisternde Zukunft. Die Europäer, die zum Teil von tausend grundlosen Anschauungen über das Türkentum erfüllt waren, begegneten Menschen, die vor allem ihnen ähnelten und die wie sie sprachen. Sie fanden eine erhabene Existenz in einem sauberen Schiff, das ihr schlechtes Bewusstsein rasch verschwinden ließ.
> Man kann sagen, dass der Reklame-Charakter [„Sachverhalt der Bekanntmachung" (*tanınma keyfiyeti*)] stärker ausgeprägt war als die kommerziellen und ökonomischen Interessen, die das Ausstellungsschiff [eigentlich] vertrat, dass man [dem Schiff] selbst in den entferntesten Ecken des Nordens als ein Beispiel für die erfolgreichen Auswirkungen der türkischen Revolution begegnete, dass das Schiff insgesamt, seine Ausstattung und seine auserwählten Persönlichkeiten das Türkentum in seiner ganzen Vitalität erfolgreich repräsentierte."

Nach diesen etwas schwerflüssigen Sätzen, in denen die Ideologie des Hochkemalismus auf die Mitte der 1920er Jahre zurück projiziert scheint, kommt er noch einmal auf den erwarteten wirtschaftlichen Ertrag zurück:

> „Aus diesen Gründen ist es nicht richtig, das von der Ausstellung erzielte nationale Interesse mit materiellen Maßstäben zu messen. Vor allem wurde vor sämtlichen Nationen Europas die Rundreise konkret und bewegt mit Ernst und Würde durchgeführt, mit größtmöglichem Eifer die nationale Kultur, der nationale Aufbau und die nationale Existenz bekannt gemacht."

Süreyya Gürsus Betonung bei der Verteidigung der *Karadeniz*-Mission liegt bei der kulturellen Außendarstellung nicht bei der ursprünglichen Exportoffensive. Er entschuldigt implizit eingestandene geringe Handelsergebnisse mit den kurzen Liegezeiten in den Häfen. Als positive Aus-

wirkung nennt er Fortschritte, die bei der Standardisierung der Waren erzielt wurden. Man wird ihm Recht geben, wenn er (Seite 168) resümiert, dass angesichts der wirtschaftlichen und industriellen Verhältnisse des Jahres 1926 ein solches Pionierunternehmen aus der Sicht des Marinewesens und der Veranstalter nur als Erfolg bewertet werden könne.

Es steht aber fest, dass sich die Republik Türkei mehrere Jahre nicht an größeren internationalen Messen beteiligte. Innerhalb des Landes wurde in bescheidenen Ausstellungen für die Abnahme einheimischer Produkte geworben. Die Zeitungsberichte über eine *Yerli mallar sergisi*, die am 11. August 1929 in einigen Räumen des Galatasaray Lisesi eröffnet wurde, deutet aber schon an, dass vor allem Textilprodukte, die für den einheimischen Markt bestimmt waren, im Mittelpunkt standen. Erzeugnisse des traditionellen Handwerks scheinen eine eher dekorative Rolle gespielt zu haben.[66] Die türkische Wirtschaft hat sich ab den späten 1920er Jahren mehr auf die Beschickung einzelner Messen konzentriert. Hingegen waren z. T. avantgardistische türkische Künstler in der Periode Mustafa Kemâls bei einer ganzen Anzahl von Ausstellungen vertreten. Bedeutend war die Außendarstellung der Türkei erst wieder auf der Weltausstellung von New York im Jahr 1939/40.

Dennoch behält die dreimonatige Reise, als man in den Salons der *Karadeniz* tanzte, während in Anatolien der letzte Widerstand gegen die kemalistische Revolution ausgelöscht wurde, einen gewissen symbolischen Wert.

Das Schiff hatte drei Frauen als Repräsentantinnen der neuen Zeit dabei: die erste türkische Parlamentarierin Mebrûre Hanım, die erste Bildhauerin des Landes Nermin Farûkî und die erste türkische Absolventin des American College Seniha Hanım.

Die friedliche Koexistenz der kulturellen Avantgarde mit Vertretern des traditionellen Gewerbes muss nicht wundernehmen, hatte doch die literarische und künstlerische Elite der Epoche tiefe Wurzeln in einer zum Teil hoch kultivierten osmanischen Gesellschaft. Persönlichkeiten wie Celâl Esad verkörperten die Ambiguität zwischen Wahrung des kulturellen Erbes und gesellschaftlichem Aufbruch. „Schwimmender

66 *Cumhuriyet* (11. August 1926 & 15. August 1926).

Basar oder Botin der Neuen Türkei?“ Die in der Überschrift aufgeworfene Frage lässt sich eindeutig kaum beantworten. Ob die europäischen Besucher der Ausstellung sich dieser spannungsreichen Situation bewusst wurden, muss bezweifelt werden. Dazu war der Aufenthalt nicht nur im Hamburger Hafen, sondern auch an den anderen Orten, sicher zu kurz. Wir können auch nicht sagen, ob die Aufnahme der türkischen Gäste anders verlaufen wäre, wenn man den Vorschlag der Zeitung *Akşam*[67] übernommen hätte und an Stelle von Wasserpfeifen und Holzschuhen (*nargile ve takunya*) die türkische Fußballnationalmannschaft an Bord genommen hätte.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Autobiographische Quellen

Akdoğan, Refik. *Altmış Yılın Hesabı 1948–2008.* (*http://www.refikakdogan.com/Kitaplar/60_YILIN_HESABI.pdf*).

Gürsu, Süreyya. *1926 Senesinde Yapılan Seyyar Sergi Seferi Hatıraları, Derleyen ve Günümüz Türkçesine Uyarlayan Kaptan Refik Akdoğan*. Refik Akdoğan (ed. & trans.). Privatdruck, s.a.

Zeitungen und Zeitschriften

Akşam: 8. Juni 1926; 14. Juni 1926.

Cumhuriyet: 20. Mai 1925; 3. Juni 1926; 11. August 1926; 15. August 1926.

Deniz: Türk Ticaret Kaptan ve Makinistleri Cemiyetinin Meslek Mecmuasıdır 1935–.

Deutsche Allgemeine Zeitung: 16. Juli 1926, 17. Juli 1926.

Hamburger 8 Uhr Abendblatt: 17. Juli 1926.

Hamburger Anzeiger: 1. Juli 1926, 15. Juli 1926.

67 Erwähnung in der genannten NTV-Serie.

Hamburgischer Korrespondent: 15. Juli 1926, 18. Juli 1926.

Le Figaro: 12. Juli 1926.

Şehremenati Mecmuası: Juli 1926.

Vossische Zeitung: 5. Januar 1918; 16. Juli.1926 (Morgenausgabe).

Sonstige

1926 Senesi Mayısın Nihayetinde Avrupanın 21 büyük Şehrine Uğramak Üzere İstanbul'dan Hareket Edecek Olan Seyyar Sergi Ta'limat ve Programı. [Istanbul:] Hilal Matba'ası, [1926].

Deutschland und die Türkei (=*Das neue Reich und das Ausland: Sonderhefte des Deutschen Volkswirts*, Heft 1). 20. Juli 1934.

République Turque: Chemins de Fer Anatolie-Bagdad: En Souvenir de la participation à l'Exposition Flottante de 1926. 23 Seiten, 1 Faltplan, 64 Tafeln

Sekundärliteratur

[Arseven], Celâl Esad. *Türk Sanatı*. Istanbul: Akşam Matbaası, 1928.

Avcı, Meral. Die türkisch-deutschen Wirtschaftsbeziehungen in den Jahren 1923 bis 1945 unter besonderer Beachtung der politischen Entwicklungen. Aachen: TU Diss., 2014.

Bozdoğan, Sibel. „Turkish Architecture between Ottomanism and Modernism 1873–1931". In: Anna Frangoudaki (ed.). *Ways to Modernity in Greece and Turkey: Encounters with Europe*. (Library of European Studies; 1; Social and History Studies on Greece and Turkey). London: Tauris, 2007. 113–31.

Bozdoğan, Sibel & Esra Akçan. *Turkey: Modern Architecture in History*. London: Reaktion Books, 2012.

Braatz, E.E. „Junkers Flugzeugwerke A.G. in Anatolia, 1925–1926: An Aspect of German-Turkish Economic Relations I". In: *Tradition* 19 (1974). 28–41.

——. „Junkers Flugzeugwerke A.G. in Anatolia, 1925–1926: An Aspect of German-Turkish Economic Relations II". In: *Tradition* 20 (1975). 24–39.

[Ete], Muhlis Ethem. *Der Hafen von Stambul*. Borna-Leipzig: Univ.-Verl. Noske, 1929.

Hasselt, Laura van. „De fezzen die er niet waren: Tentoonstellingsschip SS Karadeniz bezoekt Amsterdam". In: *ons amsterdam* 6 (Juni 2010). 3–6.

Kickingereder, Dieter F. *Celâl Esad Arseven: Ein Leben zwischen Kunst, Politik und Wissenschaft*. (Islamkundliche Untersuchungen; 287). Berlin: Klaus Schwarz, 2009.

Kızıl, Mustafa. *Cumhuriyet Dönemi Kütahya Çinisinde Görülen Uygulama Teknikleri ve Yenilikler*. Afyon: Kocatepe Ün. Sosyal Bilimler Ens., Yüksek lisans tezi, 2010. (*https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi*).

Klinghardt, Karl. *Angora – Konstantinopel: Ringende Gewalten*. Frankfurt/M.: Societäts-Druckerei, 1924.

Madran, Emre. „Cumhuriyetin İlk Otuz Yılında (1920–1950) Koruma Alanının Örgütlenmesi I". In: *Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Dergisi* 16.1–2 (1996). 59–97.

Mangold-Will, Sabine. *Begrenzte Freundschaft: Deutschland und die Türkei, 1918–1933*. (Moderne europäische Geschichte; 5). Göttingen: Wallstein, 2013.

Manyâsî, Raûfî. „Birkaç Hâtıra". In: *Yahya Kemal Enstitüsü Mecmuası* 1 (1959). 104–10.

Nezihi, Hasan. *Die Gestaltung der deutsch-türkischen Handelsbeziehungen seit dem Lausanner Friedensvertrag (1923) und die Möglichkeiten ihrer rationelleren Gestaltung in der Zukunft*. Köln: Univ.-Diss., 1937.

[Pakalın], Mehmed Zeki. *Türkiye Teracim-i Ahval Ansiklopedisi*. Istanbul: s.n., 1929.

Philips, E.B. *Der Türkische Tabak: Kultur, Einkauf und Manipulation*. München: Bruckmann, 1926.

Rühl, Phillipp (ed.). *Die Türkische Republik in Wirtschaft und Aufbau*. (Schriften des Frankfurter Messamts; 16). Frankfurt/M.: R. Th. Hauser & Co, [1925].

Türkçeden Osmanlıcaya Cep Kılavuzu. Istanbul: Türk Dil Kurumu, 1935.

Ünaydın, Ruşen Eşref. *Ruşen Eşref Ünaydın'dan Seçmeler*. Necat Birinci (ed.). Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1982.

Uṣūl-i mi'mārī-i 'uṯmānī/L'architecture ottomane/Die ottomanische Baukunst. Constantinople: s.n., 1873.

Zelef, Haluk. *A Research on the Representation of Turkish National Identity: Buildings Abroad*. Ankara: The Middle East Technical University, PhD Diss, 2003.

Ziemke, Kurt. *Die neue Türkei: Politische Entwicklung 1914–1929*. Stuttgart, Berlin & Leipzig: Deutsche Verlagsanstalt, 1930.

Die Inschrift ‚wider das Kuhopfer' des Manekji Limji Hataria am zarathustrischen Schrein von Bānū-Pārs von 1856

Robert Langer

Im Frühjahr und Sommer des Jahres 2001 dokumentierte ich während zweier Feldforschungsreisen die bestehenden zarathustrischen Schreine in Iran. Aus dem damals erhobenen Material erarbeitete ich meine Dissertationsschrift, die neben der Ethnografie und Geschichte der von den heutigen iranischen Zarathustriern *Pīrān* oder schlicht *Zeyārat-gāh* genannten Schreine und Wallfahrtsorte auch die materielle Kultur (Architektur, Ausstattung, Ikonografie) einschließlich der dort angebrachten Inschriften umfassend dokumentieren sollte.[1] Die Bearbeitung des dabei von mir aufgefundenen handschriftlichen und vor allem epigrafischen Materials war mir nur durch die umfassende

1 Robert Langer, Pīrān *und* Zeyāratgāh*: Schreine und Wallfahrtsstätten der Zarathustrier im neuzeitlichen Iran*, mit einer beiliegenden Bilder-DVD, (Acta Iranica: Encyclopédie permanente des Études Iraniennes; 48), Leuven, Paris, Walpole: Peeters, 2008.

paläografische Ausbildung möglich, die ich durch den in dieser Festschrift zu feiernden Jubilar erhalten habe.

Aufgrund der Fülle des Materials, das in meiner Arbeit zu den Schreinen mittels beigelegter DVD auch vollständig durch Digitalfotografien festgehalten ist, konnten dort nicht alle dokumentierten Inschriften vollständig ediert und übersetzt werden. Dieser Beitrag soll eine solche, für die Religionsgeschichte des neuzeitlichen Irans wichtige Inschrift vorstellen und kurz analysieren. Es handelt sich um die von Manekji Limji Hataria (1813–1890) am Schrein von Bānū Pārs (Provinz Yazd, Iran) angebrachte Inschrift ‚wider das Kuhopfer'. Sie ist meines Wissens, trotz ihrer Bedeutung, bis heute noch nicht in Transkription und Übersetzung in eine westliche Sprache vorgelegt worden, auch wenn sie von anderen Forschern vor mir, wie Ǧamšīd Sorūš Sorušeyān, Īraǧ Afšār und Mary Boyce, durchaus gelesen und in ihrer Bedeutung gewürdigt wurde. Īraǧ Afšār hat eine Abschrift von ihr in seinem dreibändigen Werk zu den ‚Denkmälern Yazds' publiziert, die in Feinheiten der Orthografie von der Originalinschrift abweicht.[2]

Manekji Limji Hataria (1813–1890)[3] war ein indischer Zarathustrier (Pārsī), der zunächst als reisender Handelsagent in seiner

2 Īraǧ Afšār, *Yādgārhā-ye Yazd: Moʿarrefī-e abnīye-e taʾrīḫī va āṯār-e bāstānī*, 3 vols. in 2 vols., vol. 1: *Ḫāk-e Yazd*, (Selsele-e Entešārāt-e Anǧoman-e Āṯār-e mellī, 68), Teheran: Čāpḫāne-e Bahman, 1348 hš/1969–1970, 46–47.

3 Zu Leben und Werk cf. u.a.: Michael Stausberg, *Die Religion Zarathushtras: Geschichte – Gegenwart – Rituale*, 3 vols., vol. 2, (Religionen der Menschheit), Stuttgart: W. Kohlhammer, 2002, 154–63; Mary Boyce, „Maneckji Limji Hataria in Iran", in: *The K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume*, Bombay: K. R. Cama Oriental Institue, 1969, 19–31; Marzban Giara, Ramiyar P. Karanjia & Michael Stausberg, „Manekji on the Religious/Ritual Practices of the Iranian Zoroastrians: An English Translation of a Passage from his Travel Report in Gujarati (1865)", in: Michael Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context*, (Studies in the History of Religions; 102), Leiden & Boston: E.J. Brill, 2004, 481–515; Rašīd Šahmardān, *Taʾrīḫ-e Zartošteyān: Farzānagān-e Zartoštī*, [2. Abdruck], [Teheran]: Sāzmān-e Entešārāt-e Fravahar, 1363 hš/1984–85, 618–643; cf. zuletzt auch zur Analyse des Einflusses von Hataria auf die Aufwertung vorislamischer Geschichte Irans bei Orientalisten und nationaliranisch gesinnten Intellektuellen (wie Āḫūnd-zāde und Āqā Ḫān Kermānī): Reza Zia-Ebrahimi, „An Emissary of the Golden Age: Manekji Limji Hataria and the Charisma of the Archaic in Pre-Nationalist Iran", in: *Studies in Ethnicity and Nationalism* 10,3 (2010), 377–90.
Zahlreiche Originalquellen zu seinem Wirken finden sich auch wiedergegeben in:

Heimat tätig war. Wohl aufgrund dieser Qualifikation wurde er 1854 zum Gesandten des ‚Persian Zoroastrian Amelioration Fund' (‚Amelioration Society'/*Anǧoman-e Akāber-e Pārseyān*) ernannt, einer von wohlhabenden Pārsīs in Bombay gegründeten Organisation zur Verbesserung der Lage ihrer Glaubensgenossen in Iran, und nach Iran entsandt.[4] Nach dem Vorbild der indischen Gemeindeorganisationen der Pārsīs gründete Hataria in Iran Gemeinderäte (*anǧoman*),[5] verhalf einigen iranischen Zarathustriern (Zartoštī) zur Emigration nach Indien und erlangte durch seine Kontakte bis hin zum iranischen Herrscher (seit 1860, erste Audienz) letztlich durch einen *fermān* desselben 1882 die offizielle Aufhebung der Kopfsteuer (*ǧizya*) für die Zarathustrier Irans. Er heiratete eine iranische Zarathustrierin, unterhielt intensiven Kontakt zu Akteuren der damals entstehenden Bahā'ī-Gemeinschaft[6] und hielt sich die meiste Zeit seines restlichen Lebens bis zu seinem Tod 1890 in Iran auf. Andere Inschriften ließ er anlässlich von Renovierungsarbeiten an Tempeln in Yazd und Kermān sowie an Schreinen in Kermān und Umgebung anbringen.

Auch am Ort der Anbringung der Tafel ‚wider das Kuhopfer', dem Schrein der ‚Dame von Pārs' (Pīr-e Bānū-Pārs / Pārs-Bānū), war er für die ‚Amelioration Society' tätig, indem er die Schreinkuppel neu errichten ließ.[7] Viel wichtiger war ihm hier aber ein ritualkritischer Akt:

Sāzmān-e Asnād-e Mellī-e Īrān & Tūraǧ Amīnī (eds.), *Asnādī az Zartošteyān-e moʿāṣer-e Īrān (1258–1338 š)/ Some Records on the Iranian Contemporary Zoroastrian (1879–1959)*, 1. Aufl., Teheran: Entešārāt-e Sāzmān-e Asnād-e Mellī-e Īrān, 1380 hš/2001–2002.

4 John Russel Hinnells, Mary Boyce & Shahrokh Shahrokh: „Charitable Foundations: ii. Among Zoroastrians in Islamic Times", in: *EIr*, vol. 5, 382a–85b.

5 M. Kasheff, „Anǰoman-e Zartoštīān (the Society of Zorastrians)", in: *EIr*, vol. 2, 90a–5b.

6 Susan Stiles, „Early Zoroastrian Conversions to the Bahá'í Faith in Yazd, Iran", in: Juan R. Cole & Moojan Momen (eds.), *Studies in Bábí and Bahá'í History*, 4 vols, vol. 2: *From Iran East and West*, Los Angeles: Kalimát Press, 1984, 67–93, 70, 72 & 91.

7 Die entsprechenden Teile der englischen Übersetzung des 1865 (1234 yazdegerdī) in Bombay (Union Press) auf Guǧarātī veröffentlichten Berichts des ‚Darvīš Fānī' Mānik-ǧī Pūr-Līm-ǧī Pūr-Hūšang Hātariyā Kayānī, (so sein vollständiger Name und ‚Titel' in der neupersischen Form) wurden mir freundlicherweise von Michael Stausberg, Giara Murzban und Ramiyar P. Karanjia zusammen mit Erläuterungen zu den Guǧarātī-Schreibungen der Namen zur Verfügung gestellt (unpubl. Computerscript ohne Titel, 57). Für weitere Angaben zum Bericht siehe die Einleitung zu einer publizierten Teilübersetzung, die die hier interessierenden

die Abschaffung der dort praktizierten Kuhopfer. Nicht zuletzt seinen Kontakten auch zu westlichen Orientalisten, Reisenden und Diplomaten ist es zu verdanken, dass dieses Ereignis mehrmals in der westlichen Literatur des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zusammen mit seiner Person erwähnt wird. Bānū-Pārs ist damit einer der vor der Mitte des 20. Jahrhunderts am häufigsten erwähnten zarathustrischen Schreine in Iran,[8] noch vor dem erst später so bekannt gewordenen Pīr-e Sabz („Čak-čakū").

Pīr-e Bānū-Pārs[9] ist, neben Pīr-e Sabz, eines der fünf zarathustrischen Wallfahrtszentren in den Wüstenbergen um die Ebene von Yazd. Es liegt gut einhundert Kilometer nord-nordwestlich der Stadt Yazd im Gebirge westlich der Straße nach Nā'īn. Einmal im Jahr findet, wie auch bei den anderen Wüstenschreinen, eine Wallfahrt statt, zu der zahlreiche Pilger den Schrein besuchen. Um die Pilger zu beherbergen, wurden bereits spätestens seit Anfang des 20. Jahrhunderts feste Unterstände aus Lehmziegeln errichtet, die teilweise auch mit Stiftungsinschriften versehen wurden. Die Legende des Schreins erzählt von einer Tochter Yazdegerds III., des letzten Sāsānidenherrschers, die auf ihrer Flucht vor den arabisch-muslimischen Eroberern Irans Gott um Hilfe anrief, der ihr den Berg öffnete, in dem sie verschwand. Auf der Flucht hatte sie zuvor einen Kuhhirten um Trank gebeten, der für

Passagen leider nicht enthält: Marzban Giara, Ramiyar P. Karanjia & Michael Stausberg, „Manekji on the Religious/Ritual Practices of the Iranian Zoroastrians: An English Translation of a Passage from his Travel Report in Gujarati (1865)", in: Michael Stausberg (ed.), *Zoroastrian Rituals in Context. (International Symposion, Ruprecht-Karls-Universität-Heidelberg, Internationales Wissenschaftsforum Heidelberg, April 10–13, 2002)*, Leiden & Boston: E.J. Brill, 2004, 481–515, hier insbesondere 486 mit Fußnote 14; zu einem früheren Bericht von 1859, ebenfalls gedruckt in Bombay, cf. ibid., 482 mit Fußnote 4. Die Transkription des Guǧarātī-Titels des Berichts von 1865 lautet (nach Karanjia, handschriftliche Mitteilung): „Riśāle eǰhāre śīāte Irān iāne Irān dēšnī safarnā sārnō rīport" (= An Essay, on the Account of a Voyage to Iran, That is, a Report on the Summary of the Travels in the Country of Iran).

8 Zur Literatur mit genauen Stellenangaben und Exzerpten cf. Langer, Pīrān, 352f. & 357–61. Nachgetragen werden muss hier: Afšār, *Yādgārhā-ye Yazd*, vol 1, 45–8.

9 Zur genauen Beschreibung des Schreins und der Nebengebäude, der Ausstattung, weiteren Inschriften, unterschiedlichen Wiedergaben der Legende und Analyse sowie Bildmaterial cf. Langer, Pīrān, 352–371. Cf. auch: Michael Stausberg, *Die Religion Zarathushtras: Geschichte – Gegenwart – Rituale*, 3 vols., vol. 3, (Religionen der Menschheit), Stuttgart: W. Kohlhammer, 2004, 562–8.

sie seine Kuh molk. Diese warf aber mit einem Tritt den Melkeimer um, sodass die Frau durstig weiter flüchten musste, die Kuh verfluchend. Diese Geschichte wurde wohl bereits zu Manekjis Zeiten als Begründung angeführt, warum an diesem Schrein Kuhopfer durchgeführt würden.

Gerade dieses Opferritual erschien Manekji als besonders verabscheuungswürdig, zumal das Opferfleisch auch an Muslime verteilt wurde.[10] Obzwar bereits im Avesta der Schutz der Kuh (als Pars pro Toto für die Nutztiere und Symbol für die kultivierte Fauna) einen besonderen Platz hat, war vermutlich Manekjis Sozialisation in Indien für die besondere Abneigung gegen das Schlachten von Kühen ausschlaggebend – waren doch auch die indisch-zarathustrischen Priester analog zu hinduistischen Auffassungen der Meinung, dass dies eine sündhafte Handlung sei. Die lange Geschichte von Bānū-Pārs als zarathustrischer Wallfahrtsort belegt auch die Tatsache, dass er genau in dieser Funktion als erster zarathustrischer Schrein überhaupt belegt ist – nämlich in einem Sendschreiben der damaligen iranischen Priester an ihre Glaubensgenossen in Indien, datiert auf das Jahr 1626 (996 *yazdegerdī*).[11] Sie berichten dort, dass der indische Gesandte nach seiner langen Reise, die ihn möglicherweise rituell verunreinigt habe, zur Wallfahrt nach Bānū Pārs geschickt wurde, um dort die nötigen Reinigungsrituale zu vollziehen.

Die Inschrift Manekjis beginnt mit einer arabisch formulierten Gottesanrufung, gefolgt jedoch von einer weiteren rein persischen bzw. deutlich zarathustrischen Formel. Die anschließende Eulogie auf den Qāğāren-Herrscher enthält wiederum eine arabische Formel, setzt ihn

10 Hataria, *Riśāle*, 57: „The philanthropic Seth Merwanji Faramji Panday in his name and that of his wife Hirabai, [...] has spent a considerable amount to prevent slaughter of cows near the Ziaratgah of Bānù Pāršā [Bānū-Pārs], daughter of the late Shah Iajdajard Šerīār [Yazdegerd Šahreyār], and also constructed a dome for that shrine's prayer house. An appeal for building a dome for the prayer house at the second princess Aiāt Bānù's [Ḥayāt-Bānū] Ziaratgah [= Pīr-e Sabz] is pending [...]."; 69: „Fifthly, see page 225 of the 2nd report of the Society, cows are slaughtered near the Bānù Pārsā [Bānū-Pārs] Ziaratgah and fed to the tyrants [i.e. Moslems], and mobeds [Zoroastrian priests] have been helping them in that, hence if they had any wisdom, now would they have taken such a wrong step purposely to do such a great sin?"

11 Cf. Langer, Pīrān, 366.

jedoch darüber hinaus mit dem Helden-Herrscher Ǧam (Ǧamšīd, avest. Yima xšaēta) der iranischen Mythologie gleich.

Die Inschrift verweist auf die Renovierung des Ortes durch Mittel der ‚Amelioration Society' und nennt explizit deren Gründer, Mehrvānǧī Frāmǧī Pānday,[12] der als besonderer Helfer der iranischen Zarathustrier (Īrānī) charakterisiert wird. Die Inschrift benennt den Ort des Schreins als Entrückungsort der Tochter des letzten Sāsānidenherrschers Yazdegerd III., Bānū Pārs, die hier als ‚Tante' (Nebenfrau des Vaters) von ʿAlī Zayn-al-ʿĀbidīn ibn al-Ḥusayn, des vierten Imams, genannt auch „Emām-e saǧǧād" (der sich niederwerfende, i. e. ‚fromme' Imam), bezeichnet wird. Damit setzt Manekji die Legende von Bānū-Pārs mit der von Bībī Šahr-Bānū gleich, die an einem Schrein in Reyy bei Teheran verehrt wird. Auch dort wird die Geschichte einer Tochter Yazdegerds III. erzählt, die ebenso wie Bānū Pārs vor den muslimisch-arabischen Eroberern flüchtete und im Berg verborgen wurde (*ġayba*).[13] Sie gilt in der Erzählung als Ehefrau von al-Ḥusayn ibn ʿAlī, womit die iranische Königsgenealogie mit der Familie des Propheten (und damit mit der schiitischen Imamatslinie) in verwandtschaftliche Beziehung gesetzt wird. Ähnliche Verbergungslegenden mit weiteren Kindern Yazdegerds III. bzw. Personen aus seinem Hofstaat werden auch für die anderen großen zarathustrischen Schreine, insbesondere für die ‚Wüstenschreine' erzählt.

Als wichtigsten Grund zur Anbringung der Inschrift benennt Manekji jedoch seinen Wunsch, es mögen hier keine Kuhopferungen mehr stattfinden, weshalb ich diese Steininschrift auch als die Inschrift ‚wider das Kuhopfer' bezeichne: Denn Manekjis Vorgehen gegen das sogar durch lokale Priester positiv sanktionierte und begleitete blutige Ritual war offenbar ein prägendes Ereignis der jüngeren iranisch-zarathustrischen Religionsgeschichte, wird sein Erfolg doch an vielen

12 Zu ihm cf. Jesse S. Palsetia, *The Parsis of India: Preservation of Identity in Bombay City*, (Brill's Indological Library (BIL); 17), Leiden, Boston & Köln: E.J. Brill, 2001, 169.

13 Langer, Pīrān, 186, 313f.; Mary Boyce, „Bībī Shahrbānū and the Lady of Pārs", in: *BSOAS* 30.1 (1967), 30–44; ead., „Bānū Pārs", in: *EIr*, vol 3, 717b–8a; Parvīz Varjāvand, „Emāmzāda: ii. Forms, Decorations, and Other Characteristics, iii. Number, Distribution, and Important Examples", in: *EIr*, vol. 8, 397b–412a, 402b–3a.

Stellen der iranbezogenen Literatur der folgenden Jahre berichtet.[14] Manekji führt auch ein religiöses Rechtsgutachten (*fatwā*) an, das gegen diese Opferpraxis bestehe und den Fluch Gottes und der Propheten auf die Personen bringe, die das Opfer weiter betreiben. Die Terminologie ist in diesem Teil der Inschrift eindeutig islamisch geprägt (*fatwā, qāżī, anbeyā', dīn-e mobīn* – islamisches Rechtsgutachten, Richter nach islamischem Recht, Propheten, ‚die wahre Religion' – stehender Begriff für den Islam), sodass klar wird, dass ein Gutachten islamischer Rechtsgelehrter gemeint ist. Letzteres wäre nicht so ungewöhnlich, wie man vielleicht denken könnte – sind doch mindestens aus späterer Zeit entsprechende Aktionen von Zarathustriern bekannt, wenn es darum ging, Streitigkeiten innerhalb der Gemeinschaft auch mithilfe der schiitischen *'ulamā'* zu einem für die Akteure befriedigenden Ergebnis zu bringen. Dass explizit das Kuhopfer („*zabḥ-e gāvī*") angeführt wird, verweist darauf, dass natürlich andere Tiere durchaus weiter geopfert wurden, um die Versorgung mit Fleisch bei religiös legitimierten Nahrungsverteilungen im Ritual sicherzustellen. Es ging Manekji also explizit um das Schlachten von Kühen und nicht etwa um einen kompletten Vegetarismus. Es sei schließlich angemerkt, dass das Kuhopfer von manchen modernen iranischen Zarathustriern gerne als Hinweis auf einen früheren Mithra-(Mehr-)Kult interpretiert wird und das zumindest einige das Vorgehen Manekjis gegen diesen vermeintlich ursprünglicheren (vorzarathustrischen) Kult durchaus kritisch sehen.

14 Weniger bekannt sind weitere seiner Innovationen nach indischem Vorbild; so die Einführung der ausgeklügelten Architektur der Aussetzungstürme zur Bestattung (‚Türme des Schweigens', *daḫme*).

Manekji-Inschrift, Bānū-Pārs[15]

Transkription mit Interlinear-Übersetzung

Hova 'llāho taʿālā

Er ist Gott der Erhabene

Be-nām-e īzed-e rāstī-e pasand

Im Namen des Gottes der zu lobenden Wahrheit

Dar ʿahd-e dovlat-e abad-moddat-e aʿlā-ḥażrat-e pād-šāh-e ǧam-ǧāh-e Nāṣeroddīn Šāh ḫallada'llāho

In der Epoche der ewig-dauernden Herrschaft der höchsten Majestät des Ǧam-gleichwürdigen[16] Herrschers Nāṣeroddīn Šāh – (möge) Gott ewig fortdauern lassen (*ḫ-l-d* II)

Molkaho taʿmīr-e īn-makān-e šarīf ke maḥall-e ġeybat-e Ḫātūn Bānū-ye Pārsā doḫtar-e Šāh Yazdeǧerd-e

sein Reich – [wurde] die Reparatur dieses edlen Platzes, der der Ort der Entrückung der Dame Bānū-ye Pārsā, Tochter des Königs Yazdeǧerd

Šahryār ḫāle-e emām-e saǧǧād ṣalavāta 'llāh ʿaleyh ast be-hemmat-e ǧanāb-e Mehrvānǧī ben Frāmǧī-e

Šahreyārs, Tante (Nebenfrau der Mutter) des Imams des Sich-Niederwerfens (= ʿAlī Zayn-al-ʿĀbidīn ibn al-Ḥusayn, Vierter Imam) ist – das Gebet Gottes sei über ihm –, mit dem Einsatz seiner Exzellenz des Mehrvānǧī, Sohn des Frāmǧī,

15 Langer, Pīrān, 362: Baunischrift 2 (DVD: Photo 608).

16 F. Steingass, *A Comprehensive Persian-English Dictionary: Including the Arabic Words and Phrases to be Met with in Persian Literature Being Johnson and Richardson's Persian, Arabic, and English Dictionary, Revised, Enl., and Entirely Reconstructed*, Beirut: Librairie du Liban, 1975 [1892], s.v.: „whose dignity or majesty is like Jam".

Pānday-e Hendūstānī ke hamīše moʿīn-e ṭā'efe-e Īrāneyān-and dar hangāmī-ke

Pānday aus Indien [durchgeführt], welche immer Helfer der Gemeinschaft der Īrānīs sind; zu der Zeit, als

īn mosāfer Mānekǧī ben Līmǧī-e valad-e Hūšang-e Hātaryā molaqqab be-Darvīš-e Fānī-e

dieser Reisende, Mānekǧī, Sohn des Līmǧī, Sohn des Hūšang, Hātaryā, mit dem Titel Darvīš-e Fānī versehen,

Hendūstānī bā farzand-e delband-e ḫūd Hormazǧī be-ʿazm-e seyāḥat be-īnǧā rasīd

aus Indien mit seinem teuren (‚herzverbundenen') Sohn Hormazǧī aufgrund der Reise hierher kam

ehtemām be-ʿamal āmad maṭlab-e aṣlī īn-ast ke čūn sābeq bar īn na-dāneste

(und) der Eifer zur Tat sich einstellte; grundsätzliche Forderung (‚Gegenstand des Wunsches') ist dies: da früher an diesem [Schrein] unwissender Weise

ẕabḥ-e gāvī šod va be-fatvā-ye qāżeyān-e dīn-e mobīn īn ʿamal ḫelāf

Kuhopfer stattfanden und durch die *fatvā* der Kadis der ‚wahren Religion' diese Tat ein Vergehen

ast va men-baʿd har kas-e mortakeb-e īn feʿl ḫelāf šavad be-laʿnat-e ḫodā

ist und von jetzt an jede diese Handlung begehende Person sich vergeht (und) von der Verwünschung Gottes

va nafrīn-e anbeyā' gereftār šavad be-ta'rīḫ-e yovm-e Farvardīn-īzed az Spandār-

und dem Fluch der Propheten ergriffen werde; zum Datum des Tages der Gottheit Farvardīn vom Esfand-

māh-e qadīm-e sane-e 1225-e yazdeǧerdī moṭābeq bā sane-e 1272-ye heǧrī-e nabavī-e moṣṭafaviyy [sic; *tašdīd* über *yā'*]

Monat alten Stils des Jahres 1225 *yazdegerdī*, entsprechend dem Jahre 1272 der *hiǧra* des Propheten Muṣṭafā [Muḥammad = 9. August 1856 m, Samstag].

Literaturverzeichnis

Afšār, Īrağ. *Yādgārhā-ye Yazd: Moʿarrefī-e abnīye-e tārīḫī wa āṯār-e bāstānī*. 3 vols. in 2 vols. (Selsele-e Entešārāt-e Anǧoman-e Āṯār-e mellī, 68). [Teheran]: Čāpḫāne-e Dānešgāh, Čāpḫāne-e Bahman, 1348–1354 hš/1969–1975.

Boyce, Mary. „Bānū Pārs". In: *EIr*. Vol. 3. 717b–718a.

„Maneckji Limji Hataria in Iran". In: *The K. R. Cama Oriental Institute Golden Jubilee Volume*. Bombay: K. R. Cama Oriental Institute, 1969. 19–31.

„Bībī Shahrbānū and the Lady of Pārs". In: *BSOAS* 30.1 (1967). 30–44.

Marzban Giara, Ramiyar P. Karanjia & Michael Stausberg. „Manekji on the Religious/Ritual Practices of the Iranian Zoroastrians: An English Translation of a Passage from his Travel Report in Gujarati (1865)". In: Michael Stausberg (ed.). *Zoroastrian Rituals in Context. (International Symposion, Ruprecht-Karls-Universität-Heidelberg, Internationales Wissenschaftsforum Heidelberg, April 10–13, 2002)*. Leiden & Boston: E.J. Brill, 2004. 481–515.

Hinnells, John Russel; Mary Boyce & Shahrokh Shahrokh. „Charitable Foundations: ii. Among Zoroastrians in Islamic Times". In: *EIr*. Vol. 5. 382a–5b.

Kasheff, M. „Anǰoman-e Zartoštīān (the Society of Zorastrians)". In: *EIr*. Vol. 2. 90a–5b.

Langer, Robert. Pīrān *und* Zeyāratgāh*: Schreine und Wallfahrtsstätten der Zarathustrier im neuzeitlichen Iran*. (Acta Iranica; 48). Leuven et al.: Peeters, 2008.

Palsetia, Jesse S. *The Parsis of India: Preservation of Identity in Bombay City*. (Brill's Indological Library; 17). Leiden, Boston, Köln: E.J. Brill, 2001.

Šahmardān, Rašīd. *Tārīḫ-e Zartošteyān: Farzānagān-e Zartoštī*. [2. Abdruck]. [Teheran]: Sāzmān-e Entešārāt-e Fravahar, 1363 hš/1984–85.

Sāzmān-e Asnād-e Mellī-e Īrān & Tūrağ Amīnī (eds.). *Asnādī az Zartošteyān-e moʿāṣer-e Īrān (1258–1338 š)/Some Records on the Iranian Contemporary Zoroastrian (1879–1959)*. 1. Aufl. Teheran: Entešārāt-e Sāzmān-e Asnād-e Mellī-e Īrān, 1380 hš/2001–2002.

Stausberg, Michael. *Die Religion Zarathushtras: Geschichte – Gegenwart – Rituale*. 3 vols. Stuttgart: W. Kohlhammer, 2002–2004.

Steingass, F. *A Comprehensive Persian-English Dictionary. Including the Arabic Words and Phrases to be Met with in Persian Literature*. Beirut: Librairie du Liban, 1975 [1892].

Stiles, Susan. „Early Zoroastrian Conversions to the Bahá'í Faith in Yazd, Iran". In: Juan R. Cole & Moojan Momen (eds.). *Studies in Bábí and Bahá'í History*. 4 vols. Vol 2: From Iran East and West. Los Angeles: Kalimát Press, 1984. 67–93.

Varjāvand, Parvīz. „Emāmzāda: ii. Forms, Decorations, and Other Characteristics. iii. Number, Distribution, and Important Examples". In: *EIr*. Vol. 8. 397b–412a.

Zia-Ebrahimi, Reza: „An Emissary of the Golden Age: Manekji Limji Hataria and the Charisma of the Archaic in Pre-Nationalist Iran". In: *Studies in Ethnicity and Nationalism* 10.3 (2010). 377–90.

Appendix

Abbildung 1

Manekji-Inschrift, Bānū Pārs, Provinz Yazd/Iran (Langer, Pīrān: Photo 608: Bauinschrift 2/Bilder-DVD: Datei 608)



Tīmār-Gesuche (*ʿarż, ʿarżuḥāl*) aus dem *sancaḳ* Maraş vom Jahre 1742 und anderes: Zu 70 Originalen aus dem Besitz von Jakob Philipp Fallmerayer

Hans Georg Majer

Jakob Philipp Fallmerayer und sein osmanischer Dokumentenband

In deutschen Bibliotheken, Archiven, Museen und Privatsammlungen wird eine beachtliche Zahl osmanischer Urkunden, Aktenstücke und Briefe verwahrt.[1] In München besitzt die *Bayerische Staatsbibliothek* die reichsten Bestände.[2] Ihre Handschrift Cod. turc. 337 ist im Au-

1 Hans Georg Majer, „Almanya Arşivleri ve Kütüphanelerindeki Osmanlı Belgeleri", in: *Avrupa Arşivlerinde Osmanlı İmparatorluğu*, Yonca Köksal & Mehmet Polatel (eds.). (VEKAM Yayın; 33; Araştırma Dizisi; 2), Ankara: Koç Üniversitesi VEKAM, 2014, 15–29.

2 Hans Georg Majer, „Ottoman Documents in Munich Collections: Origin and Fate, Type and Contents, Preservation and Whereabouts", in: *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Arşiv Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi/International*

mer'schen Katalog der türkischen Handschriften von 1875 nicht enthalten. In der „Forschungsdokumentation Handschriften" jedoch wird sie kurz mit den Worten beschrieben: „Türkische Originaldokumente, einige mit Transkription". Ein Zusatz gibt die Herkunft an: „Ex bibl. Fallmerayeri".[3] In diesen Band sind nicht weniger als 70 osmanische Originaldokumente eingeklebt.

Der einstige Besitzer Jakob Philipp Fallmerayer (1790–1861), Gymnasiallehrer in Landshut, Professor an der *Universität München*, Mitglied der *Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, war ein streitbarer Geist, kein Stubengelehrter. Er war ein glänzender Stilist und verfasste wissenschaftliche Hauptwerke über Trapezunt[4] und die Morea,[5] aber auch Essays für die *Augsburger Allgemeine Zeitung* über die größtenteils osmanischen Regionen seiner Interessen. Viel und Vieles ist immer wieder über ihn geschrieben worden. In ihrem Vorwort zu den Beiträgen einer anlässlich seines 150. Todestages in München abgehalten Konferenz konnten Claudia Märtl und Peter Schreiner[6] daher mit Recht feststellen „Jakob Philipp Fallmerayer ist kein vergessener Gelehrter".

Fallmerayer hat im Osmanischen Reich drei Reisen unternommen und sah die Bedeutung orientalischer Sprachen und Texte auch für sein engeres Studiengebiet. Klaus Kreiser konnte daher in seinem Beitrag die Frage stellen: „Fallmerayer: Orientalist oder Experte avant la

---

Congress of "The Ottoman Geopolitics Management of Cultural Archive Heritage and Role of Land Registry Archives", 21–23 Kasım/November 2012 Istanbul: Bildiriler, 3 vols., vol. 1, Ankara: T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşiv Dairesi Başkanlığı, 2013, 151–61.

3 Etwas mehr dazu schon in: Majer, „Ottoman Documents in Munich Collections", 153, 156f.

4 Jakob Philipp Fallmerayer, *Geschichte des Kaiserthums Trapezunt*. München: Weber, 1827.

5 Jakob Philipp Fallmerayer, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters: Ein historischer Versuch*, Stuttgart & Tübingen: Cotta, 1830.

6 Claudia Märtl & Peter Schreiner (eds.), *Jakob Philipp Fallmerayer (1790–1871): Der Gelehrte und seine Aktualität im 21. Jahrhundert: Konferenz der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Kommission für interdisziplinäre Südosteuropaforschung der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (München, 6. Juni 2011)*, (Abhandlungen, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; N.F.; 139), München: C.H. Beck, 2013, 5.

lettre"?[7] Kaum bekannt ist bisher, dass die *Bayerische Staatsbibliothek* osmanische Urkunden und Schriftstücke bewahrt, die auf Fallmerayer zurückgehen. Unter ihnen findet sich der sultanische Wegferman (*yol fermānı*) einer Reise von Istanbul nach Bursa und Umgebung für den russischen General Graf Alexander Iwanowitsch Ostermann-Tolstoi (1770/72–1857), zwei Begleiter und zwei Diener. Einer der Begleiter war Fallmerayer. Es war seine erste Reise (1831–34) ins Osmanische Reich. Von der zweiten Reise stammen osmanische Reisegenehmigungen regionaler Art für den „österreichischen Adligen" (*nemçe beyzāde*) Fallmerayer, der nach Giresun (20.10.1840) zu reisen beabsichtigte, bzw. von Saloniki zum Athos (15.10.1841). Der Schwerpunkt seiner osmanischen Dokumente ist jedoch Cod. turc. 337.

Die Deckel des hellbraunen, osmanischen Ledereinbands (32 x 23 cm) tragen in Blindprägung eine doppelte Rahmung mit je vier Punkten in den Ecken, je drei Punkten in der Mitte der Seiten, sowie in der Mitte ein spitzovales Medaillon darin Blütenranken, oben und unten sieben Punkte als Anhängsel. Die abgerissene Einbandklappe fehlt, der hintere Einbanddeckel ist abgelöst. Der Band wird durch ein weißes Textilband mit Schließe zusammengehalten.[8] Das dicke, geglättete Papier zeigt gelegentlich ein *tre lune* Wasserzeichen. Die Dokumente sind auf einen Teil der Blätter geklebt, in der Regel auf beide Seiten. Der Band hat keine durchgehende Blattzählung. Die Dokumente selbst sind aber mit Bleistift in der Mitte nummeriert, nicht durchlaufend, sondern in drei Abschnitten. Abschnitt I zählt die Dokumente, orientalisch von rechts nach links: 1–27, Abschnitt II zählt ebenso die Dokumente a–z und Abschnitt III die Dokumente 1–17. Ich zähle ab Abschnitt II die Dokumente nach Schrägstrich durchlaufend weiter, als a/28–z/52, und 1/53–17/70 und so zitiere ich sie auch. Zahlreiche Blätter vor und zwischen diesen Abschnitten sind leer. Da es ihre Maße (zwischen

7 Klaus Kreiser, „Fallmerayer: Orientalist oder Experte avant la lettre", in: Claudia Märtl & Peter Schreiner (eds.), *Jakob Philipp Fallmerayer (1790–1871): Der Gelehrte und seine Aktualität im 21. Jahrhundert: Konferenz der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Kommission für interdisziplinäre Südosteuropaforschung der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (München, 6. Juni 2011)*, (Abhandlungen, Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; N.F.; 139), München: C.H. Beck, 2013, 105–19.

8 Eine weiße Mappe mit der Aufschrift „zu: Cod. turc. 337" liegt bei.

31,5 x 22,3 und 15,5 x 10 cm) erlaubten, konnten die meisten Dokumente problemlos in den Band eingeklebt werden. In wenigen Fällen wurde ein Dokument leicht beschnitten (5, 18, c/30, o/41,), oder es wurde so eingepasst, dass der Text überstehend oder umgeklappt erhalten blieb (6, 18, h/35, 9). Einmal wurde ein Kanzleivermerk ausgeschnitten und getrennt auf das Blatt geklebt (1/53).

Das Datum des ältesten Dokuments ist der 3. Muḥarrem 1075 h/27.7.1664. Einige Stücke, auch diese vor allem aus Abschnitt III, stammen aus den Jahren 1140–1147 h/1727–35. Fast alle Dokumente in Abschnitt I und II und damit die große Mehrheit tragen jedoch Daten zwischen 1154–1156 h/1741–44, mehrheitlich aber 1155 h/1742–43. Die spätesten Stücke stammen aus den Jahren 1164 h/1750–51 (26) und 1165 h/1751–52 (2/54, 6/58).

Wo, wann und wie Fallmerayer diesen Band erworben hat, ist nicht eindeutig zu klären. Wahrscheinlich hat er ihn aber in Istanbul erworben, denn Inneranatolien hat er nicht bereist, geschweige denn östlichere Gebiete. Da er die osmanische Hauptstadt auf allen drei Reisen besucht hat, muss er sie zwischen 1831 und 1834, zwischen 1840 und 1842 oder zwischen 1847 und 1848 erworben haben. Ungelöst bleibt auch die Frage, ob er die Urkunden lose als Bündel erworben hat und sie dann hat aufkleben und binden lassen, oder ob er den Band schon fertig gebunden gekauft hat. Auch die *Forschungs- und Landesbibliothek Gotha* besitzt einen Band mit kleinformatigen, allerdings nicht eingeklebten, sondern eingebundenen osmanischen Originalurkunden. Es ist eine der Handschriften, die Ulrich Jasper Seetzen zwischen 1802 und 1811 im Osmanischen Reich erworben hat.[9] Der Band wurde von ihm im Februar 1807 in Jerusalem um fünf Piaster gekauft.[10] Der Inhalt

9 Norbert Nebes, „Ulrich Jasper Seetzens Reisen im Orient", in: *Orientalische Buchkunst in Gotha: Ausstellung zum 350jährigen Jubiläum der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha*. Gotha: Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, 1997, 41–6. Zu den Erwerbungen: Hans Stein, „Zur Geschichte und Erschließung der orientalischen Handschriften in Gotha", in: *Orientalische Buchkunst in Gotha: Ausstellung zum 350jährigen Jubiläum der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha*. Gotha: Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, 1997, 26–33.

10 Wilhelm Pertsch, *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha: Zweiter Theil: Die Türkischen Handschriften*, Wien: Kaiserl. Königl. Hof- und Staatsdruckerei, 1864, 83.

hat überwiegend mit Westanatolien zu tun, datiert aber ebenfalls ins 18. Jahrhundert. Da diese Urkunden aber Gerichtsurkunden waren und sich in den Händen der Empfänger befanden, konnten sie problemlos in den Handel gelangen. Anders die Fallmerayer-Urkunden, die an amtliche Stellen gerichtet waren und dort auch bearbeitet worden sind. Aus den Münchner und Gothaer Stücken ist wohl zu schließen, dass osmanische Antiquare aus privater Hand gesammelte aber auch bereits Jahrzehnte alte, wohl aus den Kanzleien irgendwie ausgeschiedene Dokumente zusammenbinden oder zusammenkleben ließen, um sie gut verkaufen zu können. Auch die *Österreichische Nationalbibliothek* in Wien besitzt zwei Bände mit originalen Petitionen, die allerdings nicht zu osmanischer Zeit zusammengebunden worden sind. Sie stammen ursprünglich aus der Kanzlei des Ofener Beylerbeyi der Zeit Murāds III. (1574–94) und dürften Kriegsbeute sein.[11]

Warum aber erwarb Fallmerayer diese Urkunden? Einzelne von der Hand Fallmerayers zwischen die Zeilen oder auf den Rand mit Bleistift geschriebene Wörter oder Ausdrücke in Umschrift, gelegentlich zusammen mit einer Übersetzung, zeigen, dass er sich mit dem Band beschäftigt hat.[12] Mehr noch, in zwei Fällen hat er den Text auf diese Weise vollständig auf den Rand geschrieben.[13] Seine Beschäftigung beschränkte sich jedoch nicht auf die eingeklebten Stücke. Vor a/28 ist ein loser Zettel eingelegt, der zwei Fallmerayer'sche handschriftliche Texte[14] aufweist: eine Bittschrift in arabischen Buchstaben bezüglich der Jagdgenehmigung für Spanier und ein Umschrifttext, ein Zeugnis (*şehādetnāme*) für einen Arzt, der zehn Jahre im Arsenal (*tersāne-i ʿāmire*) gearbeitet hatte. Zwischen 6/58 und 7/59 ist zudem ein langrechteckiges Blatt (55,5 x 20 cm) in der Fallmerayer'schen arabischer Schrift einge-

11 Die Petitionen sind bearbeitet von Claudia Römer, *Osmanische Festungsbesatzungen in Ungarn zur Zeit Murads III: Dargestellt anhand von Petitionen zur Stellenvergabe*, (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Balkankommission: Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abteilung; 35), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften,1995.

12 Cod. turc. 337, Nr. 3, 15, 27, a/28, i/36, l/38, n/40, p/42, q/43, 8/60, 9/61, 13/66, 16/69, 17/70.

13 Cod. turc. 337, Nr. 11/63, 12/65.

14 Ich danke Herrn Kollegen Peter Schreiner, Kenner der Fallmerayer'schen Schriften und Schrift, der mir bestätigen konnte, dass es sich um Fallmerayers Schrift handelt.

legt. Es ist der Entwurf oder die Abschrift einer auf den 25. Şaʿbān 1256 h/22.10.1840 datierten Vereinbarung zwischen dem osmanischen Finanzminister (*mālīye nāẓiri*) und einem französischen Kaufmann.

Anders als die osmanischen Geschichtswerke, mit denen Fallmerayer sich beschäftigte,[15] hatten diese Texte keinen direkten Bezug zu seinen Forschungen. So bleibt der Schluss, er habe sie als Übungsmaterial gesehen, um sich im Lesen der osmanischen Kanzleischrift zu üben. Obwohl es nur verhältnismäßig wenige Stellen sind, erweisen sie doch seine Bemühungen als recht erfolgreich, denn all das ist recht gut gelesen oder geschrieben. Den nach Umfang und Art in Deutschland einmaligen Bestand nach München gebracht zu haben, wo er erhalten ist und wissenschaftlich genutzt werden kann, bleibt ein osmanistischer Verdienst Fallmerayers.

Der Inhalt der Dokumente

Die meisten Dokumente sind Petitionen (*ʿarżuḥāl*)[16]. Ihre Verfasser bitten, ein *tīmār* oder *ziʿāmet* zu gewähren, zu bestätigen oder wieder zu erteilen. Mit Ausnahme von zwei Stücken (8, 11) gilt das für alle Dokumente des Abschnitts I (1–27). Eine zweite große Gruppe enthält Eingaben der Miralays (*ʿarż*) verschiedener *sancaḳ*s für Männer mit dem gleichen Anliegen. Dies trifft mit nur zwei Ausnahmen (h/35, v/48) für alle Stücke in Abschnitts II (a/28 – z/52 sowie 8 in Teil I) zu. Abschnitt III (1/53 – 17/70) vereinigt noch einmal fünf Gesuche um *tīmār*e und *ziʿāmet*s und darüber hinaus noch ein Dutzend unterschiedlichster Stücke.[17]

15 Kreiser, „Fallmerayer", 112–6.

16 Zu *ʿarż* und *ʿarżuḥāl* cf. allgemein und knapp Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, (Kubbealtı Neşriyâtı; 35), Istanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1994, 217–20, 303–15, erheblich detaillierter, v.a. für das späte 16. Jahrhundert: Römer, *Osmanische Festungsbesatzungen*.

17 Ein detaillierteres Verzeichnis wird mein „Verzeichnis der osmanischen Urkunden in Deutschland" enthalten.

Die Dokumente die *tīmār*e bzw. *ziʿāmet*s betreffen, ob vom Interessenten selbst (*ʿarżuḥāl*) oder vom Miralay unterbreitet (*ʿarż*), beziehen sich auf folgende fünfzehn *eyālet*s und *sancaḳ*s: Adana (4/56), Akşehir (5/57), Ayntab (heute: Gaziantep; 21, w/49), Diyarbakır/Amid (4, 1/53), Haleb [Aleppo] (3, 9, s/45, y/51, z/52, 7/59, 8/60), Karası (3/55), Kars-i Maraş (heute: Kadirli; i/36, m/39, o/41), Kilis (b/29), Kocaili (24), Malatya (8, k/37), Mardin (14,17), Silistre (c/30) und Silivri (l/38). Die Mehrzahl aber bezieht sich auf den *sancaḳ* Maraş [heute: Kahramanmaraş],[18] den Paşa Sancağı im *eyālet* Maraş, zu dem noch weitere *sancaḳ*s gehörten.[19] Die *nāḥiye*s, in die der *sancaḳ* untergliedert war, erscheinen schon zweihundert Jahre früher im *taḥrīr defteri* von 1563 nämlich:[20] Camustil, Kuru Pınar, Kemer, Kara Hayıt, Pazarcık, Aladinek, Göynük, Zeytun, Yenice Kala, Hısn-i Mansur [1563 Kaza, heute: Adıyaman], Nergele, Ahsen Dere, Sarsab, Aynü 'l-Arus, Orta Niyabet und Hurman.

Über Maraş im 18. Jahrhundert ist wenig bekannt. So wird diese Zeit in den Enzyklopädie-Artikeln nicht oder so gut wie nicht berührt. Einer der Gründe dafür dürfte sein, dass die wichtigste lokalgeschichtliche Quelle nicht fließt: kein einziges Protokollbuch des Kadiamtes Ma-

18 Tufan Gündüz, „Kahramanmaraş“, in: *TDVİA*, vol. 24, 192–6; Suraiya Faroqhi, „Mar'ash: 2. In Ottoman and Modern Times“, in: *EI²*, vol. 6, 508–10; Besim Darkot, „Maraş“, in: *İA*, vol. 7, S. 310–2 ; Andreas Birken, *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*, . (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients: Reihe B: Geisteswissenschaften; 13), Wiesbaden: Reichert, 1976, 138, 140, 238.

19 Deren Anzahl schwankte im Lauf der Zeit. Nach dem *ḳānūnnāme* Ayn-i ʿAlīs von 1018 h/1609–10 umfasste das *beğlerbeğlik* Maraş damals die *sancaḳ*s Malatia, Ayntab, Kars-i Zulkadriye und Samisad, cf. Paul Andreas von Tischendorf, *Das Lehnswesen in den Moslemischen Staaten insbesondere im Osmanischen Reiche: Mit dem Gesetzbuche der Lehen unter Sultan Ahmed I*. Leipzig: Giesecke & Devrient, 1872, 72 und Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, vol. 9, (Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları; 12). Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996, 56f.; Paul Rycaut, *The Present State of the Ottoman Empire*, 2. Aufl., London: Starkey et al., 1668, 177 gibt für das mittlere 17. Jahrhundert jedoch nur noch Malatia und Asab (?) an. In einer der Petitionen (5) finden sich die Unterschriften, Amtsangaben und Siegel der *mīralay*s des *eyālet*s: Süleymān von Maraş, İsmāʿīl von Malatya, Ḫalīl von Kars-i Maraş, Seyyid ʿAlī von Ayntab, Ḫalīl von Hısn-i Mansur, Aḥmed von Gerger und Meḥmed von Samsad.

20 Mesut Elibüyük & Refet Yınanç, *Maraş Tahrir Defteri (1563)*, (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları; 1), 2 vols., Ankara: Ankara Üniversitesi, 1988.

raş (*sicill*) hat sich für diesen Zeitraum erhalten.[21] Für die zweite Jahrhunderthälfte sind aber immerhin drei Maraş *aḥkām defterleri* erhalten, die mit dem zweiten Halbjahr 1155 h/1742–43 einsetzen.[22] Sie könnten als eine Quelle mit direktem Bezug wohl etwas Licht auf diese Zeit werfen. Für einen sehr kurzen Zeitraum und einen kleinen Personenkreis tun das auch die Fallmerayer-Petitionen.

Die Dokumente: Antragsteller, Formular, Bearbeitung

Die neunzehn Stücke die den *sancaḳ* Maraş betreffen, bilden zeitlich einen geschlossenen Block, denn alle bis auf drei aus dem ersten Halbjahr 1156 h/1743–44, fallen in das Jahr 1155 h/1742–43. Alle Maraşer Stücke zeigen entweder den Namen des Mīralay Seyyid Süleymān oder den des Mīralay ʿAlī, teils als Verfasser einer Eingabe, teils als Berichterstatter zu einer Petition. Weitere Daten lassen erkennen, dass Seyyid Süleymān bereits 1152 h/1739–40 *mīralay* im *sancaḳ* Maraş war und ʿAlī 1154 h/1741–42. Im Zeitraum 1155–1156 h/1742–44 waren sie also gleichzeitig im Amt. Beide benützten ein kleines Siegel. Seyyid Süleymāns ovales Siegel beschränkt sich auf den schön geschriebenen Namen Süleymān, dekoriert mit Blüten und Ranken. Mīralay ʿAlīs achteckiges Siegel ist komplizierter, es zeigt den Namen ʿAlī doppelt, gespiegelt und mit Sternen verziert. Auf ihren Eingaben befinden sich die Siegel wie üblich auf der Rückseite dort, wo auf der Vorderseite der

21 Ahmet Akgündüz, *Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*, (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını; 52); 2 vols., vol. 1, Istanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988, 203 führt insgesamt nur drei späte *sicill*s auf, sie betreffen die Jahre 1885–1907.

22 *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayını; 5), Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992, 52f.

Name steht. Doch auf ihre Berichte zu den Petitionen setzten sie das Siegel jeweils neben die Unterschrift.[23]

Der *sancaḳ* Maraş war Paşa Sancağı des *beğlerbeği* von Maraş oder Zulkadriye, wie diese Provinz nach der einstigen turkmenischen Herrscherfamilie der Region auch genannt wurde. Als Paşa Sancağı unterstand der *sancaḳ* Maraş keinem *sancaḳbeği* wie die übrigen *sancaḳ*s der Provinz, sondern direkt dem *beğlerbeği* Meḥmed Paşa, dessen Namen eine der Petitionen erwähnt. Wie im bedeutenderen Paşa Sancağı von Rumelien,[24] wirkten also im *sancaḳ* Maraş zwei Miralays, auch Alaybeyis genannt, während in anderen *sancaḳ*s meist nur einer amtete. Hervorragen sollten sie nach Defterdār Ṣarı Meḥmed Paşa als „good and valiant and upright men, protectors of the brave".[25] Nach dem *sancaḳbeği* selbst waren sie die ranghöchsten Militärführer eines *sancaḳ*s. Sie führten Fahne und Trommel, musterten die Truppen des *sancaḳ*s vor dem Feldzug und befehligten sie unter dem *sancaḳbeği* bzw. ihrem *beğlerbeği* im Paşa Sancağı. Als Einkommen stand ihnen ein *ziʿāmet* auf Lebenszeit zur Verfügung.[26]

Die *alaybeği*s machten Vorschläge zur Besetzung freier *tīmār*e und *ziʿāmet*s. Dabei sollten sie nach Defterdār Ṣarı Meḥmed Paşa (?–1717) Kandidaten auswählen „after repeated announcements to encourage young men who can handle a horse, because as a result of giving

23 Die osmanische Sphragistik ist noch immer wenig bearbeitet. Cf. aber allgemein dazu Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, 83–97; Römer, *Osmanische Festungsbesatzungen*, 103–16 handelt über die Siegel auf den von ihr bearbeiteten Petitionen.

24 Mithat Sertoğlu, *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi: Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Tasarruf Sistemi'nin Hukukî ve Mâlî Müeyyede ve Mekellefiyetleri*, (Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları; 26; Marmara Üniversitesi Yayınları; 515), Istanbul: Marmara Üniversitesi, 1992, 20.

25 Ṣarı Meḥmed Paşa, *Ottoman Statecraft: The Book of Counsel for Vezirs and Governors (Nasā'ih ül-vüzera ve'l-ümera) of Sarı Mehmed Pasha, the Defterdar*, Walter Livingston Wright, Jr. (ed. & trans.), Princeton: Princeton University Press, 1935 [Repr. Westport [Conn.]: Greenwood Press, 1971], 153 des englischen, 126 des osmanischen Textes. Der Abschnitt findet sich nicht in allen Handschriften.

26 Hamilton Gibb & Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, vol. 1,1: *Islamic Society in the Eighteenth Century*, London, New York & Toronto: Oxford University Press, 1950, [mehrere Reprints], 51, 146f.

them to listless men lacking in energy, feudal troops of use in work and service are very rare on most campaigns".[27]

Eigene Eingaben (*ʿarż*) verfassten die beiden *mīralay*s von Maraş in acht Fällen. In den übrigen elf Fällen schrieben sie angeforderte Berichte (*iʿlām*) auf die Petitionen der Antragsteller (*ʿarżuḥāl*), die in der Regel knapper und oft auch klarer formuliert sind als die Petitionen. Sie ermöglichen daher nicht selten ein besseres Verständnis. Sämtliche Eingaben und Petitionen des Fallmerayer-Bandes sind jedoch mehr als bloße Bittschriften. Sie wandeln sich zu Akten, dokumentieren durch Kanzleivermerke den bürokratischen Geschäftsgang bis hin zur Entscheidung durch *Buyuruldus*.

Die Vermerke der Kanzlisten lassen die Phasen der Bearbeitung erkennen.[28] Da aber die wenigsten datiert sind, wird ihre zeitliche Abfolge nicht recht deutlich. Das Gesuch des Antragstellers (*ṣāḥib-i ʿarżuḥāl*) ist stets links unten auf das Blatt geschrieben mit breitem Rand nach rechts. Hoch darüber steht die *Invocatio*, wie meist als Kürzel von *hüve*. Nach dem Eintreffen setzt die Kanzlei meist in die rechte obere Ecke in verschlungener Schrift die Bemerkung *maḥalli görüle,* überprüfen. In manchen Fällen wurde dann mit Datum eingetragen, dass im dem Heer übergebenen *cebe defteri*,[29] kein Eintrag über das betreffende *tīmār* gefunden worden ist.[30] In anderen Fällen wird dieser Eintrag aus dem *cebe defteri* als Vermerk wiedergegeben. Darunter erscheint manchmal ein undatierter Eintrag, der besagt, dass für die übrigen aufgeführten *tīmār*e nichts im *cebe defteri* gefunden worden ist. Sieht man davon ab, dass die Eingaben der *mīralay*s datiert sind, ist das „konnte im

27 Ṣarı Meḥmed Paşa, *Ottoman Statecraft*, 153/126.

28 Cf. Hierzu: Halil İnalcık, „Osmanlı Bürokrasisinde Aklam ve Muâmelât", in: *Osmanlı Araştırmaları* 1 (1980), 1–14; Asparouch Velkov, „Les notes complémentaires dans les documents financiers Ottomans des XVI^{e}–XVII^{e} siècles (Étude diplomatique et paléographique)", in: *Turcica: Revue d'études turques* 11 (1979), 37–77; Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, 307–15; Erhan Afyoncu, *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmire (XVI–XVIII. Yüzyıl)*, Istanbul: Diss. Marmara Üniversitesi, 1997, 47–54, ich danke Dr. Abdullah Güllüoğlu, der mir diese Arbeit zugänglich gemacht hat.

29 Erhan Afyoncu, *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmire (XVI–XVIII. Yüzyıllar)*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları), Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014, 36–40. Ich danke Dr. Abdullah Güllüoğlu auch für diesen Hinweis.

30 „*Ordu-yi hümāyūna verilen cebe defterinde ẕikr olınan tīmārlarıñ ḳayıdları bulınmamışdır.*"

cebe defteri nicht gefunden werden" ein erster, datierter Eintrag, der zudem mit der Paraphe des Beamten abgezeichnet ist. Mehrfach gibt ein weiterer datierter Kanzleivermerk in Siyakat-Schrift oder als Zusammenfassung, den zur Petition gehörigen Eintrag im *taḥvīl defteri* [31] wieder. Soweit stimmt die Bearbeitung der Eingaben von *mīralay*s und der Petitionen von einfachen Antragstellern überein.

Aufgrund dieser Angaben konnte die Eingabe des *mīralay* (*ʿarż*) vom zuständigen Würdenträger durch *Buyuruldu* entschieden werden. Beim *ʿarżuḥāl* befiehlt er aber regelmäßig durch ein (erstes) *Buyuruldu,* einen Bericht (*iʿlām*) des zuständigen *mīralay* einzuholen. Der *mīralay* setzt seinen Bericht rechts auf den Rand neben den Petitionstext, wobei seine Zeilen in einigen Fällen auf den schon vorhandenen (ersten) *Buyuruldu*-Eintrag Rücksicht nehmen und ihm ausweichen. Also kann zumindest in diesen Fällen der Bericht des *mīralay* nicht vorausschauend schon vor seiner Anforderung angebracht worden sein. Weitere Petitionen verweisen zwar schon in ihrem Text ausdrücklich auf den Bericht des *mīralay*, man wusste, dass er routinemäßig angefordert werden würde, vorgreifen konnte man ihm aber schwerlich. Leider ist weder dieser *Buyuruldu*-Eintrag noch die Auskunft des *mīralay* je datiert, sodass nicht zu erkennen ist, wann genau diese Phase der Bearbeitung eingeleitet wurde und wie lange sie dauerte. Der unterschriebene und mit Siegelabdruck versehene Bericht des *mīralay* wurde, allerdings nicht in allen Fällen, auf Echtheit überprüft, indem das Siegel anhand der Siegelrolle (*taṭbīḳ mührü defteri*)[32] in der zuständigen Kanzlei überprüft wurde. Der Prüfungsvermerk *taṭbīḳ şüd,* begleitet von der bestätigenden, verschlungen geschriebenen Bemerkung *ṣaḥḥ*, oder *ṣaḥīḥdir* es ist richtig,[33] wurde im Umfeld des Siegels angebracht. Auf dem Rand in der unteren rechten Ecke bestätigt schließlich ein in winziger Schrift verfasster, datierter und mit Paraphe gezeichneter kurzer Eintrag, dass die Angelegenheit registriert wurde (*derkenār şüd*). Dies geschah bevor oder nachdem das *Buyuruldu* die Sache entschieden hatte. İnalcık schreibt

31 Receb Ahıshalı, „Tahvil", in: *TDVİA*, vol. 39, 440–2. Zum *taḥvīl ḳalemi* siehe: Receb Ahıshalı, *Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl)*, (TATAV Yayınları Tarih Yerisi; 3), Istanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001, 118–36.

32 Beispielseiten sind abgedruckt in Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, 428f.

33 Dieses *ṣaḥḥ*-Symbol setzte auch der Großwesir mit eigener Hand über sein *Buyuruldu*.

zwei Tage davor oder zwei Tage danach,[34] die Maraş-Urkunden weiten diesen Zeitraum deutlich aus. Auch andere oft widersprüchliche Daten zeigen, dass die bürokratischen Abläufe recht elastisch gehandhabt werden konnten.

Die *ʿarż* und *ʿarżuḥāl* schweigen über Namen und Rang der Adressaten und lassen durch die Anrede nur erkennen, dass sie nicht an den Sultan gerichtet sind. Würde der doch mit *pādişāhım* angeredet, nicht mit *sulṭānım*. Auch das *Buyuruldu* des Adressaten ist stets anonym. Somit kommt als Adressat nicht nur der Großwesir, sondern es kommen insbesondere der *beğlerbeği* von Maraş oder der von Bagdad, Aḥmed Paşa (1724–1747) in Frage, der als Kommandierender in Bagdad die Stadt zwei Mal (1737, 1743) gegen Nādir Šāh erfolgreich verteidigt hat.[35]

Zunächst ist da ein Zeitproblem. Die *ʿarż* der *mīralay*s machen das deutlich. Sie sind alle datiert, ebenso wie das *Buyuruldu*, das letztlich über die Eingabe entscheidet. Dieser Zeitraum zwischen Abfassung und Entscheidung schwankt bei den sechs Petitionen Mīralay ʿAlīs zwischen einem Tag einerseits und sechs Monaten und einem Tag andererseits. Einmal fallen beide Einträge sogar auf denselben Tag.[36] Geht man davon aus, dass es sich dabei nicht um Vor- oder Rückdatierungen, oder schlicht Nachlässigkeit handelt, muss man sich fragen, wo sich Absender und Empfänger zum betreffenden Zeitpunkt befunden haben könnten. Nimmt man an, der zu dieser Zeit amtierende Großwesir sei der Adressat, dann käme nur Istanbul in Frage, denn der tüchtige Großwesirs Hekīmoğlu ʿAlī Paşa[37] scheint während seines kurzen zweiten Wesirates (21.4. 1742–23.9.1743) in Istanbul geblieben zu sein.[38] Die *mīralay*s von Maraş dürften sich zu dieser Zeit aber entweder in Maraş oder bei ihren Leuten in Bagdad befunden haben, was für Mīralay ʿAlī

34 İnalcık, „Osmanlı Bürokrasisinde Aklam ve Muâmelât", 13.

35 Zur Herrschaft seiner Familie in Bagdad cf. Thomas Lier, *Haushalte und Haushaltspolitik in Bagdad 1704–1831*, (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt; 12), Würzburg: Ergon, 2004.

36 Petition: u/47: 0 Tage, t/46: 1, f/33: 6 Monate 1 Tag, q/43: 7, x/50: 9, e/32: 14 Tage.

37 Robert Mantran, „ʿAlī Pasha Hakīm-oghlu", in: *EI²*, vol. 1, 395–6; Reşad Ekrem Koçu, „ʿAlī Paşa Hekimoğlu", in: *İA*, vol. 1, 333–5.

38 Muṣṭafā Sāmī, Ḥüseyin Şākir & Meḥmed Ṣubḥī, *Tārīḫ-i Sāmī ve Şākir ve Ṣubḥī*, Istanbul: Rāşid Meḥmed Efendi Maṭbaʿası, 1198 h/1783–84, fol. 211v–215v.

auch belegt (10) und für beide *mīralay*s mehrfach angedeutet ist (12, 20, x/50). Die Zeitspanne bis zur endgültigen Entscheidung durch *Buyuruldu*[39] scheint für die weite Reise der Eingaben nach Istanbul und zurück meist allzu knapp zu sein. Also müsste der *mīralay* in Istanbul gewesen sein, oder der Adressat weilte näher bei Maraş oder Bagdad. Die beiden Eingaben Mīralay Seyyid Süleymāns zeigen ähnliche Unterschiede. Die eine wurde noch am selben Tag entschieden (n/40), die zweite dagegen erst nach zwei Monaten und 19 Tagen (a/28).

Für den Ursprungsort Bagdad und damit den *beğlerbeği* von Maraş oder von Bagdad könnte also sprechen, dass sie am Standort der beiden *mīralay*s waren. Dazu kommt, dass die *Buyuruldus* der *vālī*s denen des Großwesirs zum Teil sehr ähnlich waren,[40] während andere zusätzlich das amtliche Siegel des *vālī*s zeigen.[41] Weiter könnte für sie sprechen, dass das in allen Fällen konsultierte *cebe defteri* dem Heer übergeben worden war. Diese Hinweise würden dem klassischen Verfahren entsprechen wonach das *ʿarż* des *mīralay* im *dīvān* des *beğlerbeği* geprüft wurde, der dann ein *teẕkere* ausstellte, mit dem der Antragsteller schließlich in der Reichszentrale seine Ernennungsurkunde (*berāt*) erhielt. Doch ein zweites Exemplar des *cebe defteri* befand sich in der zentralen Kanzlei in der Hauptstadt. Zudem wird es das *Baġdād muḥāfaẓasına verilen cebe defteri* (f/33) genannt, eine Formulierung, die eher von der Hauptstadt her gesehen ist. Für die Reichszentrale spricht dann aber besonders, dass sämtliche Eingaben der *mīralay*s von Maraş „der Schwelle des erhabenen Thrones" (*pāye-i serīr-i aʿlāya ʿarż olındı*) unterbreitet wurden, wie es regelmäßig in der Schlusszeile heißt. Kann sich das auf einen *beğlerbeği* beziehen? Müsste das nicht bedeuten, dass sich auf den *ʿarż* der *mīralay*s doch das *Buyuruldu* des Großwesirs fin-

39 *Buyruldu* bezeichnet hier nicht das Schreiben eines *vālī*s, sondern den Vermerk auf einem Dokument, der in der Sache entscheidet. Cf. hierzu: İbrahim Hakkı Uzunçarşılı, „Buyruldu", in: *Belleten* 5 (1941), 289–313; Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, 197–206; Mübahat S. Kütükoğlu, „Buyruldu", in: *TDVİA*, vol. 6, 478–80.

40 Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, 205; cf. auch Römer, *Osmanische Festungsbesatzungen*, 66.

41 Römer, *Osmanische Festungsbesatzungen*, gibt Beispiele der *beğlerbeği*s von Ofen aus dem späten 16. Jahrhundert in Faksimile; Uzunçarşılı, „Buyruldu", Levha XCVII gibt ein zeitlich näheres *Buyuruldu* des *vālī* der Morea von 1152 h/1739.

det, trotz aller chronologischen und sachlichen Widersprüchlichkeiten?[42]

Der *ʿarżuḥāl* der einfachen Petenten unterscheidet sich durch eine schlichtere Anrede und Schlussformel von der Anrede in den *ʿarż* der *mīralay*s.[43] Zwar wird der Angeredete stets mit *sulṭānım* angesprochen, doch unklar bleibt auch hier, wer angeredet ist. Ein weiterer Unterschied ist, dass die *ʿarżuḥāl* zwei *Buyuruldus* aufweisen, ein undatiertes, das den Bericht des *mīralay* anfordert und das entscheidende, datierte. Das *ʿarżuḥāl* musste also vom Petenten zum Adressaten, von dort zum *mīralay* und zurück zum Adressaten geschickt werden. Die Petition und der Bericht des *mīralay* sind stets undatiert. Datiert sind jedoch bestimmte Kanzleivermerke und das entscheidende *Buyuruldu*. Je nachdem, ob die Einsichtnahme in die *defter* oder die Anforderung des Berichtes früher angeordnet wurde, kann auf weniger oder mehr Zeit für die Reise des *ʿarżuḥāl* geschlossen werden.

Doch wer ist der Adressat des *ʿarżuḥāl* und ist er auch der durch *Buyuruldu* Entscheidende? In einem der *ʿarżuḥāl*s (5), das sich allerdings auf das *eyālet* Maraş, nicht auf das *sancaḳ* bezieht, wird im Text, nicht in der Anrede, der *vālī* von Maraş, Wesir Meḥmed Paşa, namentlich genannt. Damit dürfte er als Adressat nicht in Frage kommen. Der Adressat wird dann ebenfalls im Text um ein Schreiben (*mektūb*) an den Großwesir gebeten. Also scheidet auch der Großwesir als Adressat aus. Da der Petent in diesem Falle aber der Sohn eines Paşas ist und Inhaber eines *ziʿāmet*, liegt die Vermutung nahe, er habe sich an den Kommandierenden in Bagdad, also Aḥmed Paşa gewandt, zumal es sich um eine Beurlaubung von der Truppe handelt. Dessen Kanzlei könnte die Petition bearbeitet haben, und so könnte es sich um sein *Buyuruldu* handeln. Dazu kommt, dass Plazierung und Formulierung des undatierten ersten *Buyuruldus* von den übrigen Maraşer Petitionen abweicht, mit einer

42 Ungeklärt bleibt die Bedeutung eines dünnen Strichs rechts neben den *Buyuruldu*s und *ṣaḥḥ*s. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, 204f. kennt nur einen Doppelstrich und zwei andere Zeichen an dieser Stelle.

43 Zum Formular der *ʿarż* und *ʿarżuḥāl* cf. Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, 303–15; Römer, *Osmanische Festungsbesatzungen*, 77–98.

Ausnahme, die ebenfalls eine Beurlaubung betrifft (6).[44] Doch bisher ist mir kein *Buyuruldu* von Aḥmed Paşa bekannt geworden, das verglichen werden könnte. Allerdings könnte der Empfänger die Petition auch tatsächlich mit einem Begleitschreiben an den Großwesir geschickt haben. Die Datierungen von *taḥvīl ḳaydı* und *Buyuruldu* helfen nicht weiter, denn sie tragen dasselbe Datum.

Bei den übrigen *ʿarżuḥāl* liegen nur null bis fünf Tage zwischen der frühesten Einsichtnahme in eines der *defter* und dem *Buyuruldu*. In zwei Fällen dauerte es jedoch 14 Tage (7) bzw. drei Monate und 15 Tage (18). Der Bericht des *mīralay* muss also in der Regel vorher angefordert und neben den *ʿarżuḥāl* geschrieben worden sein. Wie lange vorher und wo das alles geschah bleibt offen. Die betreffenden *defter*, das *cebe defteri* und das *Taḥvīl defteri*[45] waren sowohl im Heer, als auch in der Residenz zu finden. Der Paşa von Maraş, der von Bagdad oder doch der Großwesir – das ist daher auch hier die Frage. Die bequeme Antwort ist natürlich: der Großwesir, denn das *Buyuruldu* ist vor allem sein Instrument. Aber es war Krieg, Aḥmed Paşa war ein mächtiger *vālī* in zweiter Generation und kommandierte Bagdad. Könnte es sein *Buyuruldu* sein? Doch in mehreren Fällen wird erwähnt, dass ein *sipāhī* sein *tīmār* durch ein *teẕkere* des *mīrmīrān* bzw. *beğlerbeği* innehatte, andere versuchten ihr *berāt* in Istanbul zu beschaffen. Das entspricht noch dem traditionellen Verfahren. Schließlich bittet in einem Fall ein Petent den Adressaten auch ausdrücklich um ein *teẕkere-i şerīf* (25). Das deutet nun deutlich auf den zuständigen *beğlerbeği*, den Wesir Meḥmed Paşa von Maraş. Er also forderte mit seinem *Buyuruldu* den Bericht des *mīralay* an, und sein datiertes *Buyuruldu* entschied das Gesuch.

44 Diese beiden *Buyuruldu*s lauten: *„Ḥālā eyālet-i Marʿaş'ıñ taḥt ve elviye beğleri iʿlām eyliyesin deyü buyırıldı“*, bzw. *„Alaybeğisi iʿlām eyliyesin deyü buyırıldı“*. So auch Petition 20, jedoch ohne die besondere Plazierung. Die übliche Formulierung ist: *„Alaybeğisi iʿlām olınmaḳ buyırıldı“*.

45 Ahıshalı, *Reisülküttâblık*, 132.

Tīmāre *und* ziʿāmets *in Maraş*

Osmanische Autoren, die sich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts und besonders im 17. Jahrhundert mit dem Zustand des Osmanischen Reiches auseinandersetzten, haben das Timarsystem[46] als einen Hauptverantwortlichen für die von ihnen festgestellte Schwäche des Reiches ermittelt und dies mit ausgewählten Fakten und Argumenten eindringlich dargestellt. Ihnen sind die Historiker lange gefolgt und haben den Verfall des Timarsystems ganz unbefangen übernommen. Mir schien dieses fraglose Hinnehmen nicht die richtige Art zu sein, diese Texte zu rezipieren und so schrieb ich schon vor Jahren: „Die Aussagen [dieser Texte] beruhen auf alarmierenden, generalisierenden Beobachtungen, auf politischer Sorge, aber nicht auf abgewogener, detaillierter Wahrheitssuche [...] So zeigen sie den Grad der Beunruhigung, nicht aber den Grad des tatsächlichen Nichtfunktionierens."[47] Was ich damals im Zusammenhang mit den *'ulemā'* schrieb, passt für das Timarwesen nicht weniger. Meine Arbeit in Istanbuler Archiven über die Jahre 1683–1699 zeigte mir dann deutlich, dass viele Timarioten, wenn auch nicht alle, mit ihren Kommandeuren noch immer zum Heer stießen und dass sie eine nicht unbedeutende Rolle spielten. Neuerdings ist nun Linda Darling dieser Problematik gezielt und systematisch für das 16. und 17. Jahrhundert nachgegangen, indem sie für eine Reihe von Provinzen die *icmāl defterleri* ausgewertet hat. Sie stellte fest, dass sich die pauschale These vom allgemeinen Niedergang des Timarwesens für diese Zeit nicht halten lässt, dass sich die Zahlen der *tīmār*e und *ziʿāmet*s in unterschiedlichen *sancaḳ*s verschieden entwickelt haben. Ein einheitliches, starkes Absinken konnte sie aber nicht feststellen. Als vorläufigen Befund stellte sie Uneinheitlichkeit und Schwankungen fest, insgesamt

46 Das osmanische Timarsystem behandelt ausführlich: Ömer Lütfi Barkan, „Timar", in: *İA*, vol. 12/1, 286–333; knapp wird es behandelt von: Halil İnalcık, „Tīmār", in: *EI²*, col. 10, 502–7 und ebenso in ibid., "Timar", in: *TDVİA*, vol. 42, 168–73.

47 Hans Georg Majer, „Die Kritik an den Ulema in den osmanischen politischen Traktaten des 16.–18. Jahrhunderts", in: *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071–1920)/Social and Economic History of Turkey (1071–1920): Papers Presented to the „First International Congress on the Social and Economic History of Turkey*, Ankara: Meteksan Şirketi, 1980, 147–55, 151–3.

aber nur einen leichten Rückgang.[48] Allerdings ist die Zahl der *tīmār*e und *ziʿāmet*s nicht gleichbedeutend mit der Zahl ihrer Inhaber, der *sipāhī*s.

Der *sancaḳ* Maraş ist in ihrer Studie (noch) nicht berücksichtigt worden. Um eine Vorstellung zu erhalten von der Zahl der *tīmār*e und *ziʿāmet*s ist man daher gezwungen, auf Gesamtzahlen für das 17. Jahrhundert in zeitgenössischen Quellen zurückzugreifen. Nach dem *ḳānūnnāme* ʿAyn-i ʿAlīs gab es im *sancaḳ* Maraş in der Zeit Sultan Aḥmeds I. (1603–17) zehn *ziʿāmet*s und 1107 *tīmār*e. Im ganzen *eyālet*, das auch noch die *sancaḳ*s Malatya, Ayntab [heute Gaziantep], Kars-i Zulkadriye [heute Kadirli], und Samsad umfasst, zählt er 29 *ziʿāmet*s und 2140 *tīmār*e.[49] Rycaut gibt ein halbes Jahrhundert später für den *sancaḳ* ebenfalls 10 *ziʿāmet*s, aber nur noch 118 (?) *tīmār*e an, für das *eyālet* 27 *ziʿāmet*s und 512 *tīmār*e.[50] Nach dem *ḳānūnnāme* des Ṣofyalı ʿAlī Çavuş von 1653 gab es im *eyālet* Maraş 2869 *ḳılıç*, also Kerntimare.[51] Diese Zahlen zeigen starke Schwankungen, sind nicht einheitlich erfasst und somit schwer zu interpretieren.

Hundert Jahre später fehlen Gesamtzahlen ebenso wie Untersuchungen. Statistisch lassen sich die Fallmerayer'schen Dokumente also nicht verwerten. Doch sie erlauben ein Schlaglicht zu werfen auf die Lage osmanischer *tīmār*e um die Mitte des 18. Jahrhunderts. Sie erlauben die Verhältnisse konzentriert auf einen kurzen Zeitraum und auf das begrenzte Gebiet des *sancaḳ*s Maraş, ganz aus der Nähe zu betrachten. Sie lassen uns einen Blick tun auf die Lebensumstände einzelner Personen, ihre Erfolge, ihre Nöte, Bedrängnisse, Ziele und Hoffnungen, aber auch auf bürokratische Verfahren und dahinter deutet sich Allgemeines an.

Der in vielen dieser Urkunden auch ausdrücklich genannte zeitgeschichtliche Hintergrund der Jahre 1154–1156 h/1741–44 ist das Auf-

48 Linda T. Darling, „Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and the Timar-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century: Part II, Including the Seventeenth Century", in: *OA* 45 (2015), 1–23.

49 Tischendorf, *Lehnswesen*, 72 und dazu Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 9, 56f.

50 Rycaut, *Present State*, 177.

51 Sertoğlu, *Sofyalı ʿAlī Çavuş Kanunnâmesi*, 30, seine Quellen datieren aber nach İnalcık wohl 1560–80.

treten des persischen Eroberers Nādir Šāh. Er bedrohte mit weit ausgreifenden Feldzügen die Nachbarn, auch die Osmanen. Bagdad, die einstige Kalifenresidenz, war eines seiner Ziele, und es ist verständlich, dass es für die osmanische Führung nicht erst 1742 vordringlich war, Bagdad gegen einen neuerlichen Angriff zu rüsten und personell zu verstärken. Auch den Inhabern von *ziʿāmet*s und *tīmār*en (*sipāhī*) im *sancaḳ* Maraş wurde daher befohlen, sich zum Schutze Bagdads dort unter ihrem Banner zu versammeln und Dienst zu tun. Ein solcher Aufruf war ein Testfall, bei dem sich zeigen musste, wie es um das *tīmār*-Aufgebot in der Provinz, einst tragende Säule des osmanischen Heeres, um die Mitte des 18. Jahrhundert stand. Hier musste deutlich werden, wer dem Befehl noch folgte, wer wirklich noch verfügbar war.

Im Mittelpunkt stehen Männer, die ihren Kriegsdienst leisteten oder zu leisten bereit waren. Sie alle suchten ihre Lebensumstände entweder durch eigene Petitionen oder durch Eingaben der *mīralay*s zu verbessern. Im Prinzip sollte ein *tīmār* seinen *sipāhī* ernähren und ihn in die Lage versetzen, gerüstet und beritten dem Ruf zu den Waffen zu folgen, je nach Größe des *tīmār*s oder *ziʿāmet*s begleitet von einem oder mehreren Bewaffneten (*cebelü*). Wie aber sah es damit im eyālet Maraş zu dieser Zeit noch aus, schaut man aufs Detail?

Keine der Petitionen um ein *tīmār* oder ein *ziʿāmet* zielte vertrauensvoll ins Blaue, in der frohen Erwartung, die Verwaltung werde ein geeignetes Objekt finden und zuweisen. Schon die Bewerbung um ein erstes *tīmār*, ein Kerntimar (*ḳılıç*), das ein Anwärter (*mülāzim*) stellte, nennt die genaue Lage des gewünschten *tīmār*s innerhalb des *sancaḳ*s Maraş sowie die Höhe der Einkünfte in *aḳçe*. Dann wird aufgezeigt, aus welchen Gründen das *tīmār* frei ist. Es folgt die Qualifikation des Bewerbers und die Bitte, ihm das *tīmār* zu übertragen.

Die Eingaben und Petitionen inhaltlich[52]

Um das 5800 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Göynük[53] und das 2000 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Kuru Pınar hat sich niemand bemüht (*raġbet etmeyüb*), und niemand steht, wie befohlen, zum Schutz von Bagdad unter seinem Banner. Damit, so wird argumentiert, sind beide *tīmār*e frei (*maḥlūl*) und ohne Besitzer (*bilā ṣāḥib*). Süleymān, der im Heer dient, bittet als Anwärter (*mülāzim*), ihm die *tīmār*e zu gewähren. Mīralay Süleymān berichtet, durch *Buyuruldu* am 23. Ṣafer 1155 h/29.4.1742 positiv entschieden (1).

Für den verdienten Anwärter ʿAlī richtet Mīralay ʿAlī selbst am 14. Şaʿbān 1154 h/25.10.1741 eine Eingabe um ein *tīmār* an die Schwelle des erhabenen Thrones: Meḥmed Sohn Muṣṭafās, Inhaber eines 5300 *aḳçe tīmār*s in der *nāḥiye* Ahsen Dere sei gestorben, ohne einen Sohn zu hinterlassen. Sein *tīmār* sei in schlechtem Zustand und ohne Erträge (*çürük ve bī-ḥāṣıl*), und niemand habe sich darum bemüht. Damit sei es frei. Durch *Buyuruldu* vom 18. Ṣafer 1155 h/24.5.1742 wird es ʿAlī gewährt (f/33).

Der *mülāzim* Meḥmed gab sich mit einem *tīmār* offensichtlich nicht zufrieden, er strebte dank guter Beziehungen höher hinaus. Er hatte zuvor an seinen Wohltäter [den Großwesir] eine Bittschrift gerichtet. Daraufhin erging ein Befehl des Großwesirs (*fermān-i ʿālī*)[54] an den *alaybeği*, freie [*tīmār*e] zusammen zu legen. Nun wird argumentiert: İsmāʿīl, der in der *nāḥiye* Kara Hayıt ein 4839 *aḳçe tīmār* besitze, sei nicht, wie befohlen, zum Schutz von Bagdad erschienen. Eben so wenig stehe jemand für das 4000 *aḳçe tīmār* in derselben *nāḥiye*, das 6000 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Orta Niyabet, das 3000 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Hurman, das 2116 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Maraş und das 2200 *aḳçe*

52 Einige Detailfragen konnte ich mit Dimitri Theodoridis, Claudia Römer bzw. dem Jubilar besprechen. Dafür sage ich herzlichen Dank.

53 Die Lage des *tīmār*s wird stets mit *sancaḳ*, *nāḥiye*, Dorf sowie der Bemerkung „und anderwärts" beschrieben. Ich nenne in den folgenden Zusammenfassungen nur *sancaḳ* und *nāḥiye* und übergehe die Dorfnamen, die für meine Fragestellung unerheblich sind.

54 Velkov, „Les notes", 74 hat aus den Akten festgestellt, dass der Ausdruck *fermān-i ʿālī* im osmanischen Kanzleigebrauch einen Beschluss des Großwesirs ausdrückt.

tīmār in derselben *nāḥiye* zum Schutz von Bagdad unter seinem Banner. Damit, so wird festgestellt, sind die *tīmār*e frei und herrenlos. Sie wurden zu einem 22155 *akçe zi'āmet* zusammengelegt. Mīralay ʿAlī berichtet; durch *Buyuruldu* vom 17. Rebīʿ II 1155 h/21.5.1742 dem Anwärter Meḥmed zugewiesen (20).

Doch es wurde nicht nur die Häufung von *tīmār*en praktiziert und gerechtfertigt. Auch für die Zerschlagung gab es Anlass und Argumente: Der *mülāzim* ʿAlī, eingesetzt in Bagdad, brachte vor, dass für das 4000 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Yenice seit der Zeit der Notierung stets eine andere Person zum Feldzug erschienen sei. Derselbe Inhaber Aḥmed habe aber außerdem noch ein 5000 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Hurman inne, zusammen also Einkünfte aus *tīmār*en von 9000 *akçe*. Dies[e Akkumulation] verursache Mangel an Soldaten. Mīralay ʿAlī berichtet, Aḥmed habe sich für das 4000 *akçe tīmār* entschieden, das 5000 *akçe tīmār* wurde durch *Buyuruldu* vom 12. Cemāẕī I 1155 h/15.7.1742 ʿAlī zugewiesen (2).

Dasselbe Argument verwendet Mīralay ʿAlī in seiner Eingabe zugunsten des *mülāzim* Himmet Sohn Ḫalīls: Mūsā sei Inhaber eines 14000 *akçe tīmār*s in der *nāḥiye* Kara Hayıt. Für dieses *tīmār* seien Kerntimare (*ḳılıç*) aufgehäuft worden, was gegen das Gesetz (*ḳānūn*) sei und Mangel an Soldaten verursache. Daher wird gebeten, das in dieses *tīmār* eingegliederte 3000 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Orta Niyabet herauszunehmen und dem *mülāzim* Himmet, der ohne festes Einkommen (*dirlik*) sei, zu gewähren. Genehmigt durch *Buyuruldu* vom 23. Cemāẕī I 1155 h/26.7.1742 (t/46).

Eine Zulage zum bestehenden *tīmār* sollte nach dem ursprünglichen Verständnis in erster Linie militärischen Einsatz belohnen, doch in diesen Petitionen spielt auch der wirtschaftliche Aspekt eine Rolle. Mīralay Seyyid Süleymān unterbreitete eine entsprechende Eingabe: Seyyid Mūsā, der ein 5526 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Maraş innehabe, sei Teilnehmer an den persischen Feldzügen und an den Feldzügen gegen Moskau und das Reich (*nemçe*) gewesen. Nun aber sei sein *tīmār* in schlechtem Zustand und ohne Erträge. Es reiche nicht für die Feldzugsnotwendigkeiten, und er habe Schulden, sei aber der Gnade würdig. Ein bestimmtes 1005 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Yenice Kala sei durch Allerhöchstes Handschreiben (*ḫaṭṭ-i hümāyūn*) zum Schutz von Bagdad auf-

geboten worden, doch niemand sei erschienen. Nach dem *ḳānūn* sei es demnach frei und herrenlos. Er trägt die Bitte vor, Seyyid Mūsā dieses *tīmār* als Zulage zu gewähren, was durch *Buyuruldu* vom 19. Ṣafer 1155 h/25.4.1742 auch geschieht (a/28).

Auch das 2000 *aḳçe tīmār* ʿAlīs in der *nāḥiye* Nergele erbringt keine Erträge. Ḥüseyn aber gab sein 2000 *aḳçe tīmār* in derselben *nāḥiye* freiwillig auf. Für das 1000 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Zeytun erschien niemand zum Schutz von Bagdad, sodass es ebenfalls frei ist. Zusammengelegt erbringen diese *tīmār*e 5000 K. Der Mīralay ʿAlī unterbreitet in seinem *ʿarż* ʿAlīs Bitte, ihm diese *tīmār*e als Zulage zu gewähren, positives *Buyuruldu* vom 9. Cemāẕī II 1155 h/11.8.1742 (e/32).

Muṣṭafā ist Inhaber eines 5200 *aḳçe tīmār*s in der *nāḥiye* Nergele. Sein *tīmār* ist in schlechtem Zustand und ohne Erträge, es reicht nicht, um den Kriegsdienst leisten zu können, es ziemt sich aber, ihm Wohlwollen zu zeigen, wie Mīralay ʿAlī in seiner Eingabe ausführt. Er verweist darauf, dass Aḥmed, Inhaber eines 1775 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Camustil das ihm ausgehändigte *teẕkere* des *mīrmīrān* abgegeben und freiwillig verzichtet habe. Für das 3680 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Orta Niyabet, das 2000 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Aynu l-Arus und das 4000 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Kemer, zusammen 9680 *aḳçe*, sei seit langer Zeit niemand zum Schutz von Bagdad gekommen, habe an anderen Feldzügen teilgenommen oder stehe gegenwärtig unter seinem Banner. Diese *tīmār*e, so folgert er, sind somit frei und herrenlos. Zusammen ergeben sie ein 16630 *aḳçe tīmār*. Er legt daher Muṣṭafās Bitte vor, ihm diese *tīmār*e als Zulage zu gewähren. Genehmigt durch *Buyuruldu* vom 23. Cemāẕī II 1155 h/25.8.1742 (u/47).

Auch für das 2949 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Aladinek erschien niemand, wie durch Befehl des Großwesirs (*fermān-i ʿālī*) geboten, zum Schutz von Bagdad unter seinem Banner, und so gilt das *tīmār* als frei und herrenlos. In derselben *nāḥiye* hat auch Süleymān ein 2913 *aḳçe tīmār* inne, das in schlechtem Zustand ist und keine Erträge erbringt, so kann er die Ausrüstung für den Feldzug nicht aufbringen. Mīrlivā ʿAlī zählt ihn aber zu jenen, denen Wohlwollen gebührt. Daher unterbreitet er in seiner Eingabe Süleymāns Bitte, ihm das herrenlose 2949 *aḳçe tīmār* als Zulage zu gewähren. Genehmigt durch *Buyuruldu* vom 17. Rebīʿ II 1155 h/21.6.1742 (x/50).

Wer ein *tīmār* oder *ziʿāmet* innehatte, konnte allerdings nicht sorglos sicher sein, dass dieser Besitz ungestört blieb, besonders wenn er selbst längere Zeit abwesend war. Petitionen, die darum baten, den Besitz eines *tīmār*s zu bestätigen, betonten zunächst die Rechtmäßigkeit des Besitzes, schilderten die Umstände, die zum Verlust führten und begründeten schließlich, warum dem Antragsteller das *tīmār* noch immer zustehe.

Velī hatte das 6665 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Maraş nach dem Tode seines Vaters Ḥüseyin übernommen. Die Übertragungsbescheinigung (*taḥvīl tezkeresi*) sandte er durch Ḥasan in die Hauptstadt, um von dort die förmliche Ernennungsurkunde (*berāt*) zu bekommen. Dann aber herrschte Krieg, Ḥasan starb, die Bescheinigungen gingen verloren, und er erlitt große Unbill (*ġadir*). Er bat daher, ihm das *tīmār* wie schon zuvor zu gewähren und ihm ein entsprechendes *tezkere* auszustellen. Mīralay Seyyid Süleymān bestätigte seine Ausführungen knapp und ohne die Geschichte von Ḥasan zu wiederholen. Gewährt durch *Buyuruldu* vom 10. Rebīʿ I 1155 h/15.5.1742 (25).

Aḥmed, der ein 2000 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Kara Hayıt besaß, war das *berāt* verloren gegangen. Damit nicht genug kam ein Fremder, İsmāʿīl aus Istanbul, nahm ihm das *tīmār* weg, und noch immer befinde es sich in seiner Hand. Er habe dadurch großes Unrecht erlitten und bitte, ihm gemäß dem alten Eintrag im *defter*, das *Berāt* zu erneuern. Mīralay Süleymān ergänzte, İsmāʿīl habe sich irgendwie in der Hauptstadt das *tīmār* beschafft, sei aber nicht in Bagdad erschienen, Aḥmed hingegen tue Dienst beim Schutz von Bagdad, und so unterbreitet er seinen Wunsch. Positiv entschieden durch *Buyuruldu* vom 11. Rebīʿ II 1157 h/15.6.1742 (12).

Doch auch ein *sipāhī*, der sein *berāt* noch besaß, war gegen Verlust des *tīmār*s nicht gefeit. Das 4250 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Maraş, auf das ʿAlī verzichtet hatte, war mit *berāt* an Seyyid Muṣṭafā, Sohn Seyyid ʿAbdülḳādirs vergeben worden. Der wurde zum Schutz von Bagdad kommandiert, wo er seit zwei Jahren Dienst tut. Obwohl es also keinen Grund für eine Einmischung gibt, hat Bīzōbān ʿAlī, Inhaber eines 20000 *akçe ziʿāmet*s, sein *tīmār* mit der Begründung, er sei ohne Sohn gestorben, irgendwie an sich gebracht und seinem *ziʿāmet* hinzugefügt. Die Ernte habe er ebenfalls eingefahren und ihm großen Schaden zugefügt.

Da er noch immer in Bagdad unter seinem Banner Dienst leiste, sei ihm großes Unrecht geschehen. Er bittet, dem Zāʿim ʿAlī das *tīmār* zu nehmen und es wieder an ihn, den rechtmäßigen Inhaber zurückzugeben. Mīralay Süleymān berichtet, gewährt durch *Buyuruldu* vom 14. Cemāẕī I 1156 h/6.7.1743 (22).

Ḥasan hat durch die Eingabe des Mīralay ʿAlī vom Receb 1154 h/September/Oktober 1741 das 2000 *akçe* Kerntimar in der *nāḥiye* Nergele als Übertragung aus dem Besitz (*taḥvīl)* von Velī mit großherrlichem berāt in Besitz und dient mit seinem Banner beim Schutz von Bagdad. Inzwischen hat sich Sīnī Meḥmed, der nach dem Verzicht Velīs, auf den anderen Teil von dessen *tīmār* ernannt worden ist und ihn mit *teẕkere* [des *beğlerbeği*] innehat, in sein *tīmār* eingemischt. Überdies haben einige von außerhalb das *tīmār* für sich gefordert mit der Behauptung, es sei frei und herrenlos. Ḥasan drückt die Hoffnung aus, dass die Einsichtnahme in den Bericht des *mīralay* zeige, dass Velī, dem früher datierten berāt [Ḥasans] zufolge, an dessen 2000 *akçe tīmār* kein Anrecht mehr habe. Daher stehe nach dem Verzicht [Velīs], nur der restliche Anteil [nach dem *taḥvīl ḳaydı* zwei *tīmār*e] dem Meḥmed zu. Er aber bittet, gemäß dem berāt die Einmischung in sein 2000 *akçe tīmār* zu verhindern, ihm [den Besitz] zu bestätigen und außerdem zu befehlen, dass ihm die Erträgnisse, des Jahres [11]55 h, die ihm zukämen (*taḥvīl tārīḫime düşen*), abgetreten werden.

Der ausführliche Bericht Mīralay ʿAlīs teilt mit, dass Velī gegen den *ḳānūn* Kerntimare angehäuft hatte, was Mangel an Soldaten verursachte. Für Ḥasan sei eines davon beantragt worden, doch ehe das *berāt* eintraf, mussten sie nach Bagdad abrücken. Unterwegs wurde ein 16000 *akçe tīmār*, dessen Inhaber nicht erschienen war, für ihn beantragt, doch der *beğlerbeği* gewährte es mit zwei *temessük* einem anderen. Später kam das berāt für das 2000 *akçe tīmār* Ḥasans von Istanbul über Maraş [beim Heer in Bagdad] an. Mīralay ʿAlī bestätigt Ḥasans *tīmār* und die beiden ertragreichen *tīmār*e von Meḥmed. Genehmigt durch *Buyuruldu* vom 23. Cemāẕī I 1155 h/26.7.1742 (10).

Als Ṣabī ʿÖmer, Sohn des Meḥmed, Inhaber eines 8000 *akçe tīmār*s in der *nāḥiye* Pazarcık ohne Sohn starb, wurde aufgrund der Eingabe des Mīralay Receb ein Anteil von 4000 *akçe* an seinen Bruder Ḥü-

seyin gegeben[55] und 4000 *akçe* an einen anderen ʿÖmer, der noch kein *dirlik* hatte. Sie hatten diese Anteile mit *berāt* ganz getrennt inne. Weil aber dem Hüseyin, zum Zeitpunkt als dem anderen ʿÖmer dieser Anteil zugesprochen wurde, seines Bruders (...?) Schreiben und das *berāt* ausgehändigt wurde, stritt er um diese 4000 *akçe*. Als er dann mit einem *ʿarżuḥāl* den Streit fortsetzte, wurde die Sache in einem Bericht [des *mīralay*] detailliert dargestellt. Daraufhin ließen beide von ihrem Streit ab, und um den Streit zu beenden, wurden in gutem Einvernehmen dem anderen ʿÖmer als Ausgleich für aufgewendete Mühe 2000 der 4000 *akçe* den ihm zuvor als Zulage gewährten herrenlosen und freien [*tīmār*en][56] hinzugefügt. 2000 *akçe* wurden übereinstimmend den 4000 *akçe*, die Ḥüseyin nach dem Tod des Bruders innehatte hinzugefügt. Die Eingabe Mīralay ʿAlīs vom 11. Cemāẕī I 1155 h/14.7.1742 unterbreitet Ḥüseyins Bitte, als Zulage insgesamt 6000 *akçe* zu gewähren. Geschehen durch *Buyuruldu* vom 18. Cemāẕī I 1155 h/21.7.1742 (q/43).

Vom *tīmār* zum *ziʿāmet* gelangte man über die Zulage von weiteren *tīmār*en, bis die traditionelle Grenze von 20000 *akçe* Einkommen überschritten war. Dies symbolisierte eine erfolgreiche Karriere. Doch auch die Auflösung von *ziʿāmet*s kam vor.

Ḥüseyin, seit fünfundzwanzig Jahren im Dienst, hat ein 12152 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Maraş inne, das in schlechtem Zustand und ohne Erträge ist. Als Grund gibt Mīralay ʿAlī in seinem Bericht an, die Bauern (*reʿāyā*) hätten sich überallhin zerstreut (*perākende*). Ḥüseyin möchte, unterstützt vom *mīralay*, eine Aufbesserung auf 20000 *akçe*, die Höhe eines *ziʿāmet*, wofür er einen entsprechenden Befehl (*terakḳī emri*) hat. Da aus drei *tīmār*en über 5000, 1000 und 2000 *akçe* in den *nāḥiye*s Yenice Kala, Zeytun und Orta Niyabet, alle drei in schlechtem Zustand und ohne Erträge, niemand wie befohlen zum Schutz Bagdads erschienen ist, sind sie frei und herrenlos. Ḥüseyin bittet also, sein *tīmār* durch

55 Nach dem Auszug aus dem *cebe defteri* hätte ein Meḥmed das 4000 *akçe tīmār* innegehabt. Zusatz: die anderen 4000 *akçe* seien darin nicht gefunden worden. Ein weiterer Vermerk besagt, dass durch *ʿarż* des Mīralay Seyyid Süleymān dieses *tīmār* dem *ṣāḥib-i evvel* Ḥüseyin zugewiesen worden ist.

56 Aus dem *taḥvīl ḳaydı* geht hervor, dass dies ein 1463 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Pazarcık und ein 3199 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Nergele war, deren Inhaber nicht zur Stelle (*nā-mevcūd*) waren.

diese drei *tīmār*e (12152+8000 *akçe*) zu einem *ziʿāmet* von 20150 *akçe* aufzustocken. Gewährt durch *Buyuruldu* vom 12. Şaʿbān 1155 h/18.4.1742 (7).

Das 2661 [2639] *akçe tīmār* von Süleymān und Aḥmed, das zuvor ihr Bruder Dīv durch List innegehabt hatte, wurde deshalb im Jahre 1154 h/1741–42 an Ḫalīl aus Istanbul übertragen. Doch der kümmerte sich nicht darum. Süleymān, Sohn des Aḥmed, Inhaber eines 3000 *akçe tīmār*s in der *nāḥiye* Maraş war voll kriegstauglich und sollte im Jahre 1150 h/1737–38 mit seinem *sancaḳ* am befohlenen Feldzug teilnehmen und in der Ebene von İsakcı (heute: Isaccea) kampfbereit sein. In einer Petition bat er um zwei Jahre Aufschub. Nach den zwei Jahren erhielt er einen Sultansbefehl[57] betreffend Löschung des Eintrags [seiner Verpflichtung], unter seinem Banner am Feldzug teilzunehmen. Seit fünf Jahren hält er sich nun in Ruhe in seinem *vilāyet* auf, gehorcht nicht dem kaiserlichen Befehl (*emr-i ʿālīşān*) in seinen Händen und kam nicht mit seinem Banner zum Schutz von Bagdad. Damit ist sein *tīmār* nun frei. Auch für das 2500 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Orta Niyabet, das 2000 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Ahsen Dere und das 1630 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Orta Niyabet ist, weil die Einkünfte gering waren (*şey-i ḳalīl oldıġından*), niemand dem hohen Befehl folgend zum Schutz von Bagdad erschienen. Da auch sie damit frei sind und insgesamt 11769 *akçe* ausmachen, bittet İbrāhīm, Sohn Ebūbekirs, als Anwärter ohne Auskommen, der Adressat möge dem *alaybeği* den Befehl senden, das erste im *sancaḳ* angefallene, ertragreiche *tīmār* für ihn vor allen anderen zu beantragen, bis ein *ziʿāmet* von 20000 *akçe* erreicht ist. Gemäß dem an ihn ergangenen Befehl (*fermān-i ʿālīşān*) unterbreitet dies der Bericht des *mīralay*, entschieden durch *Buyuruldu* vom 23. Cemāẕī I 1155 h/26.7.1742 (18).

Ein recht widersprüchlicher Fall zeigt den Abbau eines *ziʿāmet* wegen Nichterscheinens und den Aufbau eines *ziʿāmet* für einen Mann ohne militärische Verdienste: ʿÖmer, Inhaber eines 25560 *akçe ziʿāmet*s in der *nāḥiye* Ahsen Dere, kümmerte sich nicht um sein *ziʿāmet* und erschien nicht, wie durch Befehl des Großwesirs (*fermān-i ʿālī*) befohlen, zum Schutz von Bagdad unter seinem Banner. Damit war das *ziʿāmet*

57 *ṭuġrākeş emir* in der Petition, *emr-i ʿālīşān* im Bericht des *mīralay*.

verwaist. Und so wurde eines der eingegliederten *tīmār*e (*mülḥaḳāt*) mit 10060 *aḳçe* Einkünften herausgelöst und einem anderen gewährt. Die übrigen herrenlosen Teile des *ziʿāmet*s waren ein 7399 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Ahsen Dere, ein 1775 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Pazarcık, ein 2130 *aḳçe tīmār* in der *nāḥiye* Orta Niyabet und ein 4000 *aḳçe tīmār* in derselben *nāḥiye* sowie in der *nāḥiye* Hisn-i Mansur. Diese insgesamt 15300 *aḳçe tīmār*e ohne Ertrag, die die Feldzugsteilnahme nicht sichern konnten, wurden zusammengelegt mit dem 15292 *aḳçe tīmār* des ohne Sohn gestorbenen ʿÖmer in der *nāḥiye* Kara Hayıt. Zusammen ergaben sie ein 30592 *aḳçe ziʿāmet*. Mīralay Seyyid Süleymān unterbreitet in seiner Eingabe die Bitte eines Mitglieds des großherrlichen Hofdienstes, des *teberdār*s oder *balṭacı*s des Alten Saray (*sarāy-i ʿatīḳ*) el-Hāc Süleymān, ihm als Ausgleich für sein verlorenes *ziʿāmet* dieses zu gewähren. Genehmigt durch *Buyuruldu* vom 11. Rebīʿ I 1155 h/16.5.1742 (n/40).

Damit ist diese Geschichte aber noch nicht zu Ende, denn das *ziʿāmet*, das dieser Ḥācī Süleymān mit *teẕkere* des *mīrmīrān* innehat, erscheint in einer weiteren Petition. Danach war er durch Befehl des Großwesirs zu einem der *ḫarclıḳcı*s[58], der zum Schutz von Bagdad befohlenen Inhaber von *ziʿāmet*s und *tīmār*en, berufen worden. Zu seinem Eintrag im *defter* war ein entsprechender Zusatz gemacht worden. Unter der Bedingung, ab dem 24. Receb 1155 h/24.9.1742 innerhalb einer Frist von sechs Monaten unter ihrem Banner zu stehen, wurden den *ḫarclıḳcı*s mit *ṭuġrā* versehene Befehlsschreiben[59] ausgehändigt. Bis zum Ende der festgelegten Frist waren die *ḫarclıḳcı*s aller unter ihrem Banner präsent. Ḥācī Süleymān jedoch gehorchte bereits seit fünf Monaten nicht und war auch noch nach eigener Lust und Laune umhergezogen. Er habe sich nicht um [die Verpflichtungen aus] seinem *ziʿāmet*s bemüht, und sei zum Schutz von Bagdad nicht erschienen. Weil damit sein *ziʿāmet* in jeder Hinsicht frei sei, beantragt der *mülāzim* Ebūbekir aus dem 15000 *aḳçe tīmār* Ḥācī Süleymāns (zuvor im Besitz von ʿÖmer)

58 *Ḫarclıḳcı*s waren *sipāhī*s, die den Auftrag hatten, für ihre Kameraden in deren *tīmār*en das Geld für ihren Unterhalt einzuheben und herbeizubringen, cf. hierzu: Caroline Finkel, *The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593–1606*, (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, Beih.; 14), Wien: VWGÖ, 1988, 198–203.

59 Im Text: *ṭuġrākeş emir*, im *iʿlām* des *mīralay*: *ṭuġrālı emr-i celīlī*.

das 3000 *akçe tīmār* in der *nāḥiye* Camustil als Kerntimar für ihn herauszulösen. Mīralay Seyyid Süleymān berichtet, am 23. Cemīẕī I 1156 h/15.7.1743 durch *Buyuruldu* entschieden (13).

Um Beurlaubung wird in persönlich schwierigen Situationen nachgesucht: Meḥmed ist Inhaber eines 5300 *akçe tīmār*s in der *nāḥiye* Sarsab. Wegen des *tīmār*s ist er mit 300 *ġuruş* Schulden belastet, und er stellt seine üble Lage und die seiner Gläubiger dar, erwähnt auch, dass sein Verwandter ʿAlī in den *nāḥiye*s Orta Niyabet und Kemer zwei *tīmār*e mit zusammen 9000 *akçe* Einkünften innehabe. Durch ein *Buyuruldu* des *vālī* von Maraş sei offenkundig geworden, welche Bedrückung er erlebe. Ohne zu seinem *tīmār* zu reisen, und dafür habe er kein Geld, könne er das *ḫarclıḳ* nicht bekommen, und so bittet er geradezu flehentlich um Urlaub und um einen Vermerk im *defter*, damit sein *tīmār*, solange er das *ḫarclıḳ* einholt, keinen Schaden erleide. Knapper Bericht von Mīralay Seyyid Süleymān, gewährt durch *Buyuruldu* vom 24. Şaʿbān 1155 h/24.10.1742 (6).

Zur Situation

Welches Bild der Situation der *tīmār*e und *ziʿāmet*s im *sancaḳ* Maraş im Jahre 1742 ergibt sich aus all dem? Natürlich kann es kein vollständiges Bild sein, ist doch die Quellenbasis eher zufällig und keineswegs statistisch ausreichend. Aber es ist eine Quellenbasis, die nicht zielbewusst gefiltert wurde, die Aussagen dienen nicht einem bestimmten Zweck, sie können daher immerhin als unbelastete Symptome angesehen werden.

Auch im Jahre 1742 gab es noch Männer, die sich im *sancaḳ* Maraş um ein *tīmār* oder ein *ziʿāmet* bemühten. Es waren Anwärter (*mülāzim*s) noch ohne festes Einkommen (*dirlik*), die sich um ein erstes *tīmār* (*ḳılıç*) bewarben, es waren *tīmār*-Inhaber mit unzureichendem Einkommen, es waren Männer, deren *tīmār* durch andere gefährdet war. Fast alle einte das rechtliche Hauptargument, dass sie nämlich tatsächlich Kriegsdienst leisteten, dass sie mit ihren Einheiten in Bagdad stan-

den, um die Stadt gegen Angriffe Nādir Šāhs zu sichern. Mancher konnte darüber hinaus noch auf frühere Kriegsteilnahmen verweisen, etwa gegen Persien, Russland oder das Reich. Die meisten waren zudem finanziell schlecht gestellt. Es gab jedoch auch einen Antragsteller, der seine guten Beziehungen einsetzte, um vom *mülāzim* gleich zum *zāʿim* katapultiert zu werden. Aber auch der aus den Reformschriften bekannte, *tīmār*e ansammelnde Hofbedienstete fehlt nicht. Aber er ist hier ein Einzelfall.

Das Ziel der Petitionen waren nicht irgendwelche *tīmār*e, sondern ganz bestimmte, die mit allen notwendigen Details beschrieben wurden: *sancaḳ*, *nāḥiye*, Dorf oder Dörfer, ergänzt durch die Bemerkung „und anderwärts", sowie die Höhe der Einkünfte. Dass die Höhe der Einkünfte in *aḳçe* festgelegt war, der kleinen osmanischen Silbermünze, war ein bürokratisches Überbleibsel aus früheren Kataster-Erfassungen. Real war der *aḳçe* durch zahlreiche Entwertungen ausgedünnt, kaum mehr als eine Zähleinheit. Der wirkliche Ertrag aus einem *tīmār* oder *ziʿāmet* war dadurch längst nicht mehr definiert. Wichtig war diese Zahl aber noch immer, weil sie zum fixen, traditionellen Maß für *tīmār*e geworden war, das noch immer auch die Grenze zwischen *tīmār* und *ziʿāmet* bei 20000 *aḳçe* definierte. Und die brachte eine Statusverbesserung. Der reale Ertrag eines mit weniger *aḳçe* definierten *tīmār*s konnte daher durchaus höher sein, als eines, das mit einer höheren Summe im *defter* stand. So erbittet ein *sipāhī* als finanziell rettende Zulage ein nur mit 1005 *aḳçe* definiertes *tīmār* (a/28), ein anderer fordert ausdrücklich ein ertragreiches (*maḥṣūldār*) *tīmār* (18), ein weiterer soll zwischen seinen beiden *tīmār*en wählen und entscheidet sich für den niedrigeren *aḳçe*-Betrag (2). Da die Bewerber nur zu einem *tīmār* kommen konnten, wenn eines frei (*maḥlūl*) war, mussten sie aufmerksam Ausschau halten. Dabei half ihre Anwesenheit in Bagdad, halfen besonders die Musterungen (*yoḳlama*), aber wohl auch Informationen aus Anwesenheitslisten (*yoḳlama defterleri*) und weitere *defter*.

Frei war ein *tīmār* aber nur, wenn es bestimmte Bedingungen erfüllte. Ganz klar war der Fall, wenn der bisherige Inhaber ohne Sohn gefallen oder gestorben war oder wenn er auf das *tīmār* verzichtet hatte (*ḳaṣr-i yed*). Weniger alltäglich und auffallend ist, dass manche *tīmār*e einfach als herrenlos (*bilā ṣāḥib*) bezeichnet werden, ohne dass ein

Grund angegeben wird. Meist heißt es dann zudem, sie seien in schlechtem Zustand und ohne Erträge (*çürük ve bī-ḥāṣıl*). Für diese *tīmār*e hatten sich also keine Bewerber mehr gefunden. Der Ertrag machte den militärischen Einsatz nicht mehr möglich oder lohnend. In weitaus mehr Fällen heißt es dann aber, niemand hätte sich um ein bestimmtes *tīmār* bemüht, niemand sei den daraus resultierenden Pflichten nachgekommen (*raġbet etmeyüb*), niemand sei zum Schutz von Bagdad erschienen, obwohl es befohlen worden war. Dann galt das *tīmār* als frei (*maḥlūl*), eine Bewerbung war möglich, auch wenn da noch ein Inhaber war. In einem Fall klagt sogar der Inhaber eines *tīmār*s selbst, sein *tīmār* sei *çürük ve bī-ḥāṣıl*, und der *mīralay* erklärt, es sei von den Bauern verlassen worden. Grund war wohl seine lange Abwesenheit bei der Armee. Die Feststellung, ein *tīmār* sei *çürük ve bī-ḥāṣıl* ist so häufig, dass die Vorstellung eines weitgehend öden Landes aufsteigt.

Verwundert sieht man dann aber, dass es Bewerber gibt, die solche *tīmār*e haben wollen, oft nicht nur eines. In irgendeiner Weise musste es sich also lohnen, solche ertragslosen, in schlechtem Zustand befindlichen *tīmār*e zugewiesen zu bekommen oder sogar mehrere anzuhäufen. Es fällt auf, dass in den Eingaben der *mīralay*s fast ausschließlich derartige *tīmār*e vorkommen. Wollte der *mīralay* mit diesem Argument vielleicht auch dem Appetit der Zentrale entgegenwirken, *tīmār*e selbst zu vereinnahmen und in Steuerpachten umzuwandeln? Während aber einerseits Akkumulationen von *tīmār*en, gelegentlich bis zur *ziʿāmet*-Größe von den beiden *mīralay*s befürwortet und auch durch *Buyuruldu* gewährt wurden, gab es doch auch die Gegenbewegung. Mit dem gültigen Argument, die Anhäufung von *tīmār*en sei gegen das Gesetz (*ḳānūn*), da dadurch die Truppen geschwächt würden, gelang es manchen Bewerbern, wiederum vom *mīralay* gutgeheißen und durch *Buyuruldu* gewährt, solche akkumulierten *tīmār*e oder *ziʿāmet*s zu beschneiden und für sich ein *tīmār* herauszulösen. Obwohl denkbar ist, dass für manchen, der auch andere Einkünfte hatte, das Prestige, Inhaber eines mit hohen *aḳçe*-Beträgen definierten *tīmār*s oder *ziʿāmet*s zu sein, ohne Rücksicht auf Einkünfte eine Rolle gespielt haben könnte, ist doch eher damit zu rechnen, dass die Bewerber wussten, was sie taten, wenn sie sich um ein angeblich verrottetes *tīmār* bemühten. Das *çürük ve bī-ḥāṣıl* mag daher in manchen Fällen eher ein gängiges Argument als

ein realer Zustand gewesen sein. Und dort, wo es sogar Streit um *tīmār*e gab, ging es sicherlich nicht um nichts.

Rund 50 *tīmār*e zwischen 1000 und 15000 *akçe* sind Gegenstand der Dokumente, aber nur zwei *zi'āmet*s von anfänglich 20000–25000 *akçe*. Aus 15 *tīmār*en in verschiedenen *nāḥiye*s werden aber drei *zi'āmet*s neu gebündelt, eines mit erst fünf *tīmār*en soll noch aufgefüllt werden. Eines für einen *tīmār*-Inhaber, dessen Verdienste nicht genannt werden: 20150 *akçe*. Eines für einen, der durch Beziehungen zum Großwesir die Karriere beschleunigen kann: 22155 *akçe*, eines für einen Mann vom Hofe: 30592 *akçe*. Das sind die Vorgänge, denen die Verfasser der Reformschriften so große Bedeutung beimessen. 29 *tīmār*e verbleiben in den Händen von 18 *tīmār*-Inhabern. Man könnte daraus schließen, dass nur für rund 35% der *tīmār*e noch ein gerüsteter Timariot oder *zā'im* ins Feld rückte. Doch das wäre voreilig, denn es war auch früher schon so, dass ein *tīmār*-Inhaber, der sich ausgezeichnet hatte, eine wertmäßige Aufstockung seines *tīmār*s durch andere *tīmār*e erhielt, deren Zahl sich dadurch reduzierte. Und schon 'Ayn-i 'Alī nörgelte über einen weiteren Aspekt: „Auf den Feldzügen, wo es den Dienst gilt, erscheint für 10 Kleinlehen nicht einmal 1 Mann, während sich hingegen zur Zeit der Ernte um 1 Kleinlehen 10 Mann streiten".[60] Eine Gesamtzahl der *tīmār*e kann daher bestenfalls eine Momentaufnahme sein oder ein Annäherungswert, ist aber nur sehr bedingt mit der Zahl der kriegstauglichen *sipāhī*s gleichzusetzen. Gewiss sind hier Probleme zu erkennen. Doch der allgemeine wirtschaftliche Hintergrund zeigte sich bis in die 60er-Jahre des Jahrhunderts noch durchaus positiv.[61]

Das Besondere an den Petitionen ist, dass man den Menschen, ihren Absichten und ihrem Handeln und zeitbedingten Argumenten näher kommt als in *defter*n, die nur die Ergebnisse registrieren. Deutlich wird, dass viele *tīmār*e der Region schlicht herrenlos sind, dass Inhaber trotz *tīmār* nicht zum Heer kommen, dass mancher selbstsüchtig bereit ist, abwesende, beim Heer stehende *sipāhī*s zu übervorteilen und zu schädigen. Die *mīralay*s suchten offensichtlich die zu fördern, die Dienst leis-

60 Tischendorf, *Lehenswesen*, 100.

61 Mehmet Genç, „L'économie ottomane et la guerre au XVII[e] siècle", in: Turcica: Revue d'études turques 27 (1995), 177–96.

teten oder dazu bereit waren. Wie es scheint, allerdings mit differenziertem Nachdruck. Aber abgelehnt wurde in ihren Berichten keiner. Ebenso wenig wurde einem Petenten die Gewährung seiner Bitte durch *Buyuruldu* verweigert. Wieweit die Zusagen dann aber Wirklichkeit wurden, sagen die Eingaben der *mīralay*s und die Petitionen der Bewerber nicht mehr aus.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Bayerische Staatsbibliothek München:

——. Cod. turc. 337

Muṣṭafā Sāmī, Ḥüseyin Şākir & Meḥmed Ṣubḥī. *Tārīḫ-i Sāmī ve Şākir ve Ṣubḥī*. Istanbul: Rāşid Meḥmed Efendi Maṭbaʿası, 1198 h/1783–84.

Ṣarı Meḥmed Paşa. *Ottoman Statecraft: The Book of Counsel for Vezirs and Governors (Nasā'ih ül-vüzera ve'l-ümera) of Sarı Mehmed Pasha, the Defterdar*. Walter Livingston Wright, Jr. (ed. & trans.). Princeton: Princeton University Press, 1935. [Repr. Westport [Conn.]: Greenwood Press, 1971].

Sekundärliteratur

Afyoncu, Erhan. *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmire (XVI–XVIII. Yüzyıllar)*. (Türk Tarih Kurumu Yayınları). Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.

——. *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmire (XVI–XVIII. Yüzyıl)*. Istanbul: Diss. Marmara Üniversitesi, 1997.

Ahıshalı, Receb. „Tahvil". In: *TDVİA*. Vol. 39. 440–2.

——. *Osmanlı Devlet Teşkilatında Reisülküttâblık (XVIII. Yüzyıl)*. (TATAV Yayınları Tarih Serisi; 3). Istanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2001.

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*. Vol. 9. (Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları; 12). Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1996.

——. *Şer'iye Sicilleri: Mahiyeti, Toplu Kataloğu ve Seçme Hükümler*. (Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını; 52). 2 vols. Vol. 1. Istanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, 1988.

Barkan, Ömer Lütfi. „Timar“. In: *İA*. Vol. 12,I. 286–333.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi. (T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı Yayını; 5). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1992.

Birken, Andreas. *Die Provinzen des Osmanischen Reiches*. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients: Reihe B: Geisteswissenschaften; 13). Wiesbaden: Reichert, 1976.

Gibb, Hamilton & Harold Bowen. *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. Vol. 1,1: *Islamic Society in the Eighteenth Century*. London, New York & Toronto: Oxford University Press, 1950.

Darkot, Besim. „Maraş“. In: *İA*. Vol. 7. 310–2.

Darling, Linda T. „Nasihatnameler, İcmal Defterleri, and the Timar-Holding Ottoman Elite in the Late Sixteenth Century: Part II: Including the Seventeenth Century“. In: *OA* 45 (2015). 1–23.

Elibüyük, Mesut & Refet Yınanç. *Maraş Tahrir Defteri (1563)*. (Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayınları; 1). 2 vols. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1988.

Fallmerayer, Jakob Philipp. *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters: Ein historischer Versuch*. Stuttgart, Tübingen: Cotta, 1830.

——. *Geschichte des Kaiserthums Trapezunt*. München: Weber, 1827.

Faroqhi, Suraiya. „Mar'ash: 2. In Ottoman and Modern Times“. In: *EI²*. Vol. 6. 508–10.

Finkel, Caroline. *The Administration of Warfare: The Ottoman Military Campaigns in Hungary, 1593–1606*. (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes/Beih.; 14). Wien: VWGÖ, 1988.

Genç, Mehmet. „L'économie ottomane et la guerre au XVII^{e} siècle“. In: *Turcica: Revue d'études turques* 27 (1995). 177–96.

Gündüz, Tufan. „Kahramanmaraş“. In: *TDVİA*. Vol. 24. 192–6.

İnalcık, Halil. „Timar“. In: *TDVİA*. Vol. 42. 168–73.

——. „Tīmār“. In: *EI²*. Vol. 10. 502–7.

——. „Osmanlı Bürokrasisinde Aklam ve Muâmelât“. In: *Osmanlı Araştırmaları* 1 (1980). 1–14.

Koçu, Reşad Ekrem. „Ali Paşa Hekimoğlu“. In: *İA*. Vol. 1. Istanbul: Maarif Matbaası, 1950. 333–5.

Kreiser, Klaus. „Fallmerayer: Orientalist oder Experte avant la lettre“. In: Claudia Märtl & Peter Schreiner (eds.). *Jakob Philipp Fallmerayer (1790–1871): Der Gelehrte und seine Aktualität im 21. Jahrhundert: Konferenz der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Kommission für interdisziplinäre Südosteuropaforschung der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (München, 6. Juni 2011)*. (Abhandlungen, Bayerische Aka-

demie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse; N.F.; 139). München: C.H. Beck, 2013. 105–19.

Kütükoğlu, Mübahat. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. (Kubbealtı Neşriyâtı; 35). Istanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1994.

——. „Buyruldu". In: *TDVİA*. Vol. 6. 478–80.

Lier, Thomas. *Haushalte und Haushaltspolitik in Bagdad 1704–1831*. (Mitteilungen zur Sozial- und Kulturgeschichte der islamischen Welt; 12). Würzburg: Ergon, 2004.

Majer, Hans Georg. „Almanya Arşivleri ve Kütüphanelerindeki Osmanlı Belgeleri". In: Yonca Köksal & Mehmet Polatel (eds.). *Avrupa Arşivlerinde Osmanlı İmparatorluğu*. (VEKAM Yayın; 33; Araştırma Dizisi; 2). Ankara: Koç Üniversitesi VEKAM, 2014. 15–29.

——. „Ottoman Documents in Munich Collections: Origin and Fate, Type and Contents, Preservation and Whereabouts". In: *Osmanlı Coğrafyası Kültürel Arşiv Mirasının Yönetimi ve Tapu Arşivlerinin Rolü Uluslararası Kongresi/International Congress of "The Ottoman Geopolitics Management of Cultural Archive Heritage and Role of Land Registry Archives", 21–23 Kasım/November 2012 Istanbul: Bildiriler*. (T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşiv Dairesi Başkanlığı; 6). 3 vols. Vol. 1. Ankara: T.C. Çevre ve Şehircilik Bakanlığı Tapu ve Kadastro Genel Müdürlüğü Arşiv Dairesi Başkanlığı, 2013. 151–61.

——. „Die Kritik an den Ulema in den osmanischen politischen Traktaten des 16.–18. Jahrhunderts". In: *Türkiye'nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi (1071–1920)/Social and Economic History of Turkey (1071–1920). Papers Presented to the First International Congress on the Social and Economic History of Turkey*. Ankara: Meteksan Şirketi, 1980. 147–55.

Mantran, Robert. „'Alī Pasha Hakīm-oghlu". In: *EI²*. Vol. 1. 395–6.

Nebes, Norbert. „Ulrich Jasper Seetzens Reisen im Orient". In: Norbert Nebes & Hans Stein (eds.). *Orientalische Buchkunst in Gotha: Ausstellung zum 350jährigen Jubiläum der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha*. Gotha: Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, 1997. 41–6.

Pertsch, Wilhelm. *Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Gotha: Zweiter Theil: Die Türkischen Handschriften*. Wien: Kaiserl. Königl. Hof- und Staatsdruckerei, 1864.

Römer, Claudia. *Osmanische Festungsbesatzungen in Ungarn zur Zeit Murads III: Dargestellt anhand von Petitionen zur Stellenvergabe*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Balkankommission: Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abteilung; 35). Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1995.

Rycaut, Paul. *The Present State of the Ottoman Empire*. 2. Aufl. London: Starkey et al., 1668.

Sertoğlu, Midhat. *Sofyalı Ali Çavuş Kanunnâmesi: Osmanlı İmparatorluğu'nda Toprak Tasarruf Sistemi'nin Hukukî ve Mâlî Müeyyede ve Mekellefiyetleri*. (Fen-Edebiyat Fakültesi Yayınları; 26; Marmara Üniversitesi Yayınları; 515). Istanbul: Marmara Üniversitesi, 1992.

Stein, Hans. „Zur Geschichte und Erschließung der orientalischen Handschriften in Gotha". In: Norbert Nebes & Hans Stein (eds.). *Orientalische Buchkunst in Gotha: Ausstellung zum 350jährigen Jubiläum der Forschungs- und Landesbibliothek Gotha*. Gotha: Forschungs- und Landesbibliothek Gotha, 1997. 26–33.

Tischendorf, Paul Andreas von. *Das Lehnswesen in den Moslemischen Staaten insbesondere im Osmanischen Reiche: Mit dem Gesetzbuche der Lehen unter Sultan Ahmed I*. Leipzig: Giesecke & Devrient, 1872.

Uzunçarşılı, İbrahim Hakkı. „Buyuruldu". In: *Belleten* 5 (1941). 289–313.

Velkov, Asparouch. „Les notes complémentaires dans les documents financiers Ottomans des XVI^{e}–XVII^{e} siècles (Étude diplomatique et paléographique)". In: *Turcica: revue d'études turques* 11 (1979). 37–77.

Reading between the Lines, Interpreting Ottoman Cadastral Surveys Anew: Some Remarks on the Discriminatory Rates and the So–Called 'Fines'*

Nenad Moačanin

The discriminatory rates

> The tributary land (...) is of such a kind that upon it a commensurate tribute is imposed, ranging from the tithe to one-eighth to one-seventh up to a half (of the product), *according to its sustaining capability.*[1]

In the last half-century, the apparently sharp contrast between rates of taxation in kind, ranging from one-tenth up to half of the agricultural product, has caused much trouble regarding the effects of such different

* This work has been fully supported by the *Croatian Science Foundation* under the project 9215.

1 "*arz-ı haraciyyedir ki [...] hasillarından öşür veyahud sümün veyahud subuc veyahud nısfa değin arzın tahammülüne göre harac-ı mukaseme vazc olunur*".

conditions upon the rural economy in the various parts of the Ottoman Empire. Some believed that the differences stemmed from the disparity of agricultural productivity in the various areas, while others claimed that higher rates put peasants under more strain.[2] It seems that, openly or tacitly, the tithe of one-tenth has usually been used as the starting point for comparison and evaluation. Thus, scholarly literature generally draws a picture of three main types of taxation regimes: 1. the tithe in the Balkans and Western Anatolia; 2. the 'double tithe' or *mālikāne-dīvānī* system (20%) prevailing in the rest of Anatolia; and 3. the system of various *ḳasm* (proportional) rates in the rest of the Levant with a predominantly Arab population (the most common rates being 25% and 33.33%, but which could sometimes amount to two-fifths as well).

Naturally, one must wonder how the peasants managed to come to terms with rates higher than one-tenth. In earlier studies, this difficulty was often bypassed by claiming that higher rates corresponded to greater fertility of the land. However, more recent scholarship has discarded such assumptions, pointing out that hardly any factors, apart from irrigation or proximity of water, could have influenced the increase of taxation rates, yet even this circumstance could not satisfactorily explain the basic question. Finally, the commonly held opinion that the Ottomans had—with some occasional adjustments—taken over the respective systems of pre-conquest times did not do much to solve the problem; thus taking us back to the dilemma of relative 'equality' (not to say 'fairness') against 'distortions'.

2 Wolf-Dieter Hütteroth & Kamal Abdulfattah, *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16th Century*, (Erlanger geographische Arbeiten; Sonderband 5), Erlangen: Fränk. geograph. Ges., 1977; Bernard Lewis, "Studies in the Ottoman Archives I", in: *BSOAS* 16 (1954), 469–501; Margaret L. Venzke, "The Ottoman Tahrir Defterleri and Agricultural Productivity", in: *Osmanlı Araştırmaları* 17 (1997), 1–61; id., "Aleppo's Mālikāne-Dīvānī System", in: *JAOS* 106,3 (1986), 451–69; Metin Coşgel, "Taxes, Efficiency, and Redistribution: Discriminatory Taxation of Villages in Ottoman Palestine, Southern Syria, and Transjordan in the Sixteenth Century", in: *University of Connecticut, Department of Economics Working Paper Series*, 43,2 (2004), 332–56; Huri İslamoğlu-İnan, "State and Peasants in the Ottoman Empire: A Study of Peasant Economy in North-Central Anatolia During the Sixteenth Century", in: id. (ed.), *The Ottoman Empire and the World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 101–59. The existing literature is too vast to be listed here; thus, I list only those works accessible to me. However, they sufficiently reflect the full scope of opinions.

The most recent in-depth study dealing with this topic is that of Metin Coşgel (2006). He set himself three objectives for his inquiry: 1. finding the basis for discriminatory rates; 2. determining the distortionary effects of discriminatory taxation and 3. examining the effect of discriminatory rates on income distribution. In contrast to widespread beliefs of other researchers, Coşgel concluded that, set aside the factor of the availability of water, productivity did not influence the tax rates (1); that higher rates caused distortions in output by forcing producers to shift to products not discriminatorily taxed, which consequently altered the cost of production among producers and led to inefficiencies in production (2); that due to discriminatory rates, the distribution of income became even less equitable[3] (3). The most striking feature of his work, however, is the strictly scientific, mathematical approach, different from the 'random impressions' gathered by other researchers who belong to the traditional field of humanities. Yet he shares with them the idea of the *ḳasm*-rates' 'bad' effects.

Now, in the first place we shall discuss the question of the *ḳasm-rates* as they appear in the survey for Palestine and Transjordan from 1596/7. Following this, we will take a cursory look at the *ḫums* or *beşte bir* dues (one-fifth) characteristic for the Eastern Anatolian *mālikāne-dīvānī* system, and finally, a few words need to be said on the 'uniform rates' of one-tenth farther to the northwest or on the Balkans. As for the samples from the 1596/7 survey, I started off with calculations for the *sancaḳ*s of Quds (Jerusalem) and Nablus, where a strong dominance of the one-third *ḳasm*-rate was displayed; then for Lajjun, Ajlun and (partly) Safad, where the rate amounted to one-quarter; while for the *ḳazā* of Hawran, I first examined the settlements where two-fifths had been collected, followed by those settlements exhibiting rates of one-quarter. Similarly, Gazza included a number of villages with a rate of one-quarter but also many units with a different rate, i.e., one-third.

In the first place, I focussed on whether the peasants were able to sustain their households after 25%, 33.33% or 40% of their produce had

3 Contrary to many arguments raised in academic literature, comparison of income distribution under uniform and discriminatory rates shows that the application of discriminatory rates tended to worsen income distribution through redistributing income from all other villages to those forming the group of the richest 20%.

been taken from them as taxation in kind. Although my calculations showed this to be the case, they also displayed a surprising fact: neither of these groups was left with a decidedly larger amount of remaining produce than the other. Therefore, all three groups disposed of approximately the same amount of remaining produce to carry to the market. To my surprise, the amounts remaining after taxation were in fact very similar in size, probably just like it was the case in the Balkans or Eastern Anatolia! For my calculations, I used the concept of the "average minimum basket" (AMB) or "social minimum" (SM) per household applied by Branko Milanović in his article[4] on average income in tenth century Byzantium. This concept's advantage lies in the fact that it does not focus on mere subsistence or biological minimum (BM) only. As Milanović has shown, the annual ratio of some 709 kg of food for a Byzantine soldier on campaign (eleventh century) e.g. surpassed the 428 kg for a monk by some 66%. This might sufficiently mirror the difference between the AMB/SM and the BM (bare biological survival). From this starting point, I turned to the average calorie intake proposed by Clark and Haswell[5] and finally arrived at an annual average of 364 kg per capita. While trying to establish the respective units of consume, I had to operate with different sizes of households. The numbers turned out to be neither incredibly low nor incredibly high, just like the supposed "five to seven" proposed by Bernard Lewis who dealt with the same field half a century ago.[6]

Therefore, we may only say that in some regions the peasants were more engaged in producing grain than in others, whilst refraining from the question of 'who fared better'. This might well be an age-old phenomenon which was recognised by the Ottomans and integrated into their system. There is no reason to believe that the Mamluks or other pre-Ottoman authorities had been 'unjust' or less rational than their successors, the Ottomans. Neither must we forget the legal status of the

4 Branko Milanovic, "An Estimate of Average Income and Inequality in Byzantium Around the Year 1000", in: *Review of Income and Wealth* 52,3 (2006), 449–70.

5 C. Clark & M. Haswell, *The Economics of Subsistence Agriculture*, London: Macmillan et al., 1964, 49, 53 & 61.

6 Bernard Lewis, "Ottoman Archives I", 475, footnote: "ca. 5–7 seems a fair average" (for late 16th-century Palestine).

land, because most of what was found east of the Balkans and Western Anatolia was originally *ḫarācīye*-land, where theoretically people owned the plots they cultivated, unlike the Balkan *reʿāyā*s. Nevertheless, the transformation into *mīrī*-land (i.e., land whose *dominium eminens* (*raḳaba*) was retained by the state/sultan) *did* take place in Palestine and Transjordan, yet never reached the same scale as in the western provinces of the Empire. Thus, somewhat hybrid forms arose, such as, on the one hand, the Anatolian *mālikāne-dīvānī* system that encompassed a kind of co-ownership by the state, represented by its agent or the *sipāhī* class and the pre-Ottoman local elite together with the pious foundations (*vaḳıf*); on the other hand, the Syrian-Palestinian *ḳasm* taxation to the benefit of the Ottoman cavalry. To draw a somewhat simplified comparison: the higher taxation rate of one-fourth or more in the latter case was compensated by the fact that the *resm-i çift* (land-tax common in Anatolia and the west of the Empire) was absent. In the former case however—although the taxation rate of one-fifth *seemed* lower—it was the *resm-i çift* ranging from 30 to sometimes 57 *akçe* that considerably increased the total tax burden. And finally, a similar effect was produced in the predominantly Christian Balkans by coupling the 'low' ten-percent (or 12.5%) with the poll-tax (*cizye*).

Some additional statistics seem to endorse the AMB supposition. The results obtained by computing the Gini index of the inequality of distribution of income and/or of wealth show similar values regarding output taxes (grain) and fines (small dues to the benefit of the cavalry) for almost all regions. Moreover, this inequality was not in itself particularly striking, that is, it was lower than expected for those times (from .31 to .38, resp. .36 to .39).[7] Only the case of the *sancaḳ* of Lajjun differed slightly, but there we must take the needs of several tribes of nomadic origin into account. Actually, I proceeded in three phases. Firstly, in all cases I met the basic requirement of calculating the Gini index not by

7 The Gini coefficient shows how large the fraction of the population is that controls the total income: 0 = perfect equality, 1 = perfect inequality: "Assuming that most of income differences in Byzantium were due to the differences in average incomes between social classes, we estimate the Gini coefficient to have been in the range between 40 and 45" (Milanovic, "Income and Inequality", 1). Seen from this angle, the differences inside the same class are remarkable: perhaps we have to search for several sub-classes among the *reʿāyā*.

using the average number of *ḫāne*s (households) per village in a region as the basis—or 'number one'—of the five or six groups (i.e., up to .5 of the average, then up to 1 average, then to 2, 3 etc., depending on the size of the sample analysed), but rather by associating groups of *ḫāne*s to groups of sums of fines, e.g., 50, 100 (the average), 150, 200, 300 and more than three times the average. On the other hand, unexpected results emerged for Gazza, Ajlun and for most of Hawran, since my first count of inequalities was based upon simple averages of tax units per settlements. All results for the income generated by the output and input taxes,[8] relative wealth and for the total income had a minus sign, and indicated values very slightly above zero. After this, I returned to the previous 'unorthodox' method, where the outcome was not more negative but still close to a high level of equality. This, I thought, might at least in some way endorse my assumption that it is more rewarding to start with the fines rather than the tax units, because the amount of the fines might show at least a modicum of divergence in the distribution of wealth. Furthermore, some supplementary experiments with the first 'normal' group showed that using the *ḫāne* averages would produce the same unlikely 'perfect equality' which even expressed some modern-style welfare support for the 'poor' (because of the minus sign). Still, the minus sign remained in some cases. Therefore, I finally decided to use as basic average that which emerges from the results of dividing sums of money by the corresponding numbers of *ḫāne*s. By doing so, the outcome for Gazza, Ajlun and Hawran looked 'normal' and acceptable, whilst for other regions the differences showed only relatively minor variations.

The Pearson coefficient of correlation between tax units (*ḫāne*s, households) and output taxes (grain), input taxes (fruit etc.) and fines demonstrates rather high totals, yet in particular cases it turned out lower than expected. This occurred in the case of Safad regarding grain production, then in Quds (olive and fruit trees), and to some extent in both, Nablus and Quds (fines). The inequality of total income was very

8 Here, the *kasm*-rates refer to grain, because they stand for a part of the fields' product (output). All others are input taxes, implying that a few coins are not taken from, e.g. half a-pint of olives, a pound of honey or a sack of goat's hair, but instead from every olive tree, beehive, living goat etc.

low in Lajjun (including tribes), where tax units were also almost perfectly correlated with the total income. Quds was the opposite, yet there the inequalities and unrelatedness of *ḫāne*s with other figures were still moderate.

What can this teach us? Obviously, both the pre-Ottoman and Ottoman, i.e., Islamic principles of taxation, clearly respected the capability of the land to sustain the population. Amounts of product above the AMB per unit were taken away in form of taxes. In some places, the peasants could procure a modest but still fair living for themselves by consuming half of their production, primarily grain, while in other places they needed four-fifths or more. Thus, the *ḳasm*-rates depended on the availability of water *and* on possibilities for sowing every year. This might increase the rates, but did not constitute its sole basis. The size of the household, security factors, the share of animal husbandry in rural economy as well as the size of plots of land cultivated by each family were equally important, and also influenced the rates. Last but not least, different measures and prices of grain must not be neglected.

Diverse combinations of all these factors might cause 'strange' impressions, i.e., apparently 'poor' villages paying higher dues than 'well-to-do' ones. Let us try a comparison: one might say that Lajjun was privileged with a taxation of 25%, while some of the villages in Hawran were overtaxed with a rate of 40%. In other words, three-quarters of Lajjun's grain was left to the villagers, but only three-fifths in case of Hawran. Yet closer data analysis changes the picture. The dues in grain of one tax unit in Lajjun (*ḳasm*: 25%) was worth about 233 *aḳçe*, while in parts of Hawran (*ḳasm*: 40%) it was 169, resp. 173 (*ḳasm*: 25%). However, by first dividing the tax totals by the AMB coefficient and then distributing it to the number of different-sized tax units, the picture changes considerably: the resulting figure for Lajjun is 10, wheras it is 6–7 for Hawran (6.21 for the two-fifth payers vs. 6.86 for the 25% group); for Safad the calculations amount to just 5, for Nablus to 5.69, and for Quds to probably 4.77.[9] This leads to the important question: why more than

9 We may assume that in these two *sancak*s, the majority of plots was smaller than elsewhere, probably dictated by geographical conditions. In such a case, taxpayers with less than half a farm, as well as bachelors, might have become 'invisible' in the record. The same phenomenon is obvious in Bosnia in the last decade of the sixteenth centu-

10 (10.3) for Lajjun? This can be explained by the presence of tribes in the area of Lajjun, who were related to the agriculturalist by blood and/or interest, and were also in need of grain. Instead of counting the households of a certain size, we must take recourse to artificial 'units of consumption'. The same situation occurred in Ajlun, where, including the nomad consumption which probably entailed cooperation in the fieldwork, the pseudo-household numbered 10.96 (the real size was probably 6.31 for one group vs. 4.64 for the other). Thus, I assumed that in Lajjun one group of households consisted of 4.13 members and the other of 6.2). Especially interesting was the case of Gazza with 7.13 (villages with the 25% of taxation), resp. 5.82 (one-third). In cases where a participation of tribes was probable (and even necessary), it was hard to figure out which number representing the household size referred to agriculturists and which to pastoralists. It might be possible that the tribes had larger households, but this decision belongs to future investigation.

Now, if we direct our attention towards Anatolia, we shall see that the origin and nature of dues in kind of one-fifth only compare to some extent to the discriminatory rates farther south. First, one must notice that in case of tax rates lower than 20%, the difference was not as striking as in Syria or Palestine. The lower rates oscillated from one-tenth to one-sixth, which did not necessarily turn out to be more favourable for the producers. Some articles in the various Anatolian regulations (*ḳānūnnāmes*) shed some light on the situation, which in turn might help us understand at least part of the puzzling figures for the province of Damascus. In the rather large explanatory introduction to the regulations for the *vilāyet-i Rūm*, an unambiguous statement is included which reveals that the cause for the rate of one-fifth was *not the fertility* of the soil (arable lands which were apparently *ḳaviyye* ('stronger'), paragraph 9).[10] This is seemingly in contrast to the statement concerning the *ḫarāciyye* land, where discriminatory rates—ranging from 10% to half of

ry. Cf. Adem Handžić (ed.), *Opširni popis Bosanskog sandžaka iz 1604. godine*, (Monumenta Turcica Historiam Slavorum Meridionalium Illustrantia), Sarajevo: Bošnjački Inst. Zürich et al., 2000.

10 Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukûkî Tahlilleri*, vol. 8, (Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları; 4), Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı, 1994, 427f.

the produce—were linked to 'the supportability of the land' (paragraph 3),[11] but the contradiction is only superficial. In my opinion, to define the word *taḥammül* as 'fertility' would be wrong and its original meaning should rather be 'how much people can the land sustain or feed', probably using the AMB key, and afterwards the rest had to go to the lord, one or two of them.

Luckily enough, there are several examples of the 20%-rate in some other *sancaḳ*s. The regulations for Çemişgezek (1541) and Kars-i Maraş (1563) are particularly interesting.[12] Most of the villagers had to pay one-fifth, except for cases of settlements by riverbanks (Kars-i Maraş) or roads (Çemişgezek). In addition, it was stated that the *ḫums* (or one-fifth) was to be collected from hilly or mountainous land or areas used for summer pastures (*kūhistān*, *yaylaḳlar*). The majority of people in Çemişgezek were described as relatively poor, possessing only plots of land too small to enable them paying the *resm-i çift*. Of course, this does not suggest that the worse someone's condition was, the more he had to pay. Here, we can probably expect to find evidence in other paragraphs of the regulations—paragraphs that define a farm's quality not by the surface of its arable land (in *dönüm*), but by a combination of availability of water, quantity of seed (six Istanbul *mudd* or about three tons), and—what I consider most important—the fact that *sowing occurs regularly every year*.[13] Therefore, we may conclude that the underlying idea roughly followed the course of: 'let them hand over one-fifth as regularly as they can'. From such a vantage point, the difference between the *'öşür* (pure tithe), the *'öşür* with *salariyye* (12.5%) and the *beşte bir* rate (20%) fades away or becomes at least less sharp.

How useful can these insights be when scrutinising the Syrian-Palestinian cases? Perhaps they might offer some help. Consider the *mālikāne-dīvānī* system as compared to the shared overlordship in Palestine/Transjordan. Coşgel argues that, besides the proximity of watercourses (irrigation), this circumstance could also have pushed up the tax rate. But why could an already existing higher rate, say, one-third or

11 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 8, 426.

12 Ibid., vol. 5, 528 (Çemişgezek); vol. 7, 180 (Kars-i Maraş).

13 Ibid., vol. 7, 173 (Maraş).

more, not make it possible to ensure the income for two officers? It does not seem like the Ottoman conquest of Central and Eastern Anatolia provoked a sudden jump in the obligations of ordinary *reʿāyā*s. I would prefer to suggest the following picture: in the first period, the villagers would usually leave 20% of the harvest to their pre-conquest Turcoman and Kurdish masters; this was followed by a process of a gradual recession in the latters' share. This meant that the totals were not altered significantly. Furthermore, let us not disregard the fact, underlined by Hütteroth and Abdulfattah, that in areas of high discriminatory rates the preference for "mountainous and hilly lands" was "clear throughout the country"[14]. They also stress the decisive role of "aspects of security". And finally, in contrast with Eastern Anatolia, Hawran had been the granary of the wider region for centuries.

The high percentage of bachelors in Hawran might also provide a clue for the frequent occurrence of the 40%-rates. A *mücerred* (unmarried adult male) could work as much as a *müzevvec* (married man), yet he did not have to provide food and goods for a household. A bachelor was not necessarily a destitute person, and steppes, where fields and grazing areas are interchangeable surfaces, often offered "open temptation for a raid", which jeopardised the regular delivery of dues.[15]

One last word on the variety of measures for both, land and grain (*feddān* and *cirare*). We know from the regulation for Damascus province that the size of the farms could vary significantly.[16] Since the survey from 1596/7 only provides the number of *feddān* for 20% of the settlements in Palestine and Transjordan, we may suppose that these were cases of plots other than the *feddān-i islāmī* (or *feddān-i ʿarabī*), which roughly corresponded to the *tamām* or *bütün çift* (full-sized farm). This brings us back to the supposed consideration for maintaining the AMB principle. As for the *ğirāra*, I do not see any sense in using the literal translation of 'the sack'. It was certainly much more than a sack, its weight ranging from about 660 kg to slightly less than three tons. Interestingly, the *ğirāra* of 660 kg was predominant. While the standard for

14 Hütteroth & Abdulfattah, *Historical Geography*, 47.

15 Ibid., 62.

16 Ibid., 22f.

Gazza measured twice this amount, it was exactly three times larger in Quds; however, such a proportional relation cannot be established for Nablus (4.28). Therefore, I prefer to imagine the underlying meaning of the term *ǧirāra* to be a 'prescribed quantity of tax in kind', because in most cases it was more than a load: a horse-load, a camel-load or even a wagon-load. This circumstance probably reflects once more the balance between cultivated surface—its size not chosen by the villager's free choice—and the needs of both, the population and the state and its agents. We may even play a little with the possibility of a correspondence between the size of a local *ǧirāra* and the expected yield of tax in kind, i.e., in grain. Or else it might have some connection with the size of the arable land cultivated by relatively stable numbers of workers.

To summarise: The challenge was twofold. The first, general aspect was how the phenomenon of tax rates higher than 10, or 12.5% could be conceived in a way that meant they would *not* plunge the rural economy into ruin? The second challenge basically raised the same question, but was more specifically focused on rates higher than 20%. As for the general 'condemnation' of higher rates, by borrowing Milanović's tool (AMB) we can say that it became obvious that such rates did not necessarily lead to anyone's starvation. Regarding the particular case of *ḳasm-rates* in Syria-Palestine (Venzke and in particular Coşgel), the reality turned out to be more appeasing than expected. Arrangements resembling the *müzāraʿa*, *müsāḳāt*, *muġārasa* etc.[17] were responsible for different rates, distortions and redistribution of income, and had nothing to do with the bureaucracy which in fact used sophisticated 'modern-time' procedures. Yet none of this shook the basic requirements of the AMB principles.[18] Mehmet Öz has convincingly shown how the Anatolian peasants could not use 35–50% of their fields' product after paying taxes and setting aside the seed. On the Balkans, it was the poll-tax (*cizye*) plus the extraordinary levies combined with heavy state corvée (*ḳulluḳ*) which certainly pushed up expenses to a degree much higher

17 All terms for sharecropping contracts. Perhaps a kind of *müzāraʿa* was the most suitable model, for *ḳasm*-rates refer to grain, however, irrigation might also be involved (*müsāḳāt*, *muġārasa*).

18 Mehmet Öz, "Osmanlı Klasik Döneminde Tarım", in: *http://yunus.hacettepe.edu.tr/~mehoz/osmanliklasikdonemindetarim.html* (1st January 2016).

than the rate of 'only' 10 or 12.5%. After all, one Ottoman regulation clearly states that more labour on part of the taxpayers entails a lower tax rate. [19] Even Coşgel has found that the distortions were "*modest*". On the other hand, he claims that "the richest 20%" fared better because the discriminatory rates worsened the distribution of income and transferred wealth from all other villages to them. In fact, the problem of chicken or egg arises here: when the peasants of, say, Nablus had been put under the one-third rate, they started to neglect grain in favour of cultivating olive trees, which in turn caused their income to sink below the level of Lajjun. This seems untenable in light of the distribution of 'units of consumption'. Conversely, they might have already been given sharecroppers' status in Abbasid times, *precisely because* their livelihood was based on fruit trees, summer crops and similar products, reducing wheat and barley to a secondary role (the region's hilly land was never particularly suitable for grain-growing).[20] Therefore, at their arrival, the Ottomans did not need to implement large-scale changes, except for installing the theoretical legal framework for the state's semi-ownership of the land. Finally, let us not dismiss Milanović's warning that (in premodern systems) inequalities of income appear on the level of social classes, not individuals (here, we may also include villages).

In the Levantine *sancaḳ*s, we often meet a kind of taxation opposed to *ḳasm*-rates: the *maḳṭūʿ* and/or *dimos* (*deymus*). The term *maḳṭūʿ* means 'lump sum', while *dimos* stands for 'tithe'.[21] Interestingly, the two terms were almost interchangeable. Margaret Venzke cites some examples of how people tried to escape ruin by turning from *maḳṭūʿ*/*dimos* taxation to *ḳasm*-rates.[22] Of course, lump sums were usually not enormous (probably roughly corresponding to 10% of the *average* harvest), but given the precariousness of everyday life, every fixed amount could

19 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 3, 329. Grain was taxed with 20%, but vineyards with 10%, because wine-growing was [considered?] a harder business.

20 This reminds us of the type of *müzāraʿa* contract where one party provides land and seeds, while the other provides labour and livestock and other tools = valid *müzāraʿa* that results in a moderate degree of the subject's commitment.

21 This is a heritage of the Crusaders who had introduced this tax as *decima* or *dîme*.

22 Venzke, "Ottoman tahrir defterleri", 43: Overall (?), she is reluctant to take a decisive final stance in the whole question.

become too onerous a burden. On the other hand, the *ḳasm*-rate of one-third of the *actual* harvest equalled next to nothing in case of catastrophe. Therefore, the peasants who had survived did not need to seriously diminish their food provisions. Thus, giving 'more' did not necessarily mean to fare worse. In the late eighteenth and early nineteenth century, a fundamental transformation of the land regime towards sharecropping was under way in the far northwest of the Empire, in Bosnia, which led to the emergence of two areas with different agrarian settings: in the central and southwestern parts, *çiftlik* agriculture became dominant. In these regions, the land was almost a private property of the elite (or the *ağa*s), which had an interest in improving their economy: the sharecropping and tenant subjects payed a quarter, a third or a half of the yield, but they had been given oxen, seed and cottages beforehand. The observers have noticed the remarkably better state of both, land and people (masters and servants alike), in comparison to the Northwest and the East, where the old tithe still prevailed and nobody cared for changes.[23] Now, I do not pretend to imagine most of the 16th-century taxpayers in Palestine to enjoy exactly the same kind of incentives. Their land was theoretically owned by the state (*mīrī*) just like in the Balkans. Yet high rates coupled with indulgence usually lead to quick ruin or the instability of the system. Therefore, a certain 'assistance' on part of the revenue holders can hardly be excluded (at least concerning the seed like in the *müzāraʿa* contract), in particular, if we remember the fact that the actual deal between peasant and revenue holder was frequently effectuated not by the latter himself but by his agent who could have had a much higher interest in thinking economically than the officer who could be transferred to another place anytime.

Thus, the contrasts among the variegated approaches to taxation in the Ottoman Empire, such as uniform rates, discriminatory rates, lump sums etc., may lose at least part of their dramatic appearance. However, this only refers to the theoretical aspect of the problem. Indeed, dramatic situations arose regularly and everywhere: at some point, one type of agreement favoured one party, then again the other. Count-

23 Avdo Sućeska, "Ekonomske i društveno-političke posljedice pojačanog oporezivanja u Osmanskom Carstvu u XVII i XVIII stoljeću", in: *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu* 13 (1965), 223–39.

less examples of daily complaints and changing regulations testify to this. In general, the fractions of product as such and the way of collecting it were not to blame, rather it came down to drought, pest, raids, flight, misdeeds of local potentates and the like. We simply have to abstain from the mechanical ranking of 'favourable' and 'unfavourable' principles of taxation or from praising uniform rates whilst blaming the discriminatory approach.

Postscript: Amazingly enough, rates of 20% and 40% unexpectedly emerged once more on the opposite end of the Ottoman world, where the *mīrī* land regime had apparently been firmly established since ca. 1500. Between 1701 and possibly 1714, an agreement between Ottoman and Venetian authorities prescribed the rules of land use along the Ottoman side of the new border in Dalmatia: the remaining Ottoman subjects had to give one-fifth "to the benefit of the State, the *sipāhī*s and the former owners", while the former *re'āyā*s—now Venetian subjects—who wanted to use the land across the border were burdened with two-fifths.[24] In this arrangement, a compensation for the lost *cizye* or *filori* may well have played a role, but the relatively marginal character of field exploitation among the sheep-breeding Vlach communities may have figured even more prominently—especially when seen in the light of the Palestinian and Anatolian examples with their discriminatory rates. Last but not least, it is quite possible that this reflected the advanced state of *çiftlik*isation, a process on the ground that had started several decades earlier.

24 *BOA*, Istanbul, MAD 1301/D05091071.

The bād-i havā*: 'insignificant' dues? 'Fines' as an item of peasant's tax burden in the Ottoman northwestern border provinces in the sixteenth century*

Introduction

Discussing the inequalities of income and wealth among peasants in the Ottoman Empire looks like an impossible task. The narrative sources, as well as judicial documents, offer little or no information, at least when analysing large samples and making generalisations. What is left to the researcher are the tricky and 'cursed' *ṭapu taḥrīr* data. In this case, scholars are very sceptical, sometimes rejecting the usefulness of "counting the grains".[25] Obviously, what can be inferred from the data on the grain tithe is an insight into the subject of income and wealth of the provincial cavalry, but hardly any understanding of the production *per se* or how the *reʿāyā* fared. However, in my opinion the *ṭapu taḥrīr* data contain some surprisingly illuminating material which might help us shed more light on the peasant's economic and financial condition than was formerly believed. Apart from tithe and poll-tax, there is one item of taxation that has practically been left out of scholarly investigation because of its seemingly 'weird' characteristics. It is commonplace in the writings on Ottoman social and economic history that the 'fines', which tax records refer to as *bād-i havā* or *niyābet*, do not display any meaningful connection with any of the other known figures, in particular with the number of fiscal units.[26] Indeed, these sums of cash, which peasants had to pay

25 John C. Alexander, "Counting the Grains: Conceptual and Methodological Issues in Reading the Ottoman Mufassal Tahrir Defters", in: Abdeljelil Temimi (ed.), *Mélanges Prof. Machiel Kiel*, (Publications de la Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information: série 2: Archéologie ottomane; 4), Zaghouan: Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information, 1999, 55–70.

26 Uriel, Heyd, "Djurm", in: *EI²*, vol. 2, 604; Bernard Lewis, "Bād-i hawā", in: *EI²*, vol. 1, 850; Metin Kunt, *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550–1650*, (The Modern Middle East Series; 14), New York: Columbia University Press, 1983, 22f.

to revenue holders, were extremely variegated and cannot be compared to the poll-tax or the land-tax, which were collected as fixed amounts on the basis of the household. Yet such opinions were generated by cursory and unsystematic inspection of the sources, while statistical analysis can indeed reverse the picture. It is precisely the non-uniform feature of this cash tax that must attract particular attention. While most items of taxation display a uniform picture pointing to the joint work of the whole village, the *bād-i havā* dues do not. Moreover, they were by no means a late invention and appear already in early 15th-century records. In general, it seems that a rule, or at least a working hypothesis, emerges: if the bulk of the tax burden, which refers to well-balanced tithes and/or main cash dues (itemised or as a lump sum), was relatively low, the *bād-i havā* part was respectively higher and *vice versa*. This is the picture we perceive when dealing with the Ottoman Balkans. On the contrary, where the dues in kind were dependent on *ḳasm* rates, it was the opposite: the *bād-i havā* was almost uniform and correlated rather well with the number of tax units!

The areas under scrutiny

In this chapter, I investigate the cadastral record material from the *sancaḳ*s of Sirem, Semendire, Pojega and Bosna (Sirem and Bosna entirely).

The data for Sirem are detailed, because they mention all components of the *bād-i havā* by name. For Bosnia, Semendire and Pojega, the parts of this tax are usually not visible. One major shortcoming is the synchronistic character of the sources, i.e., no comparison from one year to another was possible. The reason lies in the circumstance that records from before and after ca. 1570 are less reliable and neither from the same nor almost the same year. [27] I have tried to deal with all the settle-

27 Bruce McGowan, *Sirem Sancağı Mufassal Tahrir Defteri*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983; Handžić et al. (eds.), *Opširni popis Bosanskog sandžaka iz 1604. godine*; Hazim Šabanović, *Turski izvori za istoriju Beograda*, vol. 1, Beograd: Turski izvori za istoriju, Beograda 1964, 461–528.; Stjepan Sršan (ed.), *Popis sandžaka Požega 1579. Godine*, Fazileta Hafizović (trans.), (Građa za povijest Osi-

ments in Sirem and Bosna, excluding only those that payed the lump sum (*maḳṭūʿ*). We certainly have to assume that occasional mistakes or omissions occured in our sources which, however, do not cause substantial damage to the overall picture due to the large size of our sample.

'Wind and air'

The *bād-i havā* or *niγābet* corresponded in the narrowest sense to hitherto ill-defined 'fines' or the *cürm ve cināγet*, which in turn belonged to the realm of the customary dues (*rüsūm-i ʿörfiγγe*). I intend to demonstrate that it was a kind of tax on movables consisting primarily of 'extra' cattle (not used for ploughing or transport), sometimes of wine and occasionally also of textiles of higher quality.[28] This is the true realm of inequalities which might help to explain the sometimes colossal difference between the respective amounts: a large village paying just two *aḳçe*s or a small one burdened with more than a thousand. Now, in later periods, the *bād-i havā* was often expanded by other dues that were less affected by inequalities among the *reʿāγā*s. Instead, the bride-tax and field-damage-tax, sometimes also the wine shop and the title-deed-tax were assessed in a more uniform way. Yet this does not substantially hamper the analysis.

Not only had the *bād-i havā* apparently no meaningful connection with the size of the village and/or the agrarian output, but more importantly, it also had nothing to do with the penalties and punishments for real transgressions set down by jurists and decided upon at the *ḳāżī*'s court. The frequency of quarrels, fights, marriages, adulteries, field damage etc. was impossible to predict. Therefore, it seems that it was all about finding a way to prevent the *sipāhī*'s income to diminish in years when no real transgressions took place. Conversely, when they happened, the *tīmār*–holder was able to pocket some money upon the ver-

jeka i Slavonije; 12), Osijek: Državni Arhiv, 2001. The last survey for the *sancaḳ* Bosna reflects the situation from the early nineties of the sixteenth century.

28 Sheep- and pig-tax were already included in the state's or *sipāhī*'s income; therefore, one may not expect double taxation. Extra cattle, sometimes horses too, were the only property that was not necessary for mere survival. The same can be said for wine and some valuables.

dict at the *ḳāżī*'s court plus the *bād-i havā*. It is quite possible that just like in the court cases, the basis for assessing the 'fines' under normal conditions (and especially in towns) was threefold: the ('extra') property worth 600 *akçe*s and more constituted the higher class, 200–400 the middle class, and less than 200 the lower class.[29] For comparison, let us mention the Islamic *niṣāb*, the criterion for alms, *zekāt*: According to *Ḥanefī* school of law, the number of cows amounted to 30, for sheep and goats to 40, while for horses or crops no minimum was fixed.[30] We may recall that, theoretically at least, customary dues must not go *against* the *şerī'at*. Thence, the closer to religious standards, the better! This opens up the possibility to look for a similar basis in other areas of taxation, such as the *cizye* and, later, the *imdād-i ḥażariyye*. Even market dues (*iḥtisāb*; often collected together with the *bād-i havā*) look suitable for investigation from this perspective.[31]

Methodology

In this chapter, I attempt to reevaluate the postulated opinion that 'fines' and other items of taxation in the *ṭapu taḥrīr defterleri* are unrelated. Therefore, I will apply basic statistical analysis, which means establishing the coefficients determination (RSQ or R^2) and of linear correlation (Pearson) between the 'fines' and the number of fiscal units/the size of the respective items of taxation. Thus, if the number of 'households' is x and the height of the *bād-i havā* is y, a resulting RSQ of e.g. .5 means that 50% of the fines' amount is correlated to the number of *ḫāne*s, whereas the other 50% of the correlation must depend on other hitertho unknown factors.

29 For 'wealth' the word *güç* is used, meaning 'strength, capability'. Such an approach, at least on the level of juristic theory, might have been applied in case of the poll–tax. Then the ratio had to be 4 : 3 : 2,8 or 6 : 4 : 2 : 1. Cf. Heyd, "Djurm".

30 On *zekāt* and *niṣāb* cf. Aron Zysow, "Zakāt", in: *EI*^{2}, vol. 11, 406–22.

31 Some *ḳānūnnāme*s for the *sancaḳ*s in the vicinity (Seksar, Sekcsö, Peçevi, Istolni Belgrad) provide the minimum of wealth for collecting the poll-tax: 300 akçes in cattle, in clothes (*eṣpāp*; read *eṣvāb*) or in wine. This suggests middle-class taxpayers. Yet there was no minimum for the *bād-i havā*, which was assessed on a collective basis, not individually.

As for Pearson, if the total amount of the 'fines' is compared to the remaining total of the *sipāhī*'s income from a given village and the resulting coefficient is, e.g. .8, this points to a strong relation between the two magnitudes. In some of these cases, the coefficient of regression (LINEST) can serve as an additional adjustment factor, because it shows what happens with the dependent variable if the independent one is augmented by one. In Sirem, the addition of one fiscal unit results in an increase by 14 *akçe*s in villages, and of 33 in towns. In Bosnian villages, the resulting augmentation amounts to 3, respectively 15 *akçe*s.

The main components of the bād-i havā

1) Fines (*cürm ve cināyet*): the most important part of the *bād-i havā* consisted of the 'fines' (*cürm ve cināyet*). In Sirem this usually represented some 30% of the total and was strongly correlated to this total in cash (83%), indeed, even determinated by it (70%).[32] This does not imply that agrarian production influenced the *cürm ve cināyet* in a direct, almost mechanical way. Yet *indirectly* it did, because important engagement in crafts and trade is possible only after a village becomes 'wealthy' in terms of field production. Let us now look at the averages and medians. Around 1570, a village in Sirem had 21, resp. 17 tax units, resulting in a payment of 89, resp. 60 *akçe*s for the *cürm ve cināyet*, while the cash totals of the *sipāhī*'s rent generated by field produce amounted to 5445, resp. 3900 *akçe*s. Obviously, this has nothing to do with penalties, but clearly points towards a tax on non-agrarian activities. Only rarely do we encounter cases in which large quantities of field produce and negligible amounts of payments for the 'fines' (and *vice versa*) are coupled (something almost never occurring in towns).

32 It is safe to assume that the so–called *beytü l-māl* (*beytü l-māl-i muslimīn*) was also included. The *beytü l-māl* referred to the dues from fugitive slaves, stray cattle and property of missing persons. Dušanka Bojanić, *Turski zakonski propisi iz XV i XVI veka za smederevsku, kruševačku i vidinsku oblast*, (Zbornik za istočnjačku istorijsku i krjiževnu građu; 2), Beograd: Istorijski Institut, 1974, 134. In case of small amounts, this tax was left over to the *sipāhī*s and merged (?) with the *bād-i havā*.

2) Bride-tax (*resm-i ʿarūs/ʿarūsāne*, *resm-i gerdek*): in average, the bride-tax amounted to three *aḳçe*s per *ḫāne*. However, since in many cases the actual amount paid varied substanially, the bride-tax can be inferred to be truly unrelated to economic and/or financial circumstances. Rather, it might be necessary to apply methods from the field of historical anthropology. Factors such as as family size and/or structure (often extended and complex) may thus help to explain this range of variation.
3) 'Ranger's fee' (*ʿādet-i deştbānī*, *resm-i polaçina*): according to the regulations in the *ḳānūnnāme*s, two *aḳçe*s per *ḫāne* are to be taken for the 'ranger's fee'. Yet, it has to be mentioned that, in this case, the actual deviations from the fixed standard amount of two are even more decisive than in the case of the bride-tax's deviation from its calculated average. Yet the correlation of the 'ranger's fee' with the number of households is remarkable (69%).[33]
4) Title-deed-tax (*resm-i ṭapu*): the *resm-i ṭapu* was levied on the house and its premises (*ev ɣeri ṭapusı*), without taking into account the fields. It seems that in general it amounted to ten to fifty *aḳçe*s (thirty to forty for the middle class). In our examples its total ranged from four to 250 *aḳçe*s (average 16, median 12), but not per household, but the whole village. It was also relatively well-correlated to other items.[34]
5) Wine shop-tax (*resm-i fiçı*): usually, fifteen *aḳçe*s were taken for one cask sold at the marketplace. This, however, cannot refer to the tax collected in villages as part of the expanded *bād-i havā*, although in most cases its amounts could also be divided by fifteen. The median for Sirem was 30 *aḳçe*s per village. It seems that this 'cask-money' represented the *sipāhī*'s rights over the wine shop—a right that seems to have been applied in many regions. Fortunately, the *ḳānūnnāme*s for Solnok and Segedin contain precise regulations in this respect: "If there is no wine in the village, the person who brings it in casks from outside and sells it has to give the master of

33 Well-connected to the wine shop (76%) and even more to the bride-tax (80%).

34 With *deştbānī* (76%), *ʿarūsāne* (74%) and wine shop (68%). With the 'fines', it was 66%, better than in the case of other items.

the land fifteen *akçe*s as *resm-i fıçı*, which is called *toçenje* (sic! Literally: 'pouring')".[35] It was correlated to the *deştbānī* by 76%, to the *ʿarūsāne* by 74%, to the 'fines' by 70% and to the *ṭapu* and rent totals by 68%.[36]

The above observations raise a set of important questions that will be addressed in the following chapters.

Paths of interpretation, right and wrong

It is important to clearly recognise meaningful correspondences. Often a congruity may be just fortuitous. Understandably, weddings and wine shops were correlated, but what about a stray ox damaging the neighbour's crops? As part of the *sipāhī*'s income, the *bād-i havā* was regularly collected in cash on the village level. We may divide it into two parts: 1. taxes on non-agrarian activities (*cürm ve cināyet* plus *fıçı*), and 2. taxes on relative wealth (*ʿarūsāne, deştbānī, ṭapu*).

Compared to the rent total, the Pearson coefficient amounts to .83567 in the first case, while in the second case it reaches .746888 (Sirem villages) in comparison to the fiscal units. Therefore, it is necessary to establish the tax basis or the minimum for each of the *bād-i havā*'s components. It is more than likely that the amount taken in *one* case functioned as the basis, e.g. 15 *akçe*s per cask or 30 *akçe*s per bride. During the classic regime, it used to be normal that peasants gave 'gifts' to their lord *besides* the dues written down in the register, usually in form of *one* bushel of wheat or the like. As for the *cürm ve cināyet*, we may reasonably assume that serving as the basis or minimum, the 'tax on the neglected plot' was chosen by way of analogy (*resm-i çift bozan*). Less wealthy subjects had to pay 80 *akçe*s to the *sipāhī*, whereas better-off persons gave 120 (equalling 2–3 *ġuruş*). But what if the *reʿāyā*s stayed in

35 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 7, 460; Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 8, 312.

36 Perhaps one could derive the number of innkeepers or winesellers from the totals divided by 15 (1280 or 15.6% out of 8199 fiscal units). In some villages, this tax was missing (15) or lower than 15 *akçe*s (35). In some places, only one subject had taken up this business, in other villages more or even all of them.

the village and started a kind of house craft, which entailed *less* field product? In this case, they were not supposed to pay once and for all 80–120 *akçe*s. Instead, they were supposed to pay smaller amounts on a regular basis. If the lord's losses were relatively small, the minimum had to be applied for some time, but if it was to increase, then the basis had to be augmented by 2, 3 or more. Truly, the average (which I think must reflect the basic amount) all around Sirem was 89 *akçe*s, while the median (or most widespread amount) was 60 *akçe*s. The *ḳānūnnāme* for Vidin from 1586 stipulates that 87 *akçe*s were to be taken for a neglected plot, i.e. 62 for the loss of the tithe in kind plus another 25 for the *ispence*.[37]

After establishing the basic rate for the 'fines', it is advisable to try to do the same for the 'expanded' fines, which means that extra-agrarian activity, such as wine trade,[38] needs to be added, but also the *ṭapu* of 12 *akçe*s (for the simple reason that if *ṭapu* and 'fines' are compared, both, Pearson and RSQ, are high!). Then the basic rate for the 'business' part of the *bād-i havā* would be 122 *akçe*s,[39] with 230 out of 386 villages (59.58%) paying less than the basic rate, thereby implying minor significance or absence of business. Another group (99 villages, i.e., 25.64%) payed up to two times the basic rate (2–4 *ġuruş*), while the amount paid by a third group (27 villages, i.e., 6.99%) equalled three times the basic rate. A fourth group consisting of 30 rural settlements (7.77%) had to pay more than the triple of the basic rate. Included in this group, we find four villages (1.03%) with the almost incredible burden of 14–23 basic rates. To conclude, it seems that some 20% of *reʿāyā*s in Sirem were markedly engaged in transport on land and water, wine trade and market-oriented house crafts. The majority (up to 64%) was made up by small entrepreneurs.

It is relatively easy to fix the basic rates for the *ʿarūsāne* and *deştbānī*, which depend on families, households and agriculture in the

37 The amounts that cannot be divided by 80, 120 or those below the basic rate possibly originate in the on-the-spot arrangements between *sipāhī* and *reʿāyā*s, or else by the inclusion of the *beytü l-māl*. In particular, very small amounts, down to nine *akçe*s, may refer solely to the *beytü l-māl*.

38 The median was 30 *akçe*s.

39 For the sake of easier counting and comparing with the other group, I operated with 100 instead of 95 (80+15).

proper sense. For the *'arūsāne*, it was 45 *akçe*s (30 for girls + 15 for widows or divorcées). The *deştbānī* per village was 40 *akçe*s (two 'legal' *akçe*s per *ḫāne* and a median of 20 *ḫāne*s per village) making the joint basis 85 *akçe*s. The comparison according to classes between this 'household-and-field' group and the 'business' group should yield results that concern the nature of the relation between non-agrarian activities and the size of the village. Small or insignificant business (up to one basic rate) is not only typical for settlements paying this amount, but is characteristic for the next group (up to two or 230 : 185). In other words, only villages with 30 or more *ḫāne*s can be assumed to engage more expressly in business. An amount of less than 30 suggests a predominance of field work. Two basic rates per *ḫāne* do not mean the same share of business (128 : 99). For cases with three basic rates the number of households (40–60) affects the business even less. Finally, villages with 60+ fiscal units were strongly engaged in entrepreneurship, but their number is larger (30 : 24), implying that the non-agrarian occupations could appear also down the scale, at least occasionally in the group with 40–60 households.

While examining the *sancaḳ* Bosna, I was not able to proceed in the same way, because the components of the *bād-i havā* were not mentioned. Therefore, I assumed the risk of relying solely on the median. A detailed analysis was only conducted for the *nāḥiye* of Saray, which is, however, sufficiently representative for the rest of the province.

bād-i havā	Sirem villages	%	Saray villages	%
rates up to 1	230	59.58	185	47.92
1 to 2	99	25.64	128	33.16
2 to 3	27	6.99	47	12.17
3+	30	7.77	24	6.21

Similarities and contrasts

In Sirem, the correlation between fiscal units and rent totals was, due to the lack of the *ispence,*[40] weaker than elsewhere (72% Pearson, 52% RSQ). In Posavina (*ḳażā* Brod), the *nāḥiye* Belgrad, central and SE Bosna, as well as Podravina the results are higher (Pearson 83, 85, resp. 92%). The *sipāhī* in Sirem had in fact no need to collect the *ispence*, for he profited from a *bād-i havā* higher than elsewhere.[41] Therefore, there is good reason to posit that the *reʿāyā* entrepreneurship in Sirem was further developed than in other neighbouring areas, notwithstanding the laconic nature of the *bād-i havā* entry in Bosna. Yet there are some exceptions. The eastern part of Pojega was akin to Sirem, whereas the northern fringes of Bosna came as a big surprise, inasmuch as they displayed almost the same figures as Sirem, even though they were subject to the *ispence/resm-i çift*. The same can be said about the Christian *ṭapu* holders in central and SE Bosna. It can be assumed that in such cases the frequent administrative practice of rounding up small *baştine*s, which strengthened the connection with the rent total, was not applied. Also, cattle and sheep breeding plus a certain degree of (albeit modest) entrepreneurship could have had some influence.

Generally, Pearson and RSQ for *ḫāne : bād-i havā* in Bosna and western Pojega were below 50%, and in some places virtually nonexistent. In central parts of Bosna (RSQ 21%, Pearson 46%) the increase of fiscal units did not substantially influence the *bād-i havā*. In the *ḳażā* of Pojega the results were extremely low: RSQ .1, Pearson .31!

Contrary to the dues in kind collected from the (probably full-sized) *baştine*s, the *bād-i havā* depended on the financial capability of the village. The role of complex and multiple families could decisively affect

40 One more factor influenced the entrepreneurship in a roundabout way. Stimulating inequalities, the authorities tried (with little success) to amend the ratio households : arable land. They were deeply concerned with the fact that in Sirem "some villages have many households but little land, while others have few households but much land", Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 8, 308.

41 Because the number of the fiscal units matched the number of households quite well. Yet Bosnian *ḫāne*s were often artificial. There, the registrar's *tamām çift* had a tax total a bit larger than its (true!) counterpart in Sirem, but it was composed of several tiny plots with partly 'invisible' users.

the income expressed in movables. This explains why the ties were weak with the *ḫāne*s, but strong with the rent totals (from 66 to 80 percent). *Ḫāne* and *baştine/çift* in the Middle Danube region meant almost the same, but not in Bosna and western Pojega. On the Pojega *serḥadd* it was the relative abundance of extra plots (*mezraʿa*s and the like) that undermined the *ḫāne : bād-i havā* connection, while in Bosna the same phenomenon emerged for other reasons: plots were very often tiny, with a kind of dual or multiple ownership, and coupled with a high proportion of the *bennak* and *mücerred* category (47% in the *nāḥiye* of Saray). [42]

The basis for the *bād-i havā* in Bosna was the median of 258 *akçe*s, more than in Sirem (198 *akçe*s). No wine shop was mentioned, while the other elements seem to be just symbolically present, wherefore one gets the impression that *bād-i havā* and 'fines' were the same thing. The basic rates for the *bād-i havā* and rent totals look well-synchronised. The number and percentage of villages, according to the rates for rent (up to 1, 2, 3 etc.), changes regularly and mechanically, being smaller by a half on every subsequent level. The *bād-i havā* rates follow this pattern. In Saray, the 'up to one' group comprises 88 villages, or 49.71%. The 'up to two' group consisted of 65 villages (36.72%) and therefore had almost the same size as the 'up to three' group (66 villages, i.e., 37.27%). It is certainly not accidental that this recalls military strucutres: one *ḳılıç* of 3000 *akçe*s akin to a basic rate, with one *cebellü* for every additional basic amount. The firm *ḫāne* : rent ties were further supported by the share of 15–20% of the *ispence/resm-i çift* in the rent total. Without it, the contrast with Sirem would diminish and *vice versa*, i.e., in case the *filori* is added to the rent total in Sirem. But the *ispence* goes to the *sipāhī*, while the *filori* to the sultan, which forbids comparison. Perhaps just the relatively high basic rate in Bosna prevented a differentiated assessment of the *bād-i havā*. It almost seems that 'fines' were used to round up the respective amounts of the rent total. From 177 vilages in the *nāḥiye* of Saray,

42 The *ḳānūnnāme* says that *baştine*s that are "nameless and markless" were called *bede* by the locals. This can hardly refer to 'destituteness'. Common land is the more likely explanation. Branislav Đurđev et al. (eds.), *Kanuni i kanun-name za Bosanski, Hercegovački, Zvornički, Kliški, Crnogorski i Skadarski sandžak*, (Monumenta Turcica Historiam Slavorum Meridionalium Illustrantia Ser. 1: Zakonski spomenici; 1), Sarajevo: Orijentalni Institut u Sarajevu, 1957; Bojanić, *Turski zakonski propisi*, 160: "moba, molba, bedba, beda".

only 13 were assessed with an odd-numbered rent. In many cases, one is tempted to suppose that the *bād-i havā* actually consisted of just one of its various components. For example, it might happen that a large village only paid 12 *akçe*s. Thus, it becomes possible that the *sipāhī* was content to take just one basic rate for the *ṭapu* and nothing else. In cases in which the number of tax units equalled half the number of the '*bād-i havā*', we can strongly suggest the *deştbānī* to be the reason for this relation. If the sum was divisible by 45, the *'arūsāne* enters the picture as a probable reason, while the rest might refer to the *cürm ve cināyet*.

The question as to what the basic rate relayed on is very puzzling. Unlike the situation in Sirem, it was certainly not the *resm-i çift bozan*, because even the very numerous *bennak* class had to pay 22 *akçe*s *resm-i çift* (probably a kind of indemnity for an insignificant field output, entailing practically no taxation in kind!). Perhaps the mysterious point of reference was one *extra* head of cattle, provided there were any.

'Discrepancies' and possibilities of generalisation

In addition, it seems that more statistics could be applied. *If* the *bād-i havā* was a tax on income and/or wealth, then the Gini coefficient of inequalities could be of help in explaining it. In that case, inequalities among the *re'āyā*s appear to be low in Sirem, while the opposite is true for Bosna (.21 against .48). Recalling the Pearson and the RSQ, it turns out that 'small entrepreneurship' was widespread in Sirem, whereas in Bosna villagers were literally poor in this respect, with half of them possessing no extra animals. Equally interesting are the examples taken from among the townspeople. The coefficients vary substantially: the inequality among townspeople in Bosna (38%) is less expressed than in rural areas. In Sirem's towns the index is 50%, twice as for the villages. In Pojega, the picture is the same as in Sirem regarding the *ķaṣaba*s, but in case of the village index (39%), it varies considerably.

All this suggests that in Bosnian towns more than three fifths of fiscal units control the total of movables, which produces a sharp contrast with Sirem (and the adjacent areas), meaning that besides the architectural and artistic achievements, the urban character in the social sense was less expressed (52% of the urban population was concentrated

in Sarajevo and Banja Luka). The Sarajevo *bād-i havā* (15 *akçe*s per unit[43]) was very modest, while in Belgrade, which is ten times smaller, it amounted to 71, to 41 in Novi Pazar and 39 in Mitrovica. Svinjar, a modest *iskele* in Pojega with 35 *ḫāne*s, was burdened with 1200 *akçe*s!

Finally, the 'urban' Pearson and RSQ for *bād-i havā : ḫāne*s is about 80% in Sirem, which is more than in villages, while in Bosna it was more than 90%, in great contrast with the countryside. If the market supervision tax (*iḥtisāb*)[44] is added, the results would be 87%, resp. nearly 100%. This is a good illustration of the clash between the Ottoman fiscalism and dirigism and the local realities. The authorities tried hard to 'fit' these realities into a mould. They were relatively successful, yet some 20–50% of inequality remained visible even in the official records. In real life, it could be more.

Bibliography

Primary Sources

Başbakanlık Osmanlı Arşivi:

——. BOA, Istanbul, MAD 1301/D05091071

Secondary Literature

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. 9 vols. Istanbul : Cihân Matbaası/FEY Vakfı, 1991–1996.

Alexander, John C. "Counting the Grains: Conceptual and Methodological Issues in Reading the Ottoman Mufassal Tahrir Defters". In: Abdeljelil Temimi (ed.). *Mélanges Prof. Machiel Kiel*. (Publications de la Fondation Temimi pour la recherche scien-

43 Long ago, Nedim Filipović stated that most of the inhabitants in Sarajevo were "a mass of simple artisans and wage labourers". Nedim Filipović, *Historija naroda Jugoslavije*, 2 vols, vol. 2, Zagreb: Skolska knjiga, 1959, 145.

44 The *iḥtisāb* had an important feature in common with the *bād-i havā*. Amounts in the records do not refer to real transgressions of the market order, but to lump sums derived from rates.

tifique et l'information: série 2: Archéologie ottomane; 4). Zaghouan: Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information, 1999. 55–70.

Bojanić, Dušanka. *Turski zakonski propisi iz XV i XVI veka za smederevsku, kruševačku i vidinsku oblast*. (Zbornik za istočnjačku istorijsku i krjiževnu građu; 2). Beograd: Istorijski institute, 1974.

Clark, C. & M. Haswell. *The Economics of Subsistence Agriculture*. London: Macmillan et al., 1964.

Coşgel, Metin. "Taxes, Efficiency, and Redistribution: Discriminatory Taxation of Villages in Ottoman Palestine, Southern Syria, and Transjordan in the Sixteenth Century". In: *University of Connecticut, Department of Economics Working Paper Series* 43,2 (2004). 332–56.

Đurđev, Branislav et al. (eds.). *Kanuni i kanun-name za Bosanski, Hercegovački, Zvornički, Kliški, Crnogorski i Skadarski sandžak*. (Monumenta Turcica Historiam Slavorum Meridionalium Illustrantia Ser. 1: Zakonski spomenici; 1). Sarajevo: Orijentalni Institut u Sarajevu, 1957.

Filipović, Nedim. *Historija naroda Jugoslavije*. 2 vols. Vol. 2. Zagreb: Skolska knjiga, 1959.

Handžić, Adem et al. (ed.). *Opširni popis Bosanskog sandžaka iz 1604. godine*. Sv. I, 1 (Monumenta Turcica Historiam Slavorum Meridionalium Illustrantia). Sarajevo: Bošnjački Inst. Zürich et al., 2000.

Heyd, Uriel. "Djurm". In: *EI*^{2}. Vol. 2. 604.

Hütteroth, Wolf-Dieter & Kamal Abdulfattah. *Historical Geography of Palestine, Transjordan and Southern Syria in the Late 16*th *Century*. (Erlanger geographische Arbeiten; Sonderband 5). Erlangen: Fränk. geograph. Ges., 1977.

İslamoğlu-İnan, Huri. "State and Peasants in the Ottoman Empire: A Study of Peasant Economy in North-Central Anatolia During the Sixteenth Century". In: Id. (ed.), *The Ottoman Empire and the World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. 101–59.

Kunt, Metin. *The Sultan's Servants: The Transformation of Ottoman Provincial Government, 1550–1650*. (The Modern Middle East Series; 14). New York: Columbia University Press, 1983.

Lewis, Bernard. "Studies in the Ottoman Archives I". In: *BSOAS* 16 (1954). 469–501.

——. "Bād-i hawā". In: *EI*^{2}. Vol. 1. 850.

McGowan, Bruce. *Sirem Sancağı Mufassal Tahrir Defteri*. (Türk Tarih Kurumu Yayınları). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1983.

Milanovic, Branko. "An Estimate of Average Income and Inequality in Byzantium Around the Year 1000". In: *Review of Income and Wealth* 52,3 (2006). 449–70.

Öz, Mehmet. "Osmanlı Klasik Döneminde Tarım". In: *http://yunus.hacettepe.edu.tr/~merhoz/osmanliklasikdönemindetarim.html* [1st January 2016]

Šabanović, Hazim. *Turski izvori za istoriju Beograda*. Vol. 1. Beograd: Istorijski arhiv Beograda, 1964.

Sršan, Stjepan (ed.). *Popis sandžaka Požega 1579. godine*. Fazileta Hafizović (trans.). (Građa za povijest Osijeka i Slavonije; 12). Osijek: Državni Arhiv, 2001.

Sućeska, Avdo. "Ekonomske i društveno-političke posljedice pojačanog oporezivanja u Osmanskom Carstvu u XVII i XVIII stoljeću". In: *Godišnjak Pravnog fakulteta u Sarajevu* 13 (1965). 223–39.

Venzke, Margaret L. "The Ottoman Tahrir Defterleri and Agricultural Productivity". In: *Osmanlı Araştırmaları* 17 (1997). 1–61.

——. "Aleppo's Mālikāne-Dīvānī System". In: *JAOS* 106,3 (1986). 451–69.

Zysow, Aron. "Zakāt". In: *EI*^{2}. Vol. 11. 406–22.

Defending the Status of *müste'min*: Ottoman State Bureaucrats' Correspondence about French Merchants and "Coffee from Malta" in Aleppo

Viorel Panaite

Among the extensive collections of the *Bibliothèque nationale de France, Division orientale*, is a manuscript compilation of 278 folios which includes Ottoman documents from the late sixteenth and early seventeenth century.[1]

The manuscript contains around 250 documents issued from different chanceries in Istanbul: imperial charters, *lettres-patentes*, imperial orders and letters (*nāme-i hümāyūn*), reports of the Grand Vizier and

1 *Bibliothèque Nationale de France*, Division orientale Turc 130 (henceforth: BnF, DO Turc 130). On fol. 1r, one can read the following note: "Mémoires de l'Ambassade de Monsieur de Brèves en Levant, très curieux et nécessaire à ceux qui sont employés pour le service du Roy à la Porte Ottomane. Du Ryer de Malezair" (Edgar Blochet, *Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibliothèque Nationale*, vol. 1: *Ancien Fonds*, Paris: Bibliothèque Nationale, 1932, 53f.).

legal opinions of the *şeyḫü 'l-islām,* translations of King Henry IV's letters, ambassadorial petitions to the Ottoman government, etc. Thus, we have a sufficient documentary base for drawing out a comprehensive picture of Western (especially French) trade and merchants in the Ottoman Mediterranean.

The structure and substance of the *Manuscrit Turc 130* are connected to the initial intentions of François Savary de Brèves, the French ambassador at Constantinople between 1591/92–1605, of writing a guidebook for France's representatives in the Levant. One of its immediate beneficiaries was André Du Ryer de Malezair who was appointed consul of France in Egypt for the short period between 1623 and 1626. Considering the order of transcribed documents, one can speak about an incipient design to divide the work into three sections: a) a diplomatic section (chapter of capitulations),[2] b) a legal section (chapter of *fetvā*s)[3]; c) an administrative, miscellaneous section (chapter of decrees).[4]

For a better understanding of the unusual citation system in this article, it must be mentioned that the Ottoman documents and their transcribed versions have been arranged within the volume according to the 'natural' direction of pagination of their respective writing systems: while the copies of the documents in Ottoman script have been arranged in a right-to-left direction on folio 2r to 30v, the transcribed texts cover—in opposite direction—folio 278r to 38v.[5]

The last section, which I called 'chapter of decrees', because the majority of documents are *ḥükümş,* also contains letters (*inhā', mektūb*) dispatched by Ottoman state bureaucrats to provincial officials. This correspondence can be found between folios 38v to 47r, i.e., at the end of the administrative section from a chronological point of view.

2 BnF, DO Turc 130, fol. 2r–25v.

3 BnF, DO Turc 130, fol. 26r–30v. Separate *fetvā*s were transcribed on fol. 109r–111r and 276v.

4 BnF, DO Turc 130, fol. 38v–278r.

5 Except of a few pages (fol. 31r–37v; 235r–234v; 245v–250v), all folios were used. For a detailed description of the *Manuscrit Turc 130,* cf. Viorel Panaite, "A French Ambassador in Istanbul and his Turkish Manuscript on Western Merchants in the Ottoman Mediterranean (Late Sixteenth and Early Seventeenth Century)", in: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 42 (2004), 117–32.

In this essay, I evaluate ten unpublished letters whose addressees are local authorities of Aleppo. All of them deal with the *müste'min*-status of French merchants, whilst the issue of "coffee from Malta" serves as a common denominator to some of them. The documents provide evidence for a permanent contradiction between theory and practice, i.e. between the diplomatic text of imperial charters (*'ahdnāme-i hümāyūn*) and abusive circumstances. These latter circumstances were sought to be remedied through imperial commands (*ḥükümş*) and official correspondence, however, their subject matter illustrates their very existence.

Besides the contradiction of theory and practice, more questions arise. Are these types of letters in support of the French merchants a rule or an exception? To what extent are they merely a result of François Savary de Brèves' good relations to certain high dignitaries in Istanbul?

On top of his good command of Turkish, the French ambassador succeeded to be on favourable terms and even to form intimate relations with many Ottoman state dignitaries, which might explain his outstanding diplomatic achievements. The Venetian ambassador Matheo Zane wrote in 1592/93 that Savary de Brèves was "in high favor with the Turks", most of whom belonged to Istanbul's religious milieu: "emirs and preachers";[6] "a Mollah of the Mosque of Sultan Suleyman, a person of confidence";[7] "the Emir, the Mollah of Santa Sofia, who is his intimate";[8] "the Secretary of the Sultan [...], a person of great weight".[9] An explanation for these friendly relations lies in the French ambassador's actions of securing the liberty of Muslim slaves, which was highly appreciated at the Ottoman court.[10] However, other instances displaying a different picture are also known.[11] From 1599 to 1600, his controversy

6 Horatio F. Brown (ed.), *Calendar of State Papers and Manuscripts, Relating to English Affairs, Existing in the Archives and Collections of Venice and in Other Libraries of Northern Italy*, 12 vols., vol. 9: *1592–1603*, London: Longman et al., 1897, doc. 189.

7 Brown (ed.), *State Papers*, vol. 9, doc. 79.

8 Ibid., doc. 190.

9 Ibid., doc. 113.

10 Ibid., doc. 189.

11 In 1593/94, at the beginning of his mission, Savary de Brèves was on ill terms with the Grand Vizier who used "violent language" (ibid., doc. 227). Additionally, relations with the *ḳapudan Paşa* (and his brother Signor Carlo Cicala who was considered a "spy of the King of Spain") were hostile. Marco Venier wrote in 1594: "They use the same ex-

with the Grand Vizier Dāmād İbrāhīm Paşa was known in diplomatic circles, as can be deduced from Master Thomas Dallam's diary (1599–1600).[12]

Savary de Brèves' friendly relations with Ottoman state dignitaries can be taken as a conclusive explanation for legal opinions issued in favour of French merchants. They can also be partly deemed the reason for the Ottoman state bureaucrats' correspondence to local officials that is transcribed in the *Manuscrit Turc 130*. However, it is to be noted that the letters reflect only five or six abusive circumstances, whereas tens or hundreds are illustrated in imperial commands. This poses the question why not more letters were included in the *Manuscrit Turc 130*. Was it due to the limited number of folio or because correspondence for other abusive situations did actually not exist?

The letters are not dated, and in order to establish an approximate year, it helps to relate them to dated documents that were transcribed nearby, between folio 48r and 43r, such as: an illustrious order (*emr-i şerīf*) to the governor-general of Aleppo from evā'il-i Receb 1010 h/26th December 1601–4th January 1602; a legal decision (*ḥüccet*) of 7 Ṣafer 1011 h/28th August 1602 from the military judge of Anatolia Meḥmed Es'ad Efendi[13]; an imperial order to Vizier ʿAlī Paşa, the governor-general of Egypt, from evāḫır-i Ṣafer 1010 h/20th–29th August 1601.[14] Therefore, one can conclude that in this part of the *Manuscrit Turc 130* the scribe had transcribed documents issued in 1601 and 1602.

It is only after having identified the authors of the letters and the periods of time they were in office, that it is possible to ascertain beyond any doubt when the letters were written and dispatched. I did this with certainty for the sender Vezir Ḥasan Paşa who is to be identified with

pressions; for example, the Capudan when speaking of the French Ambassador said he did not recognize him as Ambassador, and was not aware that there was a King in France" (ibid., doc. 273: report, 3rd May 1594).

12 John Covel & Thomas Dallam, *Early Voyages and Travels in the Levant*, vol. 1: *The Diary of Master Thomas Dallam, 1599–1600…*, J. Theodore Bent (ed.), (Works Issued by the Hakluyt Society; 87), London: The Hakluyt Society, 1893, 80f.

13 Belonging to Giovan Zerinci, an inhabitant of Galata (BnF, DO Turc 130, fol. 43r)

14 Commanding that French merchants and their protégés had to pay 2% as a consulate tax to the representative of France (BnF, DO Turc 130, fol. 48r–47v).

the Grand Vizier Yemişci Ḥasan Paşa (in office from 1601 to 1603).[15] Similarly, the military judge of Anatolia (*Anadolu ḳāżī-ʿasker*), indicated as the sender of three letters, can be named as Meḥmed Esʿad Efendi, in office between 1601 and 1602.[16] Finally, two letters are explicitly signed by Ġażanfer Aġa who was *bāb-i saʿādet aġası* (*ḳapu aġa*) for 30 years until his death in 1602–03.[17] Hence, this corroborates the previous conclusion that most letters were dispatched in the years 1601 and 1602.

Correspondence

Here are the summaries of ten unpublished letters from the *Manuscrit Turc 130*:

fol. 38v: no date; head annotation: *Anaṭolı ḳāżī-ʿaskerinden Ḥaleb ḳāżīsına mektūb* (Letter from the military judge of Anatolia to the judge of Aleppo).

What has been communicated is the following (*inhā olınur ki*) some merchants from France—which has a long-standing friendship with the sultan—bought (with money) coffee from the House of War, but certain officials of Aleppo confiscated it (*ḳahvelerini Ḥaleb'den baʿż-i ümenā girift etmiş*). According to the imperial charter that they hold in their hands (*ellerinde olan ʿahdnāme-i hümāyūndan*), there is no imperial approval that somebody may attack and disturb the above-mentioned merchants, which is contrary to the illustrious holy law and the illustrious sultanic law (*ḫilāf-i şerʿ-i şerīf ve muġāyir-i ḳānūn-i münīf*). Consequently, it is expected *(me'mūldır ki*) that you spare no effort to deliver justice, to punish the above-mentioned officials and to protect the French merchants.[18]

15 BnF, DO Turc 130, fol. 39v, 39r, 40r.

16 BnF, DO Turc 130, fol. 38v, 43v, 46v.

17 BnF, DO Turc 130, fol. 41v & 42r.

18 BnF, DO, Turc 130, fol. 38v.

fol. 39r: no date; head annotation: *Vezir Ḥasan Paşadan Ḥaleb defterdārına mektūb* (Letter of the [Grand] Vizier [Yemişci] Ḥasan Paşa to the financial administrator of Aleppo).

What has been communicated is the following: (*inhā olınan budır ki*): A French merchant bought (with his money) a quantity of coffee from the island of Malta (*Cezīre-i Malṭa'dan aḳçesiyle bir miḳdār-i ḳahve alub*). He disembarked a ship in the harbour of Alexandretta (*İskenderūn iskelesinde gemiden iḫrāc edüb),* but after arriving in Aleppo (*Ḥaleb'e varduḳda*), the [coffee] was confiscated (*girift olınmış*) by saying that "the merchandise belongs to Muslims" (*ehl-i İslām metā'ıdır deyü*). In this respect, an imperial order was issued (*ḥükm-i hümāyūn*) emphasising that the seizure of merchandise bought and carried by Frenchmen from the House of War (*Francalularıñ dārü l-ḥarbdan ṣatun alub getürdikleri metā'*) is not appropriate. Consequently, this letter (*mektūb*) is also dispatched in order that you bestow care and time to the above-mentioned affair and return the imported merchandise to its owners (*aṣḥābına redd eyleyesin*). Thus, merchants' comings and leavings shall be safe and protected (*emn-ü-emān*). There is no imperial permission (*rıżā'-i hümāyūn olmadıġı*) to cause distress and trouble to Frenchmen, because [such actions] are contrary to the illustrious holy law and the imperial charter.[19]

fol. 39v: no date; head annotation: *Vezīr Ḥasan Paşadan Ḥaleb ḳāżīsına mektūb* (Letter of the [Grand] Vizier [Yemişci] Ḥasan Pasha to the Judge of Aleppo)

What has been communicated is the following (*inhā olınan budır ki*): A French merchant bought (with his money) a quantity of coffee from Malta (*Malṭa'dan aḳçesiyle bir mikdār-i ḳahve ṣatun alub*) and carried it to Aleppo on a foreign ship (*müste'min gemisiyle Ḥaleb'e getürdikde*). Dāvūd Çavuş, the intendant (*ḳā'im-maḳām*) of the financial administrator in Aleppo, confiscated [the merchant's] coffee invoking that in fact "the merchandise belongs to Muslims" (*ehl-i İslām metā'ıdır*), "the brigands seized it" (*'aṣī ü levend ṭā'ifesi almışdır*) and "the owner is absent and unknown" (*ṣāḥib ġā'ibdir*). In this respect, a detailed report was submit-

19 BnF, DO, Turc fol. 130, 39r.

ted to the Porte (*ʿarż eylemişiz*). It is expected that you do not approve of this attitude which is against the illustrious holy law and the imperial charter granted to foreigners (*müste'min ṭā'ifesi*). Since a detailed and explanatory imperial order was issued in this respect (*bu bābda mufaṣṣal ü meşrūḥ ḥükm-i hümāyūn irsāl olınmaġın*), this friendly letter (*mektūb-i vedād*) was also sent to you. When the agent (*mübāşir*) arrives, it is expected that—in accordance with the exalted order issued in this respect—you will take care that the entire merchandise bought from the House of War and carried to the Well-Protected Domains will be returned to its owner. You shall increase your efforts to ensure that no one be troubled. And if anyone opposes [this order], you shall write a report so that immediate action can be taken to punish those who behaved against the illustrious holy law and the imperial order.[20]

fol. 40r: no date; head annotation: *Vezīr Ḥasan Paşadan ḳapucı başı ʿAlī Aġaya mektūb* (Letter from the [Grand] Vizier [Yemişci] Ḥasan Paşa to the head of the palace doorkeepers, ʿAlī Aġa).

The Grand Vizier Yemişci Ḥasan Paşa notifies the head of the palace doorkeepers ʿAlī Aġa that a merchant who is a subject of the French Emperor bought a quantity of coffee (with his own money) in the House of War (*dārü l-ḥarbda akçesiyle bir miḳdār-i ḳahve ṣatun alub*). He disembarked in the harbour of Alexandretta (*İskenderūn iskelesine*), but when he took the coffee to Aleppo in order to trade it (*ṣatmaḳ içün Ḥaleb'e getürdikde*), Dāvūd Çavuş, the intendant of the financial administrator in Aleppo, confiscated the merchant's coffee (*defterdār ḳā'im-maḳām Dāvūd Çavuş nām kimesne* [...] *girift eylemiş*) claiming that in fact "the abovementioned coffee is a merchandise seized from Muslims [and] its real owner is absent and unknown" (*ẕikr olınan ḳahve içün ehl-i İslām'dan ġāret olınmış metāʿdır ṣāḥibi ġā'ibdir*). This friendly letter was also dispatched to you (*mektūb-i vedād ışdār olındı*), since a detailed and explanatory imperial order was issued in this respect (*bu bābda mufaṣṣal ü meşrūḥ ḥükm-i hümāyūn irsāl olınub*) and an agent was appointed to this end. When the agent arrives (*vuṣūl-i mübāşir oldıḳda*), you will take care that nobody opposes and contests the imperial order; and that the mer-

20 BnF, DO Turc 130, fol. 39v.

chandise bought and carried by the French merchant from the House of War will be entirely returned to its owner. You shall forcefully demand from the province's tax collectors not—in any way—to trouble the French Emperor's subjects and not to interfere in their affairs, because such action would be contrary to the illustrious holy law and against the imperial command. [You will also take care] that the above-mentioned coffee may be sold in that place [i.e., Aleppo]. And if a pretext, such as "its countervalue was sent to the Treasury" (*bahāsı dāḫil-i ḫazīne olmışdır*), is invoked, this excuse shall not be accepted. You shall spare no effort and ascertain (*saʿy ü diḳḳat eylesin*) that the coffee is returned or that its value is reimbursed without any delay at market price (*nerḫ üzere bahāsı edā' ü teslīm etdirmek*). You will be worthy of thanks for what you will do in this matter.[21]

fol. 40v: no date; head annotation: *Baş defterdārdan Ḥaleb defterdārına mektūb* (Letter from the Chief-administrator of finance to the financial administrator of Aleppo)

The content of the friendly and sincere letter is the following (*inhā'-i muḫliṣāne bī-riyā budır ki*): A French merchant bought—with his own money—a quantity of coffee from the island of Malta and disembarked in the harbour of Alexandretta (*tācir cezīre-i Malṭa'dan aḳçesiyle bir miḳdār-i ḳahve ṣatun alub İskenderūn iskelesinde gemiden iḫrāc eyleyüb*). When he sent the coffee to Aleppo to be sold, someone called Dāvūd Çavuş, who is the intendant of the financial administrator in Aleppo, confiscated the merchant's coffee (*ḳā'im-maḳāmıñ olan Dāvūd Çavuş nām kimesne* [...] *girift edüb*) saying that in fact "this is merchandise that was seized by rebels and pirates from Muslims, and its owner is unknown" (*ʿaṣī ü levend ṭā'ifesi ehl-i İslāmdan ġāret eylediği metāʿdır ve ṣāḥib nā-maʿlūmdır*). A petition concerning this injustice, which is contrary to the holy law, was presented to the viziers at the Imperial Council (*dīvān-i hümāyūnda vüzerā'-i aʿẓam ḥużūrlarında*). The intendant's behaviour, which was displayed while you were absent from Aleppo (*siz ḥāżır deġil iken*), is to be blamed. In this respect, a detailed and explanatory imperial order—which shall be fulfilled—was dispatched commanding that the

21 BnF, DO Turc 139, fol. 40r.

intendant shall be discharged, because he tried to deceive you and provoked a great number of troubles. At the same time, this letter is dispatched to you in order to take care of this affair and to proceed according to the imperial command (*ḥükm-i hümāyūn mūcibince ʿamel olına*). The coffee that was bought and carried from the House of War shall be entirely returned to its owner. This kind of behaviour is not to reoccur in the future and merchants shall not be molested henceforth. It is necessary that their charter be observed (*ʿahdnāmeleri riʾāyet olınmaḳ lāzımdır*).[22]

fol. 41v: no date; head annotation: *Ḳapu Aġadan Ḥalebinde ḫazīne taḥṣīl varan ʿAlī Aġaya mektūb*. (Letter from the Aġa of the Gate of Happiness to ʿAlī Aġa, who is collecting taxes in Aleppo for the [Imperial] Treasury).

What has sincerely been communicated is the following (*inhāʾ-i muḫliṣ budır ki*): The merchandise imported by a French merchant from the House of War (*Francalulardan bir tāciriñ dārü l-ḥarbdan getürdiği metāʿına*) was seized by the servants of the financial administrator (*defterdār adamları*) without any explanation. Due to the fact that a detailed imperial order (*mufaṣṣal ḥükm-i hümāyūn*) was issued for reimbursing the owners, this letter was dispatched to the financial administrator (*defterdārına mektūb gönderilüb tenbīh olınmışdır*). When this letter arrives, you shall take care of this affair (*siz daḫi bu ḫuṣūṣa muḳayyed olub*) and attend to the fulfilment of the imperial command (*emr-i hümāyūn*). Accordingly, you shall spare no effort (*saʿy eyleyesin*) to restore the seized merchandise (*girift olınan metāʿ*) to its owner. Therefore, you shall diligently consider this. Ġażanfer, Aġa of the Gate of Happiness (*aġa-yi bāb-i saʿādet Ġażanfer*).[23]

fol. 42r: no date; head annotation: *Ḳapu Aġadan Ḥaleb defterdārına mektūb* (Letter from the Aġa of the Gate of Happiness to the financial administrator of Aleppo).

22 BnF, DO Turc 130, fol. 40v

23 BnF, DO Turc 130, fol. 41v.

After presenting sincere greetings and friendly salutations, what has been communicated sincerely is the following (*inhāʾ-i muḫliṣāne budır ki*): It is known that Frenchmen and their merchandise shall not be attacked, as long as the French Emperor's friendship with the Gate of Happiness is observed in every respect. Yet a person called Dāvūd Çavuş, who is from amongst your servants (*adamlarıñızdan Dāvūd Çavuş nām kimesne*), invoked various pretexts contrary to the imperial permission (*rıżāʾ-i hümāyūn niçe durlu taʿallül edüb*) and confiscated the merchandise that was bought and imported by a merchant from the House of War.

This letter was dispatched (*mektūb ıṣdār olındı*) because a detailed imperial order was issued concerning such a seizure of merchandise, which is contrary to the illustrious holy law and the imperial charter. As soon as this letter reaches you, distress of this kind shall not be directed at anyone henceforth. If the merchandise has not been restored to its owners yet, you shall arrange its return without any delay. As long as you are in office, the merchants shall [be able to] come and leave in peace. Thereby, the general profit of the harbour shall increase (*iskele maḥṣūlına*). Ġażanfer, Aġa of the Gate of Happiness (*aġa-yi bāb-i saʿādet Ġażanfer*).[24]

fol. 42v: no date; head annotation: *Ḫalīl Paşadan Ḥalebde ḫazīne taḥṣīl eden ʿAlī Aġaya mektūb* (Letter of [Ḳapudanpaşa, Dāmād] Ḫalīl Paşa to ʿAlī Aġa, who is collecting taxes in Aleppo for the [Imperial] Treasury).

What has been communicated is the following (*inhāʾ olınan budır ki*): In consequence of the long-lasting friendship between the Emperor of France and the Sublime Porte (*Franca pādişāhınış ḳadīmü l-eyyāmdan ʿatebe-i ʿulyā ile olan dostlıḳlarıyla bināʾen*), the exported and imported merchandise of his [the French Emperor's] merchants who come and leave the [Ottoman] Emperor's domains shall not be seized under any circumstances. Friendly, illustrious orders were issued (*müteveddid aḥkām-i şerīfe verilmiş iken*) to the governors and officials of all parts of the Empire saying that "henceforth, the French merchants and their merchandise shall not be attacked". Yet still they interfere, without any

24 BnF, DO Turc 130, fol. 42r.

reason or pretext, with merchandise that was bought (with money) from enemy territory (*ḥarbī vilāyetinden aḳçe ile alub*) and carried to Aleppo. Therefore, a friendly letter (*mektūb-i mevedded*) was issued and dispatched to you. Its content conforms to the illustrious orders that are in their hands (*ellerinde olan aḥkām-i şerīfe mūcibince*), which say that "henceforth no aggressive action shall be directed against them". When this letter arrives, it shall be known that (*vuṣūl buldıḳda me'mūldır ki*): the above-mentioned [officials] shall proceed according to the illustrious orders in their hands; additionally, those who interfere with and oppose the usual trade shall henceforth not interfere with the imported merchandise, such as coffee or other goods (*eğer ḳahvedir ve eğer sā'ir emtiʿadır*). You shall proceed according to the imperial charter from their hands and act in such a way that no trouble be caused for the above-mentioned merchants, because this is contrary to the customary law and the illustrious order (*ḫilāf-i ʿādet ve ḫilāf-i emr-i şerīf*).[25]

fol. 43v: no date; head annotation: *Anaṭolı ḳāżī-ʿaskerinden Ḥaleb ḳāżīsına* ([Letter] from the military judge of Anatolia to the judge of Aleppo).

What has been communicated is the following (*inhā' olınır ki*): From old times, the Kings of France have maintained friendly relations with the Gate of Happiness. Since the beginning of peace (*ibtidā'-i ṣulḥdan*), both parts have observed peace and friendship (*iki ṭarafdan ṣulḥ ü ṣalāḥ ri'āyet olınub*). As long as no behaviour provokes the breaking of this treaty (*naḳż-ı ʿahdı*), the [French] subjects are safe and under protection (*ṭarafınıñ reʿāyāsı emn ü emān üzere olub*); there is no imperial approval to act against this agreement and protection in any way (*ʿahd ü emāna muḫālif*). However, when your Excellency and the governor-general were absent from the city of Aleppo, Ḥamza Aġa, head of the [palace] doorkeepers of the Gate of Happiness, arrived [in Aleppo] and hurried to collect the duty for the Imperial Treasure (*ḫazīne iḫrācına isticāl etmekle*). For this reason, the financial administrator [of Aleppo] did not have enough time to collect the entire duty. Consequently, he completed the amount by forcibly taking—contrary to the imperial charter—the sum of 10,500 *ġuruş* from French merchants (*Franca tüccārından cebren on biñ*

25 BnF, DO Turc 130, fol. 42v.

beş yüz miḳdārı ġuruş alub). Following this, the [French] merchants referred the matter to the Porte (*tüccārı Āsitāne'ye ḥavāle eylemiş*). Since the foreigners (*müste'min*) had been oppressed in the above-mentioned manner, which is contrary to the holy law and the imperial charter, a detailed imperial order was issued (*mufaṣṣal ḥükm-i ḥümāyūn ʿināyet olınmışdır*).[26]

fol. 46r–45v: no date; head annotation: *Yeñiçeri Aġasınıñ ḳā'im-maḳāmı Kurd Aġadan Ḥaleb ḳāżīsına* ([Letter] from Kurd Aġa, lieutenant of the Yeñiçeri Aġa, to the judge of Aleppo).

What has been communicated is the following (*inhā'-i muḫliṣāne budır ki*): A serviceman, called captain Ḥasan (*Ḥasan re'īs nām yoldaş*), from the *yeñiçeri*s of the High Threshold landed with his ship in the harbour of Alexandretta (*kendü gemisi ile İskenderūn iskelesine yaturken*). Considering two sailing ships to belong to the enemy (*düşman*), he attacked them and seized some goods and merchandise (*baʿż-i emvāl ü erzāḳıñ ġāret eyleyüb*). The French consul who was present at the harbour (*iskelede olan Franca ḳonsolos*) complained with the aim of reimbursement for the seized merchandise, saying to the lieutenant (*ḳā'im-maḳām*): "you were responsible" (*sen żāmin olmışdın deyü*) and that the statements of the two parties should be registered and decided legally (*iki ṭarafıñ taḳrīrleri sicil ve ḥüccet*). The French Emperor's ambassador to the Ottoman Court submitted a petition (*ʿarżuḥāl*) which said that the imperial charter granted to the Emperor of France stipulated that, in case of conflicts with the Frenchmen, no complaint (*daʿvā*) should be heard if it had not been registered and legally decided previously (*muḳaddem-i sicil veyāhūd ḥüccet*).

For this reason, another letter was dispatched from this side (*bu cānibden daḫi mektūb ışdār olındı*). When it arrives, it is expected that (*me'mūldır ki*) it shall be proceeded according to the exalted firman (*fermān-i ʿālīye*) issued in this respect and according to the illustrious legal opinion from his hand (*elinden fetvā-i şerīfe*), and to the imperial charter granted to the Emperor of France. If the above-mentioned serviceman, called captain Ḥasan, opposes and refuses to comply with it, you shall

26 BnF, DO Turc 130, fol. 43v.

call upon the chief of *yeñiçeri*s. When his name and nickname become known, a report shall be drafted and he shall be punished harshly as a warning for other captains. They shall abstain from actions that provoke the breaking the long-standing peace and friendship (*ḳadīmī ṣulḥ u ṣalāḥıñ iḫtilālına*) with the Emperor of France.[27]

Officials

Below, two tables of Ottoman state bureaucrats' correspondence transcribed in the *Manuscrit Turc 130* are displayed. In the first table, letters are arranged by senders, whereas the second table focuses on the addressees.

Senders	Adressees	folio
Grand Vizier	Judge of Aleppo	39v
	Financial Administrator of Aleppo	39r
	Head of Palace Doorkeepers	40r
Military Judge of Anatolia	Judge of Aleppo	38v; 43v
	Judge of Antalya	46v
Officer of the Gate of Happiness (*ḳapu aġa*)	ʿAlī Aġa, tax collector in Aleppo	41v
	Financial Administrator of Aleppo	42r
Chief Administrator of Finance	Financial Administrator of Aleppo	40v
Admiral-in-chief	ʿAlī Aġa, tax collector in Aleppo	42v
Kurd Aġa, lieutenant of Yeñiçeri Aġa	Juge of Aleppo	46r–45v
Grand Muftī	Governor-general of Egypt	47r

27 BnF, DO Turc 130, fol. 46r–45v. The imperial command invoked in this letter is also transcribed in the *Manuscrit Turc 130*. Issued in the first decade of Receb 1010 h/26th December 1601–4th January 1602, it relates the same story of captain Ḥasan's actions against Western ships characterised as *düşman gemileri* (enemy ships). Emphasis is placed on the fact that, as long as no registration and legal decision (*mādamki sicil ve ḥüccet olmış olmıya*) has taken place, complaints against Frenchmen shall not be heard (BnF, DO Turc 130, fol. 45r–44v).

ʿAbdu l-ʿazīz Efendi	Governor-general of Egypt	44r

Adressees	Senders	folio
Judge of Aleppo	Grand Vizier	39v
	Military Judge of Anatolia	38v; 43v
	Kurd Aġa, lieutenant of Yeñiçeri Aġa	46r–45v
Head of Palace Doorkeepers	Grand Vizier	40r
Financial Administrator of Aleppo	Grad Vizier	39r
	Chief Administrator of Finance	40v
	Officer of the Gate of Happiness (*ḳapu aġa*)	42r
ʿAlī Aġa, tax collector in Aleppo	Admiral-in-chief	42v
	Officer of the Gate of Happiness (*ḳapu aġa*)	41v
Governor-general of Egypt	Grand Muftī	47r
	ʿAbdu l-ʿazīz Efendi	44r
Judge of Antalya	Military Judge of Anatolia	46v

Central authorities' correspondence to local officials was not accidental. The senders of letters consisted mainly of members of the Imperial Council (*dīvān-i hümāyūn*), and were connected to the addressees of Aleppo on the basis of their positions and functions. Although "the members of the Imperial Council [...] represented the different branches of the sultan's government",[28] they were obliged to act alike under certain circumstances. Protecting the French merchants, which is illustrated by the correspondence from the *Manuscrit Turc 130*, represents such a situation.

The *ṣadr-i aʿẓam* (*vezīr-i aʿẓam*), literally 'the greatest of the high dignitaries', i.e., the Grand Vizier, was the "absolute deputy in all matters".[29] Thus, it was part of his responsibilities to write letters to central or local officials, if he deemed it necessary for solving an administrative

28 Colin Imber, *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*, New York : Palgrave Macmillan, 2002, 160.

29 Metin Kunt, "Ṣadr-i aʿẓam", in: *EI*^{2}, vol. 9, 751–2.

issue. In three letters (to the judge of Aleppo, to the financial administrator of Aleppo, and to a Head of palace doorkeepers),[30] the sender is called *Vezīr Ḥasan Paşa;* I identify him as Grand Vizier Yemişci Ḥasan Paşa who was in office in 1601–03.[31]

In the sixteenth century, the *ḳāżī-ʿaskers* (military judges) of Anatolia and Rumelia still possessed far-reaching influence as members of the Imperial Council, despite the prodigious activity of Ebū 's-suʿūd Efendi who placed a large proportion of legal-religious power into the hands of the *şeyḫü 'l-islām* (Grand Muftī of Istanbul).[32] The military judge of Anatolia (*Anadolu ḳāżī-ʿasker*)—whose real name can be assumed to be Meḥmed Esʿad Efendi and who was in office in 1601–02[33]—is the sender of three letters from the *Manuscrit Turc 130*. Two of those were addressed to the judge of Aleppo and the other one to the judge of Antalya,[34] both of whom fell under his direct authority.

In the Imperial Council, the *defterdār başı* or *baş defterdār* (Chief-administrator of finance; Chief of finance officers) sat immediately behind the Grand Vizier and the two above-mentioned *ḳāżī-ʿaskers,* sharing with them "the right to issue fermans on matters within his jurisdiction." He presided over a hierarchy of lesser finance officers in Constantinople as well as over local financial administrators.[35] The *Manuscript Turc 130* offers no name for the Chief-administrator of finance who

30 BnF, DO Turc 130, fol. 39v, 39r, 40r.

31 İsmail H. Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, 5 vols., vol.5: *Osmanlı Devlet Erkânı*, Istanbul: Türkiye Yayınevi, Istanbul, 1948 [Repr. 1971], 27.

32 Gyula Káldy Nágy, "Ḳāḍī ʿaskar", in: *EI²*, vol. 4, 375–6.

33 He was one of the sons of the famous annalist Ḥ^{v}āca Saʿdeddīn, born in 1570. When his brother Meḥmed Çelebi Efendi held the office of *şeyḫü l-islām* (1601–03), he was *ḳāżī-ʿasker* of Anatolia (1010/1601-2) and then *ḳāżī-ʿasker* of Rumelia (in 1603/04 and 1606/07). Finally, he was appointed as *şeyḫü l-islām* in 1615 and occupied this office up to 1622 (M. Münir Aktepe, "Esʿad Efendi, Meḥmed", in: *EI²*, vol. 2, 713; *İlmiye Sâlnâmesi: Meşihat-i Celile-i İslamiye'nin Cerîde-i Resmiyyesine Mülhakdır: Osmanlı İlmiye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar*, Seyit Ali Kahraman (ed.), (İşaret Yayınları; 77), Istanbul: İşaret Yayınları, 1998 [Repr. Istanbul: Maṭbaʿa-i ʿĀmire, 1334], no. 26). A *fetvā* transcribed in the *Manuscrit Turc 130* preserved his signature: *Ketebehü el-faḳīr Esʿad ʿufiye ʿanhü*. It was issued more probably in 1601/02 when he was Anadolu *ḳāżī-ʿasker* (BnF, DO Turc 130, fol. 28r).

34 BnF, DO Turc 130, fol. 38v, 43v, 46v.

35 Bernard Lewis, "Daftardār", in: *EI²*, vol. 2, 83.

wrote a letter to the financial administrator in Aleppo, but I suppose that the author was Topḫāneli Maḥmūd Efendi/Paşa, holding the office of *defterdār başı* in 1008–12 h/1600–04.[36]

The *ḳapudan Paşa* (Admiral-in-Chief; Commander-in-Chief of the Ottoman navy), whose main duties were connected with the Arsenal, the Ottoman fleet and his *eyālet,* but under whose responsibility also fell the protection of Western merchants, ships and merchandise against the activities of pirates in the Ottoman Mediterranean.[37] This explains the presence of one of his letters in the *Manuscrit Turc 130*. The sender of a letter addressed to a tax collector in Aleppo is called Ḫalīl Paşa,[38] and I suppose this personage should be the Admiral-in-chief Dāmād Ḫalīl Paşa who was in office as *ḳapudan paşa* between 1595 and 1598.[39]

The *ḳapu aġa (bāb-i saʿādet aġası*/Aġa of the Gate of Happiness) was "the chief palace official" or "senior officer in the imperial palace". Considering that the *bāb-i saʿādet* was the name of the innermost gate of Topkapı Saray, this white eunuch was in fact the main mediator between the sultan and the world outside the palace. He held the rank of a vizier and took his place below the Grand Vizier and the Grand Muftī in ceremonies. According to Halil İnalcık, from the second half of the sixteenth century, he "began to intervene more and more in the state affairs, and became a bitter rival of the Grand Vizier in the power struggle."[40] It is this elevated position that explains the presence of two letters written by a *ḳapu aġa* in the state bureaucrats' correspondence from the *Manuscrit Turc 130*.[41] The author of these two letters is Ġażanfer Aġa who held the office of *bāb-i saʿādet aġası* for 30 years until his death in 1602/03.[42]

The *ḳapucı başı's* ('Head of the palace doorkeepers'; 'leader of the guards') main duties consisted of guarding the door of the Imperial Council, accompanying the sultan in his exercise of public functions and

36 Danişmend, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, vol. 5, 260.

37 S. Özbaran, "Ḳapudan Pasha", in: *EI²*, vol. 4, 571–2.

38 BnF, DO Turc 130, fol. 42v.

39 Danişmend, *Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, vol. 5, 184.

40 Halil İnalcık, "Ḳapu Aghası", in: *EI²*, vol. 4, 570–1.

41 BnF, DO Turc 130, fol. 41v and 42r.

42 Mehmed Süreyya, *Sicill-i 'Osmânî: Osmanlı Ünlüleri*, (Tarih Vakfı Yurt Yayınları; 30), vol. 2, Istanbul: Kültür Bakanlığı, 1996, 546.

attending the ambassadors in their audience. On top of this, a *ḳapucı başı* was also employed "to carry important firmans and secret orders to provincial governors and viziers".[43] This latter duty may well explain why ʿAlī Aġa, as *ḳapucı başı,* is one of the addressees of the Grand Vizier's letters, and is employed to take care of the agent in charge *(mübāşir)* to accomplish his mission in Aleppo.[44]

Historical and diplomatic circumstances

The letters, which are summarised above, were written and dispatched a few years after the granting of the imperial charter *(ʿahdnāme-i hümāyūn)* by Sultan Meḥmed III to King Henri IV of France in evāʾil-i Receb 1005 h/ 18th–27th February 1597. This represented the third capitulation granted to the Kings of France and contained commercial privileges for his subjects. Like the *ʿahdnāme*s of 1569 and 1581, it was also transcribed in the diplomatic section of the *Manuscrit Turc 130*.[45] On the margin the following explanatory note can be found: "this is a copy of the imperial charter granted as an act of grace by His Majesty, Sultan Meḥmed Ḫan" (*Sulṭān Meḥmed Ḫan ḥażretlerinden ʿināyet olınan ʿahdnāme-i hümāyūn ṣūretidir*).[46] The original of this *ʿahdnāme* has not been found up until this day. An Ottoman copy from Egypt is preserved in the *Bibliothèque Nationale de France*.[47] In this text, Francisku Savary

43 Robert Mantran, "Ḳapıd̲ı", in: *EI²*, vol. 4, 568.

44 BnF, DO Turc 130, fol. 40r.

45 For details concerning this section, cf. Viorel Panaite, "Western Diplomacy, Capitulations, and Ottoman Law in the Mediterranean. 16th and 17th Centuries: The Diplomatic Section of the Manuscrit Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris", in: Seyfi Kenan (ed.), *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim/The Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction from the Early Classical Period Until the End of the 18th Century*, Istanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010, 357–87.

46 BnF, DO Turc 130, fol. 17r–25v.

47 This version actually displays all the characteristics of a *nişān-i şerīf,* (cf. its *invocatio*). On the right margin, an Arabic formula can be found that ends with the seal of judge ʿAbd al-Raʾūf ibn Muḥammad al-ʿArabī. In the signature, the year 997 h/1588–89 is given—the year he was probably appointed to this office. We cannot exclude that this

(François Savary, Seigneur de Brèves) is mentioned as the French ambassador who negotiated the renewal of the previous imperial charter of 1581 and who succeeded in adding new clauses on navigation, export of cereals, North-African piracy and taxes.[48] The capitulation of 1597—as well as the texts of the other charters granted to the king of France—open the *Manuscrit Turc 130* and therefore form the basis of the following sections: the legal section that includes those *fetvā*s which legitimate the new stipulations, as well as the administrative section, containing those *ḥüküm*s that tried to prevent local authorities' abuse of French merchants.[49]

Confiscation of imported merchandise was part of this abuse. Although they were considered "beneficiaries of protection" (*müste'min*), French subjects were sometimes taken captive or their belongings and merchandise were seized by Ottoman officials. According to the situations as exposed in the above letters, such abuse could happen: a) when Frenchmen navigated their own vessels into and out of Ottoman dominions; or b) when Frenchmen carried "enemy" merchandise (*ḥarbī metā'*) on their ships. In the latter case, the following pretext was invoked: "The merchandise on the [French] ship belongs to the enemy" (*gemide olan metā' ḥarbīniñdir*).[50]

---

document has been translated into Arabic. On the back of this Ottoman copy of the capitulation of 1597, we can find the French annotation: "Firman turc de Mahomet III en faveur des François and Rouleau arabe" (BnF, DO Supplément Turc 821; Blochet, *Catalogue*, vol. 2, 70).

48 François-Alphonse Belin, *Des capitulations et des traités de la France en Orient*, Paris: Challamel ainé, 1870, 84–9; Halil İnalcık, "Imtiyāzāt: ii. The Ottoman Empire", in: *EI*^{2}, vol. 3, 1179–89.

49 Here are certain instances: In the last decade (*evāḫır*) of Ẕī 'l-ḳa'de 1005 h/6th–15th July 1597, Meḥmed III commanded the governor-general and *defterdār* of Egypt to respect all stipulations of the imperial charter that had been granted to the King of France in February 1597 (*Mıṣr beğlerbeğine ve defterdārına 'ahdnāme-i hümāyūnıñ cemī' şarṭların icrā etmek içün*, BnF, DO Turc 130, fol. 241v). Further commands, similar in content, were sent from Constantinople to the governors-general, judges and soldiers of Tunis, Algiers and Tripoli of Libya in the last decade (*evāḫır*) of Ṣafer 1006 h/ 2nd–11th October 1597, asking them to observe the stipulations of the French *'ahdnāme*, to abstain from robbing and enslaving French merchants and to set French captives free (BnF, DO Turc 130, fol. 188r–187v. Cf. also fol. 189r–188v, 190r–189r, 200r–199v).

50 In the imperial charter two more situations are mentioned: c) when Frenchmen navigated on a ship (*ḥarbī gemisi*) belonging to a Western power hostile towards the Ottoman Empire. In order to rob and enslave them, the Ottomans invoked the following

The letters by state bureaucrats from the Ottoman Court to the governor-general, judge and financial administrator of Aleppo are evidence of this abuse. They tried to persuade them—in a characteristic way—to observe the imperial charter of 1597 and Meḥmed III's orders (*ḥüküm*).

Commercial and legal questions

The above-quoted letters tell the story of Western merchants who wanted to trade in the Ottoman domains. Their legal status—in terms of the *şerīʿat*—was defined by their quality as "subjects of the French Emperor". As such, they belonged to the so-called "group of foreigners under protection" (*müste'min ṭā'ifesi*), as the Grand Vizier wrote.[51]

A few words about the notion of *müste'min* need to be mentioned here. According to the doctrine of *cihād*, the world is divided into two domains: *dārü l-ḥarb* (House of War) and *dārü l-islām* (House of Islam). In theory, these two remain in a permanent state of war. Consequently, the life and property of an inhabitant of the House of War (*ḥarbī*) who ventured into Muslim lands was completely unprotected, unless he was issued with a 'temporary safe-conduct' (*emān*). When he obtained the *emān,* he was referred to as a 'beneficiary of protection' (*müste'min)*. In a chapter devoted to foreigners, the famous jurist İbrāhīm al-Ḥalebī (d. 1549) stated that: "Any enemy who enters with safe-conduct into our territories is called *müste'min*".[52] In legal opinions (*fetvā*) issued by the

pretext: "You navigate on an enemy ship" (*ḥarbī gemilerinde bulındıñız deyü*); d) when the Frenchmen bought provisions from the Well-Protected Domains and carried them to an enemy country. Sometimes, a Frenchman could be a crew member of a ship owned by a Muslim or non-Muslim Ottoman subject that was involved in transporting forbidden merchandise. In these cases, the Ottomans used a different pretext: "You buy and carry provisions to the enemy" (*düşmana ẕaḫīre alur gidersiñ*) (For details, cf. Viorel Panaite, "French Commercial Navigation and Ottoman Law in the Mediterranean according to the Manuscrit Turc 130 (Bibliothèque Nationale de France)", in: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 46 (2008), 253–68).

51 BnF, DO Turc 130, fol. 39v.

52 Ibrahim al-Halebî, *Şerh-i Mülteka el-Ebhur (Mevkufat)*, Nedim Yılmaz (ed.), 4 vols., vol. 1, Istanbul: İlmi Neşriyat, 1993, 336. Western scholars of the late eighteenth and early

şeyḫü l-İslām or by *muftī*s, a foreigner was similarly defined: "Zeyd enemy who [comes] from the house of war and enters into the House of Islam with safe-conduct" (*Zeyd harbî dar-ı harb'dan amanla dar-ı Islam'a çıkub*).[53] The status of a foreigner is better understood when compared to the legal condition of non-Muslim subjects (*ẕimmī)*. The Hanefi jurist aš-Šaybānī stated that a *müste'min* "does not enjoy the *zimmî* status because he is an enemy person."[54] Additionally, unlike a non-Muslim subject, a foreigner could only dwell in Ottoman territories for less than one year, during which he was exempt from poll tax; after one year in the *dārü l-islām,* he became a *ẕimmī*.[55]

It must be emphasised that in legal opinions of the *Manuscrit Turc 130* the canonical term *müste'min* is explicitly used. Moreover, in a *fetvā* dealing with the French carrying trade in the Mediterranean, the *şeyḫü l-islām* Meḥmed Çelebi Efendi (1601–03) created the Turkish notion of *müste'minlik* by adding the suffix *-lik* to the Arabic term *müste'min*. He emphasised that those regulations of the charter that granted French subjects protection during their stay in the Ottoman realms were a direct result of their overall legal status in terms of the *şerī'at* (*ancaḳ müste'minlik şarṭı tasṭīr olınmış iken*). Therefore, they may not be understood as the result of the individual diplomatic relations between the Ottoman Empire and France, as expressed by the formula "to be a friend to a friend and an enemy to an enemy" (*dost ile dost düşman ile düşman olmaḳ şarṭı olmayub*).[56]

---

nineteenth century, such as Mouradgea d'Ohsson, developed a slightly different definition of *müste'min*: For them, this juridical term covered all Europeans that entered the Ottoman domains for reasons of commerce or the establishment of trade missions in Ottoman urban centres. (Ignace Mouradgea d'Ohsson, *Tableau général de l'Empire Othoman*, 7 vols., vol. 1, Paris: Imprimerie de Monsieur, 1788, 15)

53 M. Bianchi, "*Recueil des Fetvas, écrit en turk et en arabe*, par Hafiz Mohammed ben Ahmed ben Elcheikh Moustafa Elkedousy, *imprimé à Constantinople en* 1822", in: *Journal Asiatique* 4 (1824), 171–84, 180f.

54 Muḥammad aš-Šaybānī, *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*, Majid Khadduri (trans.), Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966, 173.

55 This rule of the *şerī'at*, however, was not observed in Ottoman practice. A clause included in the capitulations regularly granted foreign merchants the privilege to remain in the Ottoman dominions for an unlimited period of time without paying capitation (*cizye*) or becoming a *ẕimmī*.

56 BnF, DO Turc 130, fol. 27r.

The term *frank* (with its variations *frenk, frenc, efrenc, firenk, pl. efrencīye)* denoted all infidels and represents the oldest concept for defining Europeans in and near the Mediterranean and Black Sea. For instance, in law codes from the fifteenth century, the formula "a Frank who does not pay tribute" (*ḫarāc-güzār olmayan Firenk*) designates infidels from the House of War who entered the House of Islam.[57] In fifteenth-century orders, law codes and treaties, the concept of *müste'min* was seldom used for foreign merchants, being instead replaced by similar but ambiguous idioms such as "infidel who was not a tribute-payer" (*ḫarāc-güzār olmayan kāfir*) in 1476 and "infidels (*kāfirler*) who come from Venice and other countries" in 1484.[58] In the following centuries, foreign merchants were described with phrases closer to Islamic law: "infidels who come from the House of War" in 1586; "infidels of the House of War" in 1650; "the merchants' group who comes from countries of infidels" in 1734, and "the merchants of the House of War" (*dārü l-ḥarb tüccārı*) in 1750–51.[59] According to Bernard Lewis, the fact that Europeans who came to the Ottoman Empire perceived of themselves as Englishmen, Frenchmen, Germans, Poles etc., made the Ottomans start to differentiate between the various groups. In doing so, they focused, however, on their respective territorial and political identity, rather than on their ethnicity and nationality.[60] Thus, the foreign merchants were defined by names indicating their state of origin: *Lehlü* (the Poles), *Venediklü* (the Venetians), *İngilterelü* (the Englishmen), *Francalu* (the Frenchmen), *Nederlandalu* (the Dutchmen) and so on.

57 Robert Anhegger & Halil İnalcık (eds.), *Ḳānūnnāme-i Sulṭānī Ber Mūceb-i ʿÖrf-i ʿOsmānī: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknāme ve Ḳānūnnāmeler*, (Türk Tarih Kurumu Yayınları; Dizi 11, 5), Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956, doc. 53 & 55.

58 Anhegger & İnalcık, *Ḳānūnnāme*, doc. 53 & 56; Mihnea Berindei, Marielle Kalus-Martin & Gilles Veinstein, "Actes de Murad III sur la région de Vidin et remarques sur les qânun ottomans", in: *Südost-Forschungen* 35 (1976), 11–68, 54.

59 Ömer Lûtfi Barkan, *XV ve XVIıncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları*, vol. 1: *Kanunlar*, Istanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1943, doc. 93; Valeriu Veliman, *Relaţiile româno-otomane (1711–1821): Documente turceşti*, Bucarest: Direcţia Generală a Arhivelor Statului, 1984, doc. 73, 122, 150.

60 Bernard Lewis, *The Muslim Discovery of Europe*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1982, 173.

Returning to the correspondence central to this article, it is once more important to underline that it focuses on French merchants who had bought merchandise from the House of War and carried it to the Well-Protected Dominions for trading (*Francaluların dārü l-ḥarbdan ṣatun alub getürdikleri metā*').[61]

According to the ten letters summarised above, the final destination was Aleppo, and after a long journey on sea the cargo ship landed—as was common—at Alexandretta, the seaport of Aleppo.

A minor digression is necessary for a closer look at the places themselves. Travellers of that epoch offer relevant descriptions of Aleppo as the main commercial town in the Levant. In the first decade of the seventeenth century, William Biddulph wrote in his *Third Letter from Aleppo* that it was "the chiefest City (for trafficke) therein: and sheweth [shows], that Aleppo is inhabited by people of sundry Countries; with the Religion, Government, Manners, and Customs of Every Nation there dwelling or sojourning [...]".[62] Lewes Roberts, who reached Aleppo in 1619, offers one of the most comprehensive descriptions of the town's urban structure: "Aleppo [...] is now the most famous Citie in all the grand Signiors Dominions, for the wonderful confluence of Merchants of all Nations and Countries that come hither to traffique [...] The scale of this City is Alexandretta [...], commonly Scanderone, whereto all ships come that have business hither".[63]

61 BnF, DO Turc 130, fol. 38v, 39r, 40r, 40v, 41v.

62 William Biddulph, *The Travels of Certaine Englishmen into Africa, Asia, Troy, Bythinia, Thracia, and to the Blacke Sea*, London: William Aspley, 1612. According to Fynes Moryson, in 1596, trade in Aleppo remained important, despite the Portugueses' newly discovered route to East India: "The trafficke in this place is exceeding great, so as the goods of all Asia and the Eastern Islands are brought hither, or to Cayro in Egypt. And before the Portugals found the way into East India, these commodities were all brought from two Cities" (Fynes Moryson, *An Itinerary, Containing His Ten Years Travell Through the Twelve Dominions of Germany, Bohmerland, Switzerland, Netherland, Denmarke, Poland, Italy, Turkey, France, England, Scotland, Ireland*, London: Beale, 1617, 246f.).

63 "It is pleasantly seated upon a Plain, in the midst whereof does rise a small hill, whereupon is built a strong Castle that commands the whole Citie; it has in it many Canes (o.n.: Khans, an inn for travelers built around a central courtyard) for lodgings and warehouses for Merchants, which resembling small Forts being shut with iron gates defend the Merchants, and their goods from all wrong or theft; their streets are shut with doors every night at each end, in the manner of Cairo, and thereby every

The small port of Alexandretta was used as a seaport, where merchants disembarked their merchandise and then transported it to Aleppo. In 1596, Fynes Moryson wrote: "Among other Cities of trade, they have two very famous, one of Asia, the other in Affrick. That of Asia is called Haleppo, and it being within-land, the Port thereof is called *Scanderona* by the Turks, and *Alexandretta,* by the Christians, whence the commodities of Merchants are carried upon Camels, and the fifth day arrive at Haleppo [...]".[64] Girolamo Dandini, who visited Aleppo in 1599, provides further details: "Alexandretta, which is also called *Scandaroon,* is a very little place, wherein there is not above twenty or thirty Houses, which serve for shelter to some Merchants who come to that Port, or rather thither to Traffick to *Aleppo,* which is not far off [...]. We saw there Oxen and Bufflers carry burdens upon their backs as Mules and Horses do in Italy. There are Camels that continually carry Merchandize to and from Aleppo".[65]

Focusing on the city's diversity of merchants and their juridical status based on imperial charters, Lewes Roberts provides the following description: "There are of all Eastern, Southern, and Western Nations Merchants found therein, many of which enjoy several immunities and privileges, granted them by their particular capitulations from the grand Signior who is Lord hereof".[66] The French merchants were also involved in Aleppo's commerce, as Fynes Moryson noted: "At last the French King making league with the great Turke, the Merchants of Marseilles were made parteners of this trafficke."[67]

The English, Venetians and French employed consuls and vice-consuls in Aleppo and Alexandretta who took care of their nations' business. Lewes Roberts noted: "[...] and here likewise the English have a

street becomes a defensible place by itself" (Lewes Roberts, *The Merchants Mappe of Commerce,* London: Ralph Mabb, 1638, 134f.).

64 Moryson, *Itinerary*, 126.

65 "The Houses are built by Wood, and thatched with Straw, for there live none there but a few Merchants, who are entirely employed to Trade, and voluntarily suffer all sorts of hardships, through a desire they have to gain wealth" (Jerome Dandini, *A Voyage to Mount Libanus, Wherein is an Account of the Customs, Manners, & c. of the Turks, Also a Description of Candia, Nicosia, Tripoly, Alexandretta*, London: Roper et al., 1698, 72f.).

66 Roberts, *Mappe of Commerce*, 134f. & 139.

67 Moryson, *Itinerary*, 246f.

factorie intituled a vice consul for the effecting and preservation of their affairs here, and for the landing or lading of all goods coming in or going out from this City; and where also to the same end the Venetians and French have likewise their particular vice consuls to manage the public trade of their several Nations [...] The French are the next of note that trade hither, having to that end also a consul in Aleppo, and a vice consul in Alexandretta [...]".[68]

The confiscation of merchandise from French merchants constituted the most frequently occurring abuse, which could take place when the merchants arrived in Alexandretta, transported their cargo to Aleppo or after they arrived in the latter city. Four abusive situations can be discerned from the letters in question. Their authors were local officers or officials, such as a certain Ḥasan, captain (*reʾīs*) of an Ottoman ship; servants of the financial administrator (*defterdār adamları*) in Aleppo; a certain Dāvūd Çavuş, intendant (*ḳāʾim-maḳām*) of the financial administrator in Aleppo or even the financial administrator (*defterdār*) of Aleppo himself, put under pressure by Ḥamza Aġa, Head of the Palace Doorkeepers.

One action of abuse took place in the harbour of Alexandretta, and appears to be an act of piracy committed by captain Ḥasan who attacked two French ships and seized some goods and merchandise. Following this, the French consul complained and demanded the reimbursement of the seized merchandise, whilst accusing the local lieutenant of the *yeñiçeri*-corps that it was him who bore the responsibility for this incident. The case reached the Ottoman Court and besides an imperial command issued in this respect in evāʾil-i Receb 1010 h/26th December 1601 – 4th January 1602,[69] Kurd Aġa, the lieutenant of Yeñiçeri Aġa, wrote a personal letter to the judge of Aleppo. He asked for captain

68 Roberts, *Mappe of Commerce*, 139.

69 The imperial command that is invoked in this letter is also copied in the *Manuscrit Turc 130*. It relates the same story of captain Ḥasan's attack on two Western ships that were regarded as "enemy ships" (*düşman gemileri*). It is emphasised that as long as a legal matter had not been registered and been decided upon (*mādamki sicil ve ḥüccet olmış olmıya*), no complaint against the Frenchmen should be heard (BnF, DO Turc 130, fol. 45r–44v).

Ḥasan's punishment, in order to set an example for other servicemen who might consider attacking French merchants.[70]

ʿAlī Aġa, who is described by the documents as "collecting taxes in Aleppo for the Imperial Treasure", but who was in fact the local financial administrator, is the addressee of two letters that tell the story of regularly-occurring abusive behaviour against French merchants. Contrary to the imperial charter and illustrious orders, the financial servants interfered with and seized merchandise bought from enemy territory (*ḥarbī vilāyetinden*) and carried to Aleppo for trading. The Admiral-in-chief Dāmād Ḫalīl Paşa and the Aġa of the Gate of Happiness Ġażanfer both invoke the imperial command and ask of the financial administrator to cause no further trouble for French merchants as well as to restore the seized merchandise to its owner.[71] Such transgressions constituted, as we can say, rather common incidents in the every-day economic life of Western merchants in the Levant.

Yet it should be emphasised that local financial officials could act abusively in specific circumstances, if put under pressure by central authorities. One such situation transpires from the letter of the Military judge of Anatolia to the judge of Aleppo. A *ḳapucı başı* of the Ottoman Court called Ḥamza Aġa came to Aleppo and urged the local financial officials to collect the taxes required by the Imperial Treasury. Having not enough time to collect the necessary sum of money supposed to be sent to Istanbul, the financial administrator in Aleppo used force to extract 10,500 *ġuruş* from French merchants. It is important to highlight the attempt made to excuse local high dignitaries, such as the governor-general and the judge, by asserting their absence from Aleppo whilst the illegal action took place—an excuse that by no means constitutes a singular case.[72]

70 BnF, Do Turc 130, fol. 46r–45v: *Yeñiçeri Aġası'nıñ kā'im-maḳāmı Kurd Aġadan Ḥaleb ḳāżīsına* ([Letter] from Kurd Aġa, the lieutenant of Yeñiçeri Aġa, to the judge of Aleppo).

71 BnF, DO Turc 130, fol. 41v and 42v.

72 BnF, DO Turc 130, fol. 43v.

In six letters, the seized merchandise is identified as "a quantity of coffee" (*bir miḳdār-i ḳahve*).[73] Moreover, three letters indicate the "island of Malta" (*Cezīre-i Malṭa'dan*) as the place of transaction.[74] The "Coffee from Malta" lends an unusual and noteworthy aspect to this correspondence. The Grand Vizier affirmed that the French merchant involved in this conflict used his money to buy a quantity of coffee from the island of Malta (*Cezīre-i Malṭa'dan akçesiyle bir miḳdār-i ḳahve alub*).[75] Furthermore, the letter by the Chief-administrator of finance (*defterdār başı*) to the financial administrator of Aleppo mentions that the coffee had been brought from the island of Malta and was later unloaded in the harbour of Alexandretta (*cezīre-i Malṭa'dan akçesiyle bir miḳdār-i ḳahve ṣatun alub İskenderūn iskelesinde gemiden iḫrāc eyleyüb*).[76] The aim of this essay is not directed at discussing the Maltese coffee trade in the late sixteenth and early seventeenth century. However, let me refer to Andre Raymond who states that the coffee trade in the Eastern Mediterranean gradually increased during the seventeenth century.[77] In this context, could I affirm that the above documents are the first evidence of implying Malta in the coffee trade in the Levant? Or is Malta only invoked as an extreme and clear instance of territory belonging to the House of War?

According to these letters, a certain Dāvūd Çavuş, who was the intendant (*kā'im-maḳām*) of the financial administrator in Aleppo, confiscated the entire quantity of coffee of a French merchant. To justify his action, this official invoked the pretext that this merchandise had formerly belonged to Muslim merchants who, as he claims, had been robbed by pirates and whose identity was unknown. Be that as it may, the monetary equivalent of this merchandise was eventually sent to the Treasury.

The reaction to this abuse, as well as to similar cases, follows usual procedure. Hence, the *baş defterdār* wrote to the financial administra-

73 BnF, DO Turc 130, fol. 38v, 39r, 39v, 40r, 40v, 42v

74 BnF, DO Turc 130, fol. 39r (*cezīre-i Malṭadan*), 39v (*Malṭadan*), 40v (*cezīre-i Malṭadan*)

75 BnF, DO Turc 130, fol. 39r. In another letter: *Malṭadan akçesiyle bir mikdār-i ḳahve ṣatun alub* (39v).

76 BnF, DO Turc 130, fol. 40v.

77 André Raymond, *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*, Damascus: Institut Français de Damas, 1973, 175.

tor in Aleppo that a petition exposing the entire situation had been presented to the Grand Vizier and other members of the Imperial Council (*dīvān-i hümāyūn*) by the usual intermediators, i.e., the French consul in Aleppo and the ambassador François Savary de Brèves.[78] The customary routine was pursued further with the Grand Vizier writing a report that consequently formed the base of an imperial command dispatched by Meḥmed III to the governor-general and judge of Aleppo. This *ḥüküm* was not transcribed in the *Manuscrit Turc 130,* but is invoked in the Ottoman state bureaucrats' letters to local authorities from which the *ḥüküm*s contents can be inferred.

The sultan strongly condemned this abuse and ordered the responsible officials to be punished and the confiscated merchandise to be returned—in nature or as monetary value—to the French merchant.[79] The reimbursement should not be delayed, which is reiterated by the Chief-administrator of finance and the *ḳapu aġa* Ġażanfer in their letters to the financial administrator in Aleppo.[80] As the immediate superior of the latter, the *baş defterdār* in Istanbul ordered Dāvūd Çavuş, who was responsible for this abuse, to be discharged from office. Finally, the Grand Vizier underlined that the local authorities shall allow the sale of the above-mentioned coffee (*ẕikr olan ḳahve*) in Aleppo.[81]

Besides the above-mentioned ten letters of Ottoman state bureaucrats concerning Aleppo, another three letters about the protection of French merchants in Ottoman dominions were transcribed nearby.

Two of them were addressed to the governor-general of Egypt by the *şeyḫü l-islām* Meḥmed Çelebi Efendi[82] and his brother ʿAbdü l-ʿAzīz Efendi.[83]

78 BnF, DO Turc 130, fol. 40v.

79 BnF, DO Turc 130, fol. 39v, 39r, 40r.

80 BnF, DO Turc 130, fol. 40v, 41v.

81 BnF, DO Turc 130, fol. 40r.

82 BnF, DO, Turc 130, fol. 47r: *Müftī ḥażretlerinden Vezīr ʿAlī Paşaya ki Mıṣr beğlerbeğisi idi* ([Letter] from His Excellency, [the Grand] Muftī to Vizier ʿAlī Paşa, who was governor-general of Egypt).

83 BnF, DO Turc 130, fol. 44r: *ʿAbdu 'l-ʿAzīz Efendiden Mıṣr beğlerbeğisine* ([Letter] from ʿAbdu 'l-ʿAzīz Efendi to the governor-general of Egypt).

Another letter by the Military Judge of Anatolia was dispatched to the judge of Antalya. After having presented his sincere salutations, he communicates the following: it shall be proceeded in accordance with the imperial charter held by the French merchants, who come to the mentioned district for reasons of trade (*ḳazā-i meẕbūre ticāret*), and the stipulations and conditions included in the mentioned charter (*ʿahdnāme-i mezbūrede ẕikr olınan şurūṭ ü ḳuyūd riʾāyet olınub*) shall be observed. The French merchants shall not be harmed, as this would be contrary to the imperial charter. They shall be protected and defended against oppressors, and justice and punishment shall be delivered according to holy and sultanic law (*şerʿen u ḳānūnan*). It is necessary to proceed according to the imperial charter. Breaking the stipulations of peace and friendship (*şerāʾiṭ-i ṣulḥ ü ṣalāḥ*) would cause disorder.[84]

In all letters, the state bureaucrats in Constantinople condemned the local official's hostile attitude against French merchants and their merchandise and considered it illegal. In this respect, they invoked strong diplomatic and legal reasons, such as the long-standing friendship between the Ottoman Court and France that had been mutually observed. Since the treaty remained unbroken, French subjects should be considered to be under the sultan's protection and travel safely into his dominions. The sultan did not condone any action against the pact with the Emperor of France and his protection over French subjects.[85] There is no imperial approval for attacking and disturbing the above-mentioned merchants. It is not suitable that goods that Frenchmen had bought and carried from the House of War to Ottoman dominions are seized.[86]

The above-mentioned statements are based on the following diplomatic and legal sources: holy law (*şerʿ-i şerīf*) and legal opinion (*fetvā*);[87] secular law (*ḳānūn*);[88] customary law (*ʿādet*);[89] the imperial charter

84 BnF, DO, Turc 130, fol. 46v: *Anaṭolī ḳāżī-ʿaskerden A[n]talya ḳāżīsına* ([Letter] from the military judge of Anatolia to the judge of Antalya).

85 BnF, DO Turc 130, fol. 43v.

86 BnF, DO Turc 130, fol. 42v.

87 BnF, DO Turc 130, fol. 38v, 39r, 38v, 40v, 40r, 42r, 43v, 46r–45v.

88 BnF, DO Turc 130, fol. 38v, 46v.

89 BnF, DO Turc 130, fol. 42v.

(*'ahdnāme-i hümāyūn*) granted to the Emperor of France;[90] and the imperial commands (*aḥkām-i şerīfe*) to the governors-general, judges and financial administrators from all provinces with the orders that no aggression should be committed against French subjects and their merchandise.[91]

Let me emphasise that the underlying argument for the Ottoman protective policy towards Western merchants was actually economic in nature. This is perhaps best illustrated by Ġażanfer Ḳapu Aġa's letter to the *defterdār* of Aleppo in which he argues that the merchants' comings and goings must be secured in order for the town's financial profit to increase.[92]

Bibliography

Primary Sources

Anhegger, Robert & İnalcık, Halil (eds.). *Ḳānūnnāme-i Sulṭānī Ber Mūceb-i 'Örf-i 'Osmānī: II. Mehmed ve II. Bayezid Devirlerine Ait Yasaknāme ve Ḳānūnnāmeler*. (Türk Tarih Kurumu Yayınları; Dizi 11, 5). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1956.

Biddulph, William. *The Travels of Certaine Englishmen into Africa, Asia, Troy, Bythinia, Thracia, and to the Blacke Sea*. London: William Aspley, 1612.

Brown, Horatio F. (ed.). *Calendar of State Papers and Manuscripts, Relating to English Affairs, Existing in the Archives and Collections of Venice and in Other Libraries of Northern Italy*. 12 vols. Vol. 9: *1592–1603*. London: Longman et al., 1897.

Covel, John & Dallam, Thomas. *Early Voyages and Travels in the Levant*. Vol. 1: *The Diary of Master Thomas Dallam, 1599–1600....* J. Theodore Bent (ed.). (Works Issued by the Hakluyt Society; 87). London: The Hakluyt Society, 1893.

Dandini, Jerome. *A Voyage to Mount Libanus, Wherein is an Account of the Customs, Manners, & c. of the Turks, Also a Description of Candia, Nicosia, Tripoly, Alexandretta*. London: Roper et al., 1698.

90 BnF, DO Turc 130, fol. 38v, 39r, 42r, 42v, 43v, 46r–45v.

91 BnF, DO Turc 130, fol. 39r, 39v, 40r, 40v, 41v, 42v, 43v.

92 BnF, DO Turc 130, fol. 42r.

al-Halebî, Ibrahim. *Şerh-i Mülteka el-Ebhur (Mevkufat)*. Nedim Yılmaz (ed.). 4 vols. Vol. 1. Istanbul: İlmi Neşriyat, 1993.

İlmiye Sâlnâmesi: Meşihat-i Celile-i İslamiye'nin Cerîde-i Resmiyyesine Mülhakdır: Osmanlı İlmiye Teşkilâtı ve Şeyhülislâmlar. Seyit Ali Kahraman (ed.). (İşaret Yayınları; 77). Istanbul: İşaret Yayınları, 1998. [Repr. Istanbul: Maṭba'a-i 'Āmire, 1334].

Mehmed Süreyya. *Sicill-i 'Osmânî: Osmanlı Ünlüleri*. (Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 30). Vol. 2. Istanbul: Kültür Bakanlığı, 1996.

Moryson, Fynes. *An Itinerary, Containing His Ten Years Travell Through the Twelve Dominions of Germany, Bohmerland, Switzerland, Netherland, Denmarke, Poland, Italy, Turkey, France, England, Scotland, Ireland*. London: Beale, 1617.

Mouradgea d'Ohsson, Ignace. *Tableau général de l'Empire Othoman*: 7 vols. vol. 1. Paris: Imprimerie de Monsieur, 1788.

Roberts, Lewes. *The Merchants Mappe of Commerce*. London: Ralph Mabb, 1638.

aš-Šaybānī, Muḥammad. *The Islamic Law of Nations: Shaybānī's Siyar*. Majid Khadduri (trans.). Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1966.

Secondary Literature

Aktepe, M. Münir. "Es'ad Efendi, Meḥmed". In: *EI²*. Vol. 2. 713.

Barkan, Ömer Lûtfi. *XV ve XVIinci Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Ziraî Ekonominin Hukukî ve Malî Esasları*. Vol. 1: *Kanunlar*. Istanbul: Bürhaneddin Matbaası, 1943.

Belin, François-Alphonse. *Des capitulations et des traités de la France en Orient*. Paris: Challamel ainé, 1870.

Berindei, Mihnea; Kalus-Martin, Marielle & Veinstein, Gilles. "Actes de Murad III sur la région de Vidin et remarques sur les qânun ottomans". In: *Südost-Forschungen* 35 (1976). 11–68.

Bianchi, M. "*Recueil des Fetvas, écrit en turk et en arabe*, par Hafiz Mohammed ben Ahmed ben Elcheikh Moustafa Elkedousy, *imprimé à Constantinople en 1822*". In: *Journal Asiatique* 4 (1824). 171–84.

Blochet, Edgar. *Catalogue des Manuscrits Turcs de la Bibliothèque Nationale*. Vol. 1: *Ancien Fonds*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1932.

Danişmend, İsmail H. *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*. 5 vols. Vol.5: *Osmanlı Devlet Erkânı*. Istanbul: Türkiye Yayınevi, Istanbul, 1948. [Repr. 1971].

Imber, Colin. *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.

İnalcık, Halil. "Ḳapu Aghası". In: *EI²*. Vol. 4. 570–1.

——. "Imtiyāzāt: ii. The Ottoman Empire". In: *EI²*. Vol. 3. 1179–89.

Káldy Nágy, Gyula. "Ḳāḍī 'askar". In: *EI²*. Vol. 4. 375–6.

Kunt, Metin. "Ṣadr-i a'ẓam". In: *EI²*. Vol. 9. 751–2.

Lewis, Bernard. *The Muslim Discovery of Europe*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1982.

——. "Daftardār". In: *EI²*. Vol. 2. 83.

Mantran, Robert. "Ḳapıdjı". In: *EI²*. Vol. 4. 568.

Özbaran, S. "Ḳapudan Pasha". In: *EI²*. Vol. 4. 571–2.

Panaite, Viorel. "Western Diplomacy, Capitulations, and Ottoman Law in the Mediterranean, 16th and 17th Centuries: The Diplomatic Section of the Manuscrit Turc 130 from the Bibliothèque Nationale in Paris". In: Seyfi Kenan (ed.). *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim/The Ottomans and Europe: Travel, Encounter and Interaction from the Early Classical Period Until the End of the 18th Century*. Istanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010. 357–87.

——. "French Commercial Navigation and Ottoman Law in the Mediterranean according to the Manuscrit Turc 130 (Bibliothèque Nationale de France)". In: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 46 (2008). 253–68.

——. "A French Ambassador in Istanbul and his Turkish Manuscript on Western Merchants in the Ottoman Mediterranean (Late Sixteenth and Early Seventeenth Century)". In: *Revue des Études Sud-Est Européennes* 42 (2004). 117–32.

Raymond, André. *Artisans et commerçants au Caire au XVIII^e siècle*. Damascus: Institut Français de Damas, 1973.

Veliman, Valeriu. *Relațiile româno-otomane (1711–1821): Documente turceşti*. Bucarest: Direcția Generală a Arhivelor Statului, 1984.

Faux, usage de faux, faux témoignage, accusation mensongère et usurpation d'identité à la fin du règne de Soliman le Magnifique

Claudia Römer & Nicolas Vatin

Au moment où nous recevions, séparément, l'offre de contribuer à des Mélanges en l'honneur de notre vieil ami Michael Ursinus, nous étions assis à la même table, peinant de concert sur le déchiffrement d'un document exceptionnel, qui nous occupe depuis plusieurs années et qui nous occupera bien des années encore : un *mühimme defteri* inédit de 1563/64 conservé à la Bibliothèque Nationale de Vienne sous la cote Mxt 270.

L'idée s'imposa aussitôt à nous d'offrir à Michael Ursinus, grand amateur et éditeur de documentations inédites, les prémices de ce laborieux travail. Le thème choisi nous semblait aussi convenir à un historien qui s'intéresse à la province et aux rapports des sujets ottomans à la justice du sultan et de ses officiers.

Nous allons donc consacrer les pages qui suivent à analyser quelques cas de faux, usage de faux, faux témoignages et fausses accusa-

tions relevés parmi les 328 ordres enregistrés dans les soixante premiers folios — ceux dont nous avions à ce jour achevé la lecture — d'un registre qui en compte 297[1]. L'état actuel du volume fait qu'une certaine incohérence chronologique règne dans la succession des cahiers. En gros, les ordres sur lesquels est fondée l'étude qui suit datent d'une période allant du 15 au 19 juillet 1563 et, avec une lacune, du 10 mars au 28 mai 1564[2]. Nous avons bien conscience du caractère hasardeux de ce corpus. Il nous a cependant semblé qu'on pouvait l'accepter comme un sondage sur un sujet particulier, à partir duquel nous évoquerons successivement la définition des crimes et délits dont il est question, la nature concrète des affaires mises à jour que nous essaierons de classer, enfin les réactions de la Porte[3].

Qu'on nous permette, avant d'entrer dans le vif du sujet, d'associer à cette modeste contribution le nom de Gilles Veinstein. C'est avec lui que nous nous sommes lancés dans l'imprudente entreprise de publication du manuscrit Mxt 270. Sa mort prématurée nous oblige à continuer sans lui. Mais nous sommes sûrs qu'il aurait accepté avec joie de s'associer à l'hommage que nous rendons à Michael Ursinus, dont il était aussi l'ami.

Le point commun des affaires dont il va être question ci-dessous est la tromperie : faux et usage de faux, faux témoignage, usurpation d'identité… Autant de cas qui ont émergé d'eux-mêmes de la documentation et dont la liste pourrait donner l'impression d'un inventaire à la Prévert. On verra pourtant que quelques grandes lignes se dégagent de l'analyse.

1 Nous avons jugé plus raisonnable de ne publier ici que les plus remarquables des ordres que nous analyserons. On trouvera en annexe un résumé des différentes affaires (parfois traitées par deux ordres). C'est à ces résumés que renvoient les numéros indiqués dans le cours du texte.

2 Sur ce registre, et en particulier sur la question de sa composition et de la chronologie des ordres qu'il contient, cf. Claudia Römer, Nicolas Vatin & Gilles Veinstein, « Un *Mühimme defteri* de 1563–1564 : le manuscrit Mxt 270 de la Bibliothèque Nationale de Vienne: Étude préliminaire accompagnée d'un dossier de six documents concernant les relations entre Soliman le Magnifique et Ferdinand de Habsbourg », in : *Archivum Ottomanicum* 28 (2011), 5–48.

3 Tous nos remerciements vont à Marc Aymes, qui a bien voulu relire ce texte et nous faire part de ses remarques.

Encore faut-il, pour y voir plus clair, s'efforcer de classer un peu notre matière. Notre documentation étant celle de l'État, c'est beaucoup de documents officiels écrits, mais faux, qu'elle traite. On est alors tenté de chercher à appliquer les définitions des manuels de diplomatique[4], en distinguant des actes faux, forgeries fabriquées de toutes pièces (quitte à porter des actes de validation authentiques), des actes falsifiés, dont le texte a subi rajouts, ratures, substitutions d'un texte à un autre préalablement effacé, des actes subreptices bons dans la forme mais frauduleusement obtenus des autorités compétentes trompées, par exemple, par un exposé mensonger… De fait, c'est un faux manifeste que le rapport (*ʿarż*) portant la signature et le sceau d'ʿOs̱mānşāh, gouverneur de Morée, grâce auquel Ḥasan s'est fait attribuer par la Porte le commandement de la garnison de Mistra (n° 8). C'est de falsification que se rend coupable le commandant de la garnison de Viṣegrad qui fait effacer un nom sur son brevet (*berāt*) par l'imam local (n° 6). Nombreux sont d'ailleurs les cas de faux *berāt*, dont on ignore s'ils sont des faux faits en province, ou à la Porte. Dans ce dernier cas, il pourrait bien s'agir de falsification, selon une technique révélée en 1590 par une enquête du grand vizir Sinān Paşa[5] : un texte ayant été écrit avec une encre spéciale par les scribes du divan recevait l'aval des autorités puis, une fois confirmé par une *ṭuġra*, était effacé et remplacé par un autre[6]. Acte

4 Arthur Giry, *Manuel de diplomatique*, Paris : Hachette, 1894, 863–87 ; Olivier Guyotjeannin, Jacques Pycke & Benoît-Michel Tock, *Diplomatique médiévale*, s.l. : [Turnhout], 1993, 367–95.

5 Pál Fodor, « How to Forge Documents ? (A Case for Corruption Within the Ottoman Bureaucracy around 1590) », in : *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 48.3 (1985), 383–9.

6 Cette fraude, apprend un scribe interrogé au grand vizir, se pratiquait depuis quinze ans et plus (Fodor, « How to Forge Documents ? », 386). Nous ne pouvons évidemment pas assurer qu'elle était déjà pratiquée à la fin du règne de Soliman, mais de toute manière les faux rédigés par des scribes indélicats sont attestés dès cette époque et l'on voit que c'est une hypothèse qui vient tout de suite à l'esprit du sultan. Une autre fraude fréquente signalée par Selānikī, qui consacre une page (Selānikī Muṣṭafā Efendī, *Tarih-i Selânikî*, Mehmet İpşirli (éd.), vol. 1, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları ; 3371), Istanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1989, 227) à cette histoire dont Pál Fodor avait de son côté trouvé la trace dans les *telḫīṣ* de Sinān Paşa, consistait à subtiliser des blancs seings portant la *ṭuġra* destinés aux commandants en chef sur le front : le *kātib* indélicat qui s'appropriait cette feuille blanche n'avait plus qu'à y inscrire le texte du faux qui lui avait été commandé.

subreptice enfin le rapport (*ʿarż*, *iʿlām*) envoyé à la Porte par un cadi sur la foi d'un faux témoignage, et qui à son tour pouvait être à l'origine d'un ordre impérial parfaitement authentique. Mais que dire de ces *berāt* authentiques présentés sur place par des individus qui n'en étaient pas les réels bénéficiaires ? On pourra exiger des autorités locales qu'elles examinent de plus près des documents, cependant la supercherie peut être indécelable dans le cas d'actes bel et bien émis dans les règles à la Porte. Le papier n'est qu'un élément de la tromperie dans une société où la réputation et l'oralité ont un poids déterminant. Le faux témoignage et l'usurpation d'identité sont donc difficilement séparables du crime de faux et usage de faux.

On est du reste amené à la même conclusion si l'on choisit plutôt de s'en tenir aux catégories proprement ottomanes : solution *a priori* préférable, mais dont on va voir qu'elle n'apporte pas beaucoup plus de clarté. Précisons tout de suite que nous ne traiterons pas de deux crimes qui se trouvent ne pas apparaître dans notre corpus et dont les particularités expliquent qu'ils soient désignés par des termes qui leur sont propres : la dénonciation calomnieuse d'acte sexuel hors mariage ou relation de maître à esclave (*zinā*), crime nommé *ḳazf* dont la punition de type *ḥadd* est prévue par la *şerīʿat*[7] ; le faux-monnayage, que les codes appellent *ḳallābliḳ*, terme qui semble évoquer l'altération de la monnaie — donc une activité douteuse et de toute manière correspondant à une technique particulière — et qui désigne un crime aux conséquences particulièrement graves pour l'économie et l'ordre social[8], assimilable qui plus est à du lèse-majesté[9]. Les termes que nous rencontrons sont en fait fondés sur deux racines arabes : *telbīs* (*l-b-s*) part de l'idée de couvrir,

7 Cf. Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford : Clarendon Press, 1973, 101f. & 109f.

8 Suraiya Faroqhi, « Counterfeiting in Ankara », in : ead., *Coping with the State : Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550–1720*, (Analecta Isisiana ; 17), Istanbul: İsis, 1995, 133–43, 135, fait cependant remarquer (135) que l'abondante activité des faux-monnayeurs à la fin du XVI[e] et au XVII[e] siècle tient aussi au fait qu'ils répondaient à un besoin de la société (fût-ce en lésant le Trésor).

9 Nous rejoignons sur ce point les conclusions d'une communication inédite de Güneş Işıksel, à qui vont tous nos remerciements pour nous l'avoir communiquée (« The Honour of the State : Uses and Misuses of the Ottoman Sultans' Symbols of Legitimacy »).

d'où duperie, tromperie, fraude[10] ; *tezvīr* (*z-v-r*) renvoie plus précisément à la falsification et c'est de cette même racine que dérivent *zūr*, « mensonge », qu'on retrouve dans l'ottoman *şuhūd-i zūr*, « faux témoins », et *müzevver*, « forgé », « contrefait », « faux » en un mot.

Il semble donc y avoir une nuance entre les deux termes. Meninski, dans son fameux dictionnaire de 1680, en tient compte en effet, puisqu'il oppose *telbīs*, où c'est l'idée de fraude et de dissimulation qui l'emporte, mais qui renvoie également pour lui au faux témoignage[11] (pourtant qualifié de *zūr* en ottoman), à *tezvīr* qui a bien pour premier sens « falsification », mais dérive ensuite vers l'usurpation d'identité — pour laquelle *telbīs* aurait pu paraître plus naturel —, la fraude et l'imposture[12]. La précision du lexicographe ne nous délivre donc pas d'une certaine confusion, lui-même confirmant du reste que les Ottomans utilisent volontiers *telbīs* comme un synonyme de *tezvīr*[13]. Filippo Argenti, quant à lui, ne s'embarrassait pas de tant de nuances en 1533 et

10 Cf. Marc Aymes, « Changeur d'empire », in : Nathalie Clayer & Erdal Kaynar (éds), *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie : Études réunies pour François Georgeon*, (Collection Turcica ; 19), Paris-Louvain et al.: Peeters, 2013, 261–82, qui propose une analyse des diverses facettes du concept de *tebdīl* au milieu du XIX[e] siècle. Le mot, via la notion d'incognito, en vint même à désigner l'espion, la police secrète. Au demeurant, si on constate bien des constantes — notamment l'importance de l'usurpation d'identité et de statut, intimement liée au faux et usage de faux — le contexte est à cette époque bien différent de celui des affaires que nous analysons ici.

11 Cf. Franciszek Meninski, *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae*, vol. 2, Vienne : autoédition, 1680, 190 : « 1) Mixtio, confusio. 2) usit. pro tezwīr. Fraus, fallacia, falsitas. 3) adj. Fraudulentus, deceptor, nugator. Mescolanza, confusione, furberia, inganno, furbo, barattiere », *telbīs etmek* : « 1) Fraudulenter confundere, commiscere. 2° Contegere, celare vitia mercis in venditione. 3) non satis fideliter et accurate producere testimonia. 4) Veritatem celere, aut regere. 5) Circumvenire, decipere, fraude uti. » ; ibid., 190f., *telbīslik* : « Fraudulentia, fraus, furberia. » ; *telbīslik etmek* : « Fraudulenter agere ; corrumpere, falsificare literas. Usar furnerie, falsificare le lettere. »
« Faudulenter confundere, commiscere. 2° Contegere, celare vitia mercis in venditione. 3° Non satis fideliter et accurate producere testimonia. 4)Veritatem celere, aut tegere. 5° Circumvenire, decipere, fraude uti // Mixtio, confusio. 2) Fraus, fallacia, falsitas. // Mescolanza, confusione. Furberia, inganno, furbo, barattiere. »

12 Cf. ibid., 100 : « 1) Adulteratio, falsificatio. 2) Honor, a visitante exhibitus. 3) Mendacium. 4° Fraus, impostura. Impostura, falsita, inganno. » ; *tezvīr etmek* : « Adornare falsum quid, adulterare. Falsare, colorare, contrafare. »

13 Du reste, les deux mots forment souvent dans les documents un de ces couples dont la prose faisait grand usage : cf. Andreas Tietze, « Muṣṭafā ʿĀlī of Gallipoli's Prose Style », in : *Archivum Ottomanicum* 5 (1973), 297–319.

renseignait en deux mots le monde des marchands, donnant la même définition à *tezvīr* et à *telbīs* : « falso contracto », « falsa scriptura »[14].

Les textes réglementaires ottomans sont-ils plus clairs ? Il est vrai que les *ḳānūnnāme* parlent de *tezvīr ḥüccet*, de documents faux donc, couplés avec le faux témoignage[15]. D'autre part, c'est uniquement *telbīs* qui est employé à propos d'inscriptions injustifiées, sur les rôles des *yaya* et des *müsellem*, d'individus qui n'appartiennent pas à ces corps, ou même s'il y a un doute sur leur nom. Cette inscription est « frauduleuse, entachée de favoritisme et [faite] dans un but intéressé » (*telbīs ile ve bi-'l-'aṣb ve ġaraż ile*) : il y a fraude, mais pas faux[16]. Pourtant dans un document contemporain[17] des individus qui prétendent mensongèrement avoir déjà payé leur *cizye* présentent pour en attester une *telbīs ḥüccet*, formule qui ici désigne à l'évidence un faux. Qui plus est, ces mêmes *ḳānūnnāme* associent très souvent les deux mots en un doublon (*telbīs ü tezvīr*), donnant le sentiment que, à supposer qu'il s'agisse d'agissements criminels clairement différents pour les juristes, ils sont de toute manière indissociables dans la réalité quotidienne et doivent donc être traités ensemble.

L'examen de notre corpus confirme ce flou. On est tenté d'admettre qu'il y a une logique dans l'emploi de *telbīs* pour caractériser le cachet que s'est fait graver 'Īsā, qui se présente comme fils de *nā'ib* (n° 1). Ḥüseyn Ḫʷāca qui, comme lui, usurpe indûment les fonctions de *nā'ib* (n° 1), est également défini comme un *ehl-i telbīs*. Mais le faux *'arż*, portant le cachet contrefait d''Oṣmānşāh, qu'utilise Ḥasan, est tantôt qualifié de *müzevver*, tantôt de *mülebbes*[18]. Enfin des individus convaincus d'être entrés en possession d'un *tīmār* en utilisant le *berāt* d'un tiers ont agi *tezvīr ü telbīsle* (n° 12), tandis que la falsification dont s'est rendu

14 Cf. Luciano Rocchi, *Ricerche sulla lingua osmanlı del XVI secolo : Il corpus lessicale turco del manoscritto fiorentino di Filippo Argenti (1533)*, (Near and Middle East Monographs ; 5), Wiesbaden : Harrassowitz, 2007, 239, 243.

15 Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. 9 vols. Istanbul : Cihân Matbaası/FEY Vakfı, 1991–1996, vol. 1 : 295 (& 304) ; vol. 3 : 93 (& 118) ; vol. 4 : 303 (& 334), 323 (& 351) ; vol. 6 : 470 (& 499) ; vol. 8 : 115 (& 128) ; vol. 9 : 502 (& 536), 529 (& 550).

16 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 5 : 32 (& 39).

17 Ibid., 50 (& 52).

18 N° 8 : *müzevver* (33 r°/175); *mülebbes* (34 v°/184).

coupable l'imam de Vişegrad en effaçant un nom du *berāt* du lieutenant de la garnison n'est pas qualifiée (n° 6). De façon générale, les deux termes vont toujours ensemble, associés dans les mises en garde aux cadis au faux témoignage et au rapport mensonger (*tezvīr ü telbīsden ve şuhūd-i zūrdan ve ḫilāf-i vāḳı' ḳażiyye ʿarż olınmaḳdan*). Si le cadi est complice, l'*ʿarż* contraire à la réalité des faits qu'il soumettrait à la Porte ne serait pas un faux, mais il est bien clair pour chacun que tous ces crimes s'enchaînent et se répondent, forment un tout que les autorités ne se soucient guère de disséquer : tout ceci, sans même parfois que cela soit dit ouvertement, est du domaine du faux et de l'imposture, du *tezvīr ü telbīs*.

Cette attitude même de la Porte nous autorise à traiter de tous ces cas ensemble.

S'il nous a paru utile de souligner d'entrée de jeu le caractère un peu flou de la définition des turpitudes dont nos documents se font l'écho, on peut néanmoins repérer une certaine cohérence d'ensemble et s'essayer à trier les cas dont ils traitent, d'une part en repérant les principaux contextes, autrement dit les buts des criminels et personnages indélicats dont nous parlons, d'autre part en classant les procédés de ceux-ci, c'est à dire le type de crime ou de délit dont ils se rendent coupables.

À dire le vrai, faire la part entre ces deux principes de classement n'est pas simple. Les raisons de recourir à la tromperie, presque toutes dictées par la cupidité, sont nombreuses. C'est un véritable atelier de faussaire que le *beg* de Malatya découvre à Merzifon (n° 14). Les types de documents les plus divers y sont fabriqués ou falsifiés, parfois attribués à d'importants personnages de la capitale. Le faussaire, un certain Emîr 'Alî, travaillait d'abord pour lui assurément, puisqu'on trouve dans ses papiers un *berāt* à son nom fondé sur un faux *ʿarż* de cadi. Mais il vendait aussi ses talents à plus d'un citoyen de Merzifon, et peut-être même à certains de ses dénonciateurs. Furieux de voir une fille de leur village se marier avec un musulman et se convertir à l'islam, les chrétiens de Safranbolu accusent à l'aide de faux témoins le marié d'avoir fait frauduleusement avaliser la conversion de la fille pour l'épouser : acte dicté par l'intolérance religieuse dont les coupables n'estimaient sans doute pas

avoir à rougir (n° 10). En revanche, c'est dans un motif intéressé que l'*ʿāmil* Meḥmed accuse mensongèrement Resūl d'être un faussaire (n° 13). Quant à Alexandre de Koritos en Morée, qui s'empare par la force du *çiftlik* d'une compatriote et lui soutire la somme énorme de 600 pièces d'or en lui opposant des faux témoins, c'est à l'évidence une avide crapule qui d'ailleurs a d'autres faits comparables à se reprocher (n° 2).

En ce qui concerne les cadis malhonnêtes qui favorisent indûment une partie ou rédigent un rapport mensonger, il est clair — même si ce n'est pas dit expressément — qu'ils sont rémunérés par un pot de vin. La vénalité des cadis n'était que trop connue de la Porte, qui leur rappelait régulièrement, par la formule citée plus haut ou des variantes, qu'ils devaient se garder des faux et des faux témoins — faute passive qu'on pouvait à la rigueur attribuer à la naïveté —, mais aussi de rédiger des rapports contraires aux faits, faute active qui faisait peser sur eux un fort soupçon de corruption. De façon générale, la lecture des *ʿadāletnāme* nous a familiarisés avec les abus d'autorité dont se rendaient coupables les officiels ottomans en province et l'on connaît le souci que montrait le gouvernement — souci sans doute tempéré d'un peu de lassitude et de fatalisme — de protéger les sujets du sultan de ces exactions. Notre petit corpus montre cependant que l'injustice n'était pas à sens unique et que les officiels de leur côté pouvaient avoir besoin d'être protégés. Ainsi en va-t-il d'Aḥmed Beg, *sancaḳbegi* de Sirem, et de ses *subaşı*, qui ont été accusés de tyrannie à l'égard des *reʿāyā* et qui protestent contre ce qu'ils estiment être une pure calomnie (n° 15). Le sultan prend leur défense à cœur et envisage très sérieusement la possibilité que le cadi, trompé ou complice, ait rédigé un rapport mensonger pour accuser ces officiers : « La plainte est-elle bien clairement conforme à la situation des *reʿāyā* ? Qu'en est-il des actes entachés de turpitude qu'ils leur reprochent ? Ou bien un rapport contraire aux faits a-t-il été émis alors qu'il gérait son *sancaḳ* dans un esprit de justice et de religion[19] ? » Une autre fraude qui ne devait pas être si rare, puisque nous en trouvons deux exemples dans notre petit corpus, consistait à profiter de la mise en accusation d'un officier pour demander réparation de torts qu'on n'avait pas subis. C'est

19 *Şikāyet reʿāyānuñ aḥvāline muḳarrer mı-dur fısḳa müteʿallıḳ isnād ėtdükleri huşūşı nice-dür yoḫsa ʿadālet ü diyānet üzre sancaġınuñ żabṭında iken ḫilāf-i vāḳıʿ mı ʿarż olınmış-dur.*

ainsi que des précautions doivent être prises à l'occasion de l'enquête qui se déroule dans la circonscription de Nicopolis contre le voïvode Aḥmed, qui s'est rendu coupable de nombreuses extorsions (n° 5). Sur place, les cadis de Nicopolis et de Lomça, assistés du *çavuş* de la Porte Maḥmūd, doivent procéder à des restitutions, mais ils reçoivent une autre instruction révélatrice :

> « Enfin vous ferez connaître en détail et par écrit les biens dont il aura été établi et manifesté qu'ils ont fait l'objet de ces brimades et oppressions, en sorte que si des mécréants venant ici se plaindre pour les affaires mentionnées dans ces pétitions ne sont pas sincères dans leurs plaintes, mais sont des *reʿāyā* venus pour commercer et déposent une plainte mensongère sur l'instigation de quelqu'un, leur mensonge et leur vilenie soient patents. »

De l'autre côté de l'empire, le *beglerbegi* de Rum et les cadis de Sivas et Karahisar, chargés d'enquêter sur les exactions commises par le *sancaḳbegi* de Karahisar Meḥmed et ses hommes, doivent eux-aussi s'attendre à ce que des *reʿāyā* indélicats profitent de ce que ce personnage considérable n'a plus les moyens de faire pression sur eux. Dans ce cas, les habituelles mises en garde adressées par le sultan aux cadis chargés de l'enquête[20] leur rappellent aussi qu'ils doivent juger à charge mais également à décharge et ne pas prendre pour argent comptant toute accusation :

> « Pendant l'enquête, vous agirez en parfaite justice, sans montrer de penchant ou de considération pour une partie, en vous gardant de la falsification, des faux et des faux témoins et en prenant garde de ne pas faire de rapport contraire aux faits. En sorte que tu emprisonneras et feras connaître par leurs noms ceux que la population de ces *nāḥiyye* n'auront pas envoyés pour porter plainte contre les susdits, qui ne seront pas

20 Sur les formules habituellement utilisées dans les *aḥkām-i şikāyet* cf. Josef Matuz, *Das Kanzleiwesen Sultan Süleymāns des Prächtigen*, (Freiburger Islamstudien ; 5), Wiesbaden : Steiner, 1974, 108–11.

> sincères dans leur réclamation et qui seront venus déposer une plainte mensongère[21]. »

Le cas de figure le plus fréquent demeure celui d'individus cherchant à obtenir un poste ou un revenu public de façon indue. C'est précisément, on s'en souvient, l'objet du scandale qui avait éclaté en 1590. Le nombre des cas recensés confirme qu'il s'agissait d'affaires graves et fréquentes — d'autant plus que bien des fraudes ne furent sans doute jamais découvertes. Rappelons cependant que c'était également une question essentielle pour le Trésor et que l'importance statistique qui est la sienne dans des recueils d'ordres impériaux comme notre source n'est pas un argument suffisant pour sous-estimer d'autres cas de figure. Quoi qu'il en soit, nous relevons deux individus exerçant sans accréditation les fonctions de *nā'ib* (n° 1), un autre qui se fait frauduleusement attribuer le commandement de la garnison de Mistra (n° 8), les membres d'un clan kurde qui, malgré leur statut de *re'āyā*, revendiquent celui de timariote (n° 11), des *sipāhī*s qui prétendent ne pas faire leur service au motif controuvé qu'ils attendent un *gedik* de *çavuş* (n° 7) et, de façon générale, nombre de personnes qui, avec un succès inégal et par des fraudes diverses, tentent de se procurer en province un revenu de l'État auquel elles n'ont pas droit, *tīmār* ou *gedik* (n° 1, 4, 7, 9, 12), aussi bien en Roumélie qu'en Anatolie. C'est même un véritable trafic que dénonce le *beg* de Semendire, qui juge nécessaire de prendre des mesures pour endiguer un scandale qui, sinon, ne peut que s'amplifier (n° 12) :

> « Si le firman n'est pas émis d'examiner d'abord les *berāt* de ces étrangers [au corps[22]], de mener une enquête sur ceux qui ont entrepris de falsifier

21 29 r°/150 (sans doute enregistré le 15 şa'bān 971/29 mars 1564) : *ḫīn-i teftīşde tamām ḥaḳḳ üzre olub hīç bir cānibe meyl ü mühābā ėtmeyüb tezvīr ü telbīsden ve şuhūd-i zūrdan ḥaẕer ėdüb ḫilāf-i vāḳı' ḳażiyye 'arż olınmaḳdan iḥtiyāṭ eyleyesin ve şöyle ki meẕkūrları nāḥiyye-i mezbūre ḫalḳı müşārün-ileyhden şikāyet ėtmek-içün /12/ bunları göndermiş olmayub da'vālarında ṣıdḳ (?) üzre olmayub ḫilāf-i vāḳı' gelüb şikāyet ėtmiş olalar ḥabs ėdüb isimleri-ile yazub bildüresin.*

22 Il est question dans le document d'*ecnebī* ou d'*ecnebī ṭā'ifesi*, ce qui est ambigu, sauf dans un passage où l'on trouve la formule *ehl-i sūḳdan ecnebī ṭā'ifesi* : il ne s'agit donc pas, dans l'esprit du *sancaḳbegi*, d'étrangers à la région — même si tel peut d'ailleurs être le cas —, mais de *re'āyā* cherchant à se glisser frauduleusement dans la catégorie des *'askerī* et à toucher un revenu de l'État par l'obtention d'un *berāt*.

> [les *berāt*] et, par un firman adressé à ce serviteur, d'envoyer au seuil sublime les *berāt* et les faux *ʿarż* révélés [par l'enquête], il est à craindre que cela n'entraîne l'achat et la vente publics des *berāt* et une atteinte à l'antique *ḳānūn*[23]. »

Quant aux types de fraude, on peut tenter de les classer grossièrement.

On mentionnera d'abord pour mémoire, car nous sortons ici de la documentation fournie par notre corpus, une sorte de faux par omission. C'est le délit dont se rendit coupable un *aġa* qui, n'ayant pas déclaré le décès de deux de ses hommes, en toucha la solde jusqu'à ce que la fraude fût découverte, et qui fut condamné à rembourser les sommes perçues[24]. La même punition modérée est appliquée dans deux cas semblables où le fisc de Bude perçoit des sommes de ce genre[25]. Pourtant, si cette sorte de fraude continuait pendant toute une année, des sommes considérables pouvaient s'accumuler. Voici en effet l'enregistrement d'un cas explicitement qualifié de *telbīs* : « Par virement de Pīrī bin ʿAbdallāh, le *ser-mi'e* des *martolos* de la forteresse d'İstolnī Belġrād (Székesfehérvár), [qui est] sous le commandement du deuxième *aġa*, solde de Todoro, fils de Pavle, *martolos* dans le deuxième *oda*. Il avait préalablement capté la solde [du dit Todoro] pour l'année 965 (1557–1558) par fraude. Maintenant elle a été reçue du dit Pīrī. – 1369 [aspres][26]. » À l'évidence, Todoro touchait une solde, normale pour un *martolos*, de quatre aspres par jour. Ce montant doit être multiplié par 342, nombre de jours d'une année lunaire raccourcie, selon laquelle certains soldats étaient payés — ce qui donne 1368. La différence d'un aspre ne semble

23 *Ecnebī ṭā'ifesinüñ iptidā berātları görilüb ve tezvīrine mübāşeret ėdenlerüñ teftīşi bu ḳullarına fermān buyurılub ẓāhır olan müzevver ʿarżları ile berātlar dergāh-i muʿallāma irsāl olınmasın fermān buyurulmazsa sipāhī berātları ʿalāniyyeten beyʿ ü şirā olınub ḳānūn-i ḳadīmuñ taġyīrine sebeb olduḳları fėhm olınmaġın.*

24 Cf. Claudia Römer, « Widerrechtlicher Soldbezug in einer ungarischen Festung im Jahr 979 (1571–72) », in : Ingeborg Baldauf et al. (éds), *Armağan : Festschrift für Andreas Tietze*, Prague : enigma corp., 1994, 169–76.

25 Cf. Lajos Fekete & Gyula Káldy-Nagy, *Rechnungsbücher türkischer Finanzstellen in Buda (Ofen) 1550–1580 : Türkischer Text*, Budapest : Akadémiai Kiadó, 1962, 652, 661, 769.

26 *ʿ(An) taḥvīl-i Pīrī bin ʿAbdallāh ser-mi'e-i martolosān-i ḳalʿe-i İstolnī Belġrād tābiʿ-i aġa-i ṣānī ʿ(an) mevācib-i Todoro veled-i Pavle martolos der oda-i ṣānī ki pīş ez īn der vācib-i sene-i 965 bā telbīs mevācib sitāde ḥālīyen ʿ(an) mevācib-i Pīrī el-mezbūr sitāde 1369* (Fekete & Káldy-Nagy, *Rechnungsbücher*, 661).

pas considérable et peut être due à une simple faute de calcul. Les *sermi'e* des *martolos* recevaient entre cinq et huit aspres par jour[27]. En outre, une des raisons pour lesquelles en 1579 le processus d'attribution des postes aux soldats du *beglerbegilik* de Bude fut reformé en donnant le pouvoir d'investissement au *beglerbegi* est précisément qu'il fallait en finir avec les fraudes qui résultaient du fait que les soldats étaient nommés à la Porte : « Un bon nombre d'entre eux accèdent aux postes avec les *berāt* de gens décédés. Parce que des fraudes de cette sorte s'y mêlent, les registres de contrôle conservés à Bude sont tombés en désordre. En plus...[28] »

Si on laisse de côté ce type particulier de fraude, c'est trois principales catégories qui se dégagent de notre documentation.

En premier lieu, on citera les personnages peu délicats qui usurpent une identité, par leur seul toupet et souvent en profitant de ce que, n'étant pas dans leur lieu d'origine, ils ne sont pas connus et risquent moins de voir leur fraude découverte. C'est le cas des Feyyāż oġulları déjà évoqués (n° 11), qui, originaires de la région de Malatya, étaient venus en Syrie septentrionale comme *re'āyā* et déclaraient maintenant : « Nous sommes devenus timariotes : quels liens avons-nous avec le *beg*[29] ? » En vérité, on ne sait rien de sûr les concernant et c'est là que réside leur force, car ils pourraient dire vrai. Aussi le sultan ne manque-t-il pas de demander une enquête à Malatya : « À quelle catégorie appartiennent-ils ? S'ils sont timariotes, comment ont-ils acquis ce statut[30] ? » Plus raffinée est la fraude de ces recrues qui se présentent devant le *beglerbegi* de Şehrizol afin d'entrer en possession d'un *gedik* pour lequel

27 Cf. Claudia Römer, *Osmanische Festungsbesatzungen in Ungarn zur Zeit Murāds III., dargestellt an Hand von Petitionen zur Stellenvergabe*, (Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abteilung ; 35), Vienne : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1995, 33, 74 & 31.

28 *Niçesi müteveffā berātlariyle gedüge geçüb bu vech-ile tezvīr ü telbīs ḳarışmaġla Budūnda maḥfūẓ olan muḳābele defterleri muḫtell ve müşevveş olduġından ġayrı...* (*Mühimme Defteri* n° 36, 251, document n° 663 ; cf. Römer, *Festungsbesatzungen*, 64, qui cite aussi Mehmet Tayyıb Gökbilgin, « Kara Üveys Paşa'nın Budin Beylerbeyliği », in : *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 2 (1952), 17–34, 25).

29 *Biz erbāb-i tīmārdan olduḳ beglerüñ bizde ne ta'alluḳı var-dur dėyü şaḳāvete yüz dutub.*

30 *Ne-maḳūle kimesneler-dür /7/ eger erbāb-i tīmārdan ise ne vech-ile tīmāra duḫūl ėtmişler-dür.*

elles disposent en effet d'un *berāt* authentique, mais remis à Istanbul à d'autres, qu'ils avaient présentés à leur place (n° 4). La fraude serait indécelable s'ils ne se révélaient inaptes au service. C'est en utilisant le *berāt* d'un tiers que le faux *nā'ib* ʿĪsā s'est approprié un *tīmār* dans la région de Bihor (n° 1). Ruse classique apparemment[31], puisqu'elle vient spontanément à l'esprit de la Porte dans sa réponse au rapport cité ci dessus du *beg* de Semendire, quand elle évoque les usurpateurs qui « se sont procuré un *tīmār* en utilisant le *berāt* d'un tiers ou par faux et falsification[32]. »

Une deuxième catégorie de fraude est fondée sur la fausse déclaration devant le tribunal, qu'il s'agisse de plainte mensongère ou d'usage de faux témoins. Nous ne reviendrons pas ici sur les requêtes infondées visant des représentants de l'autorité, déjà évoquées, sinon pour souligner qu'ici encore, l'efficacité du procédé reposait sur le déplacement de l'affaire, puisque ces fausses victimes allaient déposer au chef-lieu ou dans la capitale et non sur place, là où chacun savait ce qu'il en était. De même, quand l'*ʿāmil* Meḥmed voulut accuser Resūl d'être un faussaire (n° 13), ce n'est pas par le cadi local, mais par un autre, qu'il fit rédiger un *ʿarż* mensonger qui provoqua l'incarcération de sa victime, laquelle, dans sa ville, aurait sans doute pu faire valoir sa bonne réputation devant le tribunal. Inversement, il avait apparemment été difficile à Ḫızır de se défendre, dès lors que toute la communauté chrétienne de Safranbolu faisait bloc contre lui, l'accusant au moyen de faux témoins d'avoir lui-même usé de faux témoins pour forcer la conversion de la fille de Stephanos (n° 10) : l'affaire ne put trouver de solution que parce que, le sultan ordonnant dans un second temps la comparution des parties à Istanbul, la jeune femme — ne redoutant apparemment plus les menaces de ceux qui avaient été les siens — témoigna de la sincérité de sa conversion et donc de l'innocence de son mari. Le faux témoignage est

31 La pratique consistant à emprunter le nom d'un tiers et à utiliser à son propre usage des documents établis en son nom était courante encore à la fin du XIX^{e} siècle. On réfléchissait alors à la mise en place d'une législation sur un phénomène qui, selon les cas, pouvait paraître sans importance ou préoccupant : cf. Marc Aymes, « Prêts-noms : Politique du métonyme », in : *Revue d'Histoire Contemporaine* 60,2 (2013), 38–57.

32 *Şol kimesneler~~ün~~ ki ṣaḥīḥ sipāhī ve sipāhīzāde ol[may]ub veyā emr-i şerīfüm-le tīmāra duḫūl ėtmiş olmayub biregü berātı-ile ve tezvīr ü telbīs-le tīmāra ~~çıḳmış olalar~~ çıḳduḳları ~~yanuñda yanuñda~~ şer'-le ṣābıt ü ẓāhır ola.*

évidemment inséparable de l'accusation mensongère. Les accusateurs de Ḫıżır n'avaient sans doute pas eu de mal à en trouver parmi leurs voisins, solidaires de leur action[33]. Mais les faux témoignages crapuleux ne manquent pas : dans le Karaman, où le brigandage a pris des proportions préoccupantes, les cas de *tezvīr ü telbīs* se multiplient, certains prennent sur eux le poids des procès contre argent et d'autres, toujours contre rémunération, font de faux témoignages[34]. Mais les faux témoins qui avaient permis au violent Alexandre de Koritos de dépouiller une femme de son village (n° 2) étaient-ils des complices volontaires ou contraints ? Et que penser d'Emīne, qui avait accusé un janissaire d'avoir tué son fils et ses petits-enfants, puis s'était rétractée (n° 3) ? On conçoit que la Porte rappelle au cadi et au *nā'ib* de Florina le devoir de se méfier des faux témoignages. Dans ces deux cas, il est clair que la situation locale pesait d'un grand poids et que l'influence des puissants pouvait être un frein au dévoilement de la vérité. La victime d'Alexandre ne s'y était pas trompée, qui avait fait appel au sultan, délocalisant l'affaire pour obtenir justice.

Enfin on recense plus d'une affaire de faux et usage de faux. Un peu particulier est le cas de ʿĪsā qui se fait graver un cachet qui est un faux dans la mesure où il s'y attribue une fausse identité (*telbīs mühür ḳazdurub*, n° 1). Le *ketḫüdā* du fort de Višegrad a fait falsifier son *berāt* (authentique) en y faisant effacer une mention (n° 6). Pervīz a présenté aux autorités de Syrie un ordre sultanien (*ḫüküm*) manifestement forgé pour obtenir un *gedik* (n° 9). Ḥasan, en présentant un faux rapport (en sa faveur) du gouverneur de Morée ʿOṯmānşāh, a obtenu, apparemment à la Porte, la charge de commandant de la garnison de Mistra. Ainsi son *berāt* était authentique dans la forme, mais fondé sur une information fausse, subreptice en somme (n° 8). Les diverses fraudes à l'attribution de *tīmār* évoquées dans l'ordre au *beg* et au cadi de Semendire (n° 12)

33 Sur ces questions, cf. Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire : Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*, (Studies in Islamic Law and Society ; 17), Leiden & Boston : E.J. Brill, 2003, 162–7.

34 *Ve eger daʿvāsın ücret-ile ʿuhdesine alub ve baʿżıları daʿvāsına medḫalleri yoġ iken bulub ve baʿżıları daḫi ücret-le yalan şehādet ėtmege ṭālib ėdüb ol sebeb ile tezvīr ü telbīs çoġalub* (40 r°/211).

comprennent la falsification de *berāt* et de faux *ʿarż* (dont on peut supposer qu'ils ont servi à faire rédiger un *berāt*). On constate à nouveau l'importance que pouvait avoir le déplacement dans ces affaires : ʿOs̱mānş̱āh savait bien qu'il n'avait pas recommandé Ḥasan, mais il n'était pas à Istanbul quand Ḥasan reçut sa charge, ni à Mistra quand il vint en prendre possession. De façon générale, les documents authentiques ne comportant pas de moyen de vérifier l'identité de leur porteur[35], un titre subtilisé ou un faux habile ne pouvaient que tromper les autorités.

Le faussaire était en effet un acteur essentiel. Les personnages indélicats dont il a été question jusqu'ici étaient pour la plupart techniquement incapables de commettre un faux ou une falsification ; il y fallait des spécialistes de l'écrit : ʿĪsā « se fait graver » un cachet (n° 1) ; c'est l'imam de Viş̧egrad qui efface frauduleusement une mention sur le *berāt* du *ketḫüdā* (n° 6) ; le crime de Ḥasan découvert, le premier souci de la Porte est de découvrir qui a rédigé le faux *ʿarż* d'ʿOs̱mānş̱āh et qui a gravé son faux cachet (n° 8) : deux compétences différentes qui font soupçonner qu'il y a eu deux faussaires. Qu'on se souvienne de l'atelier d'Emīr ʿAlī de Merzifon (n° 14) : on pouvait trouver au fond d'une petite ville de province des professionnels expérimentés. Mais on a vu il est vrai que les scribes du Palais eux-mêmes n'étaient pas au dessus de tout soupçon !

Face à cette situation assez préoccupante, comment réagissaient les autorités ? Il s'agissait pour elles d'être tenues informées, de se protéger et de punir.

35 Tel est du moins le cas des *berāt*. D'autres documents administratifs ottomans, à l'occasion de recensements ou de recherche de suspects, par exemple, peuvent fournir des descriptions et on sait bien que le sultan de son côté demande en général que les rapports qu'on lui envoie sur des criminels précisent leurs noms et les décrivent (*isim ve resimleri-ile*). Les plus amples descriptions de personnes, qui ne se bornent pas seulement à leur description physique indiquant surtout la taille, la couleur des yeux et la distinction entre sourcils séparés ou non, se trouvent dans un *yoḳlama defteri* de la Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz à Berlin (Ms.or.fol. 432). Dans ces descriptions exceptionnelles on ajoute aussi des détails sur les familles : cf. Klaus Schwarz, *Osmanische Sultansurkunden: Untersuchungen zur Einstellung und Besoldung osmanischer Militärs in der Zeit Murāds III., aus dem Nachlaß herausgegeben von C. Römer*, (Freiburger Islamstudien ; 17), Stuttgart : Steiner, 1997, 88.

Sans doute en partie en raison du type de document sur lequel est fondée notre étude, mais aussi probablement du fait de l'organisation de l'Empire, c'est le rapport direct des serviteurs et sujets au sultan qui permettait apparemment la découverte des scandales qui nous occupent, à la fois parce que le recours au souverain et à sa justice était le fondement de sa légitimité et la dernière chance de chacun, et parce que cela impliquait une délocalisation dont nous avons déjà dit le caractère essentiel pour débloquer une situation[36]. La villageoise victime des extorsions d'Alexandre et du mauvais procès qu'il lui a fait s'est retournée vers le sultan (n° 2). La communauté chrétienne de Safranbolu avait directement adressé sa plainte contre Ḫıżır à la Porte et obtenu l'incarcération de celui-ci (n° 10)[37]. Mais c'est à ʿAlī Dede, le père du prévenu, qu'est remis un ordre exigeant le renvoi des parties à Istanbul, tant l'affaire paraît grave : quoi que ce ne soit pas dit, nous comprenons donc que ʿAlī Dede s'est déplacé pour protester contre un déni de justice. Quand Resūl, à la suite d'un *ʿarż* mensonger suscité par l'*ʿāmil* Meḥmed, est incarcéré comme faussaire, son frère Ḫayrüllāh fait le voyage depuis la région de Sinope jusqu'à la capitale pour demander un supplément d'enquête (n° 13). Étant donné le faible espace de temps couvert par

36 Cf. Ergene, *Local Court*, 107f.

37 Sur l'attitude variable, dans le temps et selon les individus et les contextes, des Ottomans à l'égard des conversions forcées, cf. Tijana Krstić, *Contested Conversions to Islam : Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*, Stanford : Stanford University Press, 2011, 150f. Le principe coranique selon lequel il n'y a pas de contrainte en religion (*Coran* II, 256) n'est pas remis en question. Marinos Sariyannis, « Aspects of 'Neo-martyrdom': Religious Contacts, 'Blasphemy', and 'Calumny' in 17th Century Istanbul », in : *Archivum Ottomanicum* 23 (2005/2006), 249–62, 251 souligne qu'en général, les autorités ottomanes protégeaient les *ẕimmī* et décourageaient les conversions forcées et Rossitsa Gradeva, « Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century », in: ead., *Rumeli Under the Ottomans, 15th–18th Centuries : Institutions and Communities*, (Analecta Isisiana ; 76), Istanbul: İsis Press, 2004, 287–337, en vient à la conclusion que — en Roumélie en tout cas, mais sans doute pas uniquement —face à des foules musulmanes fanatisées, les cadis s'efforcent d'appliquer la loi en traitant avec plus de modération les apostats quand ce sont de nouveaux convertis, mais que les conversions involontaires, obtenues de façon non canoniques (*mekrūhen*), sont néanmoins valides dès lors qu'une forme de reconnaissance a été extorquée au converti contraint. Les choses cependant ne sont pas toujours très claires. À l'évidence, le cadi de Bolu avait jugé invalide la conversion de la fille de Stephanos, mais à y regarder de plus près, Ḫıżır n'était pas accusé d'avoir forcé la fille, mais d'avoir suscité de faux témoins.

notre corpus, ces quelques cas de sujets musulmans ou chrétiens alertant le sultan, souvent en se déplaçant en personne depuis des bourgades de province éloignées, suffisent pour confirmer l'importance symbolique, mais aussi très concrète et efficace, du lien intime entre les *reʿāyā* et le *pādişāh* dispensateur de justice dont la porte est ouverte à tous[38]. Notons en outre que l'intervention sur place d'un officiel extérieur représentant le pouvoir central et sa légitimité peut produire le même résultat : ainsi voyons-nous les habitants de Merzifon profiter du passage du *beg* de Malatya pour se plaindre de Emīr ʿAlī (n° 14), de même que c'est la présence du cadi de Belgrade en inspection (*müfettiş*) qui semble avoir fait éclater le scandale du trafic de *tīmār* dans la région de Semendire (n° 12). Quant aux affaires où les intérêts de l'État (et du Trésor) sont plus directement impliqués, c'est naturellement la dénonciation des autorités qui les fait connaître : le commandant de la garnison de Bihor dénonce deux faux *nāʾib* (n° 1) ; le *beg* de Morée ʿOṯmānşāh proteste contre l'utilisation d'un *ʿarż* portant son sceau et sa signature qui est un faux — lequel serait passé inaperçu de la Porte autrement— (n° 8) ; le *sancaḳbegi* de Bosnie signale la falsification du *berāt* du lieutenant de la garnison de Vişegrad (n° 6) ; Cānpūlād Beg rapporte les prétentions infondées des Feyyāżoġulları au statut de timariote (n° 11) ; le *beg* de Semendire dénonce un *kātib* qui a commis des faux et laisse ses serviteurs s'emparer de *tīmār*, puis un vaste trafic de *tīmār* notamment fondé sur l'emploi de faux *ʿarż* (n° 12)…

De ce qui précède il ressort que l'administration ottomane n'avait guère de moyens de se prémunir contre ces fraudes qui ne lui étaient révélées qu'au coup par coup, au hasard d'une découverte. Les titulaires de *gedik* frauduleusement obtenus dans le Şehrizol (n° 4) n'étaient pas aptes au service : on ne pouvait donc pas ne pas se demander comment

38 Ne cédons pas à une vision irénique un peu niaise : tous sans doute n'obtenaient pas gain de cause et on peut penser que plus d'un rentraient chez eux frustrés et ruinés par leurs démarches. Mais il ne faut sans doute pas non plus prendre au pied de la lettre les propos désabusés du *Kitābü meṣāliḥi 'l-müslimīn ve menāfiʿi 'l-muʾminīn* par lesquels Pál Fodor débute son article cité ci-dessus. Ce récit (de la fin des années 1630) des difficultés rencontrées par les plaignants de province, condamnés à sortir tout nus et sans avoir obtenu gain de cause du labyrinthe de l'administration centrale, contient certainement une part de vérité, mais c'est aussi un morceau de bravoure humoristique qui grossit le trait pour convaincre.

ils avaient obtenu un *berāt* et bientôt découvrir la supercherie. ʿOs̱mānşāh savait n'avoir pas rédigé de lettre de recommandation pour Ḥasan : il ne pouvait donc s'agir que d'un faux (n° 8). L'ordre présenté par Pervīz aux autorités en Syrie (n° 9) devait être un faux assez maladroit, car on décela aussitôt des passages douteux (*baʿż-i yerde şübhe olmaġın*). Mais combien d'imposteurs ne furent jamais démasqués ? Combien de faux furent acceptés comme valides, à commencer bien entendu par ceux concoctés dans la chancellerie même du Palais impérial : les activités criminelles des scribes malhonnêtes percés à jour par Sinān Paşa ne duraient-elles pas depuis plus de quinze ans ?

La Porte n'était pourtant pas totalement désarmée. L'enquête sur le faux *ʿarż* de ʿOs̱mānşāh (n° 8) est instructive : « On a aussitôt fait une comparaison avec le sceau des rapports [d'ʿOs̱mānşāh] conservé à mon seuil sublime et la présence d'un certain nombre de différences dans le *ductus* a suscité le doute. » En l'occurrence, l'administration se reporte à d'autres courriers sur lesquels le *beg* de Morée avait apposé son sceau. Par la suite on a conservé au Palais des registres des sceaux des serviteurs de la Porte[39] : sage précaution dont la présente affaire montre l'utilité. Particulièrement intéressante est la mention de différences dans le *ductus* (*ḫaṭṭında bir miḳdār muġāyeret olub*) : la vérification est avant tout matérielle. Un infime détail, qui pourrait échapper à un lettré de province, trahira le faux au spécialiste[40]. C'est du reste ce qui faisait de la *ṭuġra*, si difficile à imiter à la perfection, un instrument d'authentification réellement efficace. Plus largement, la connaissance et la reconnaissance de la « main » des personnes tenant le calame jouaient un rôle de premier plan dans l'authentification des documents

39 Cf. Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Istanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1994, 96.

40 Très instructif à ce sujet est un ordre sur les précautions à prendre pour que des blés envoyés d'Istanbul à Sığacık arrivent à bon port sans disparaître dans la contrebande ou sans qu'il n'en soit emporté plus qu'accordé par le gouvernement : la cale est scellée par le *muḥtesib* d'Istanbul et pour s'assurer de l'authenticité du sceau (car on ne doit pas pouvoir ouvrir et refermer avec un autre sceau), le *muḥtesib* porte sur une lettre ce même sceau qui sera comparé à l'arrivée au détroit — la douane à la sortie de la Marmara (54 v°/294).

écrits circulant dans l'administration ottomane[41]. Il est permis de penser qu'une pratique graphologique intuitive donnait aux employés de la Chancellerie les moyens de reconnaître l'écriture d'un *kātib* — ceux-ci, d'ailleurs, n'avaient-ils pas coutume de placer l'initiale de leur nom au dos des documents qu'ils recopiaient pour expédition ? —, ou au contraire d'assurer que l'écrit qui leur était soumis ne sortait pas de leurs bureaux. Enfin il était possible de se reporter aux registres pour chercher les traces d'un document ou d'une nomination : c'est d'ailleurs précisément la procédure indiquée en 1544 au *beglerbegi* de Roumélie à propos de l'attribution de *tīmār* à des *sipāhī* ou fils de *sipāhī* : les *berāt* devaient être soigneusement confrontés aux enregistrements et c'est après seulement que tout doute aurait été levé qu'on pourrait faire droit aux demandes présentées[42].

Ces considérations, à quoi s'ajoute la gravité de pareilles affaires où le nom écrit du souverain est en jeu et qui impliquent des *ḳul* (ou prétendus tels) qui doivent être jugés au Palais et non devant un cadi, expliquent que les forgeries soient normalement traitées à la Porte. Il semble en effet exister une procédure à suivre concernant les documents douteux : on ignore sous quelle forme le faux ʿarż de ʿOṣmānşāh et le *berāt* falsifié du *ketḫüdā* du fort de Vişegrad furent envoyés à Istanbul, mais on peut supposer que, comme l'ordre douteux produit par Pervīz, il furent placés dans une bourse scellée (*mühürlü kīse*) et transmis à la Porte pour y être examinés, en sorte, précise un ordre traitant de l'affaire de Pervīz, qu'on sache ce qu'il en est de son authenticité (*ṣıḥḥatı maʿlūm*

41 Sur ces questions, cf. Nicolas Vatin, « La correspondance comme expression de la volonté du sultan ottoman », in : Bruno Dumézil & Laurent Vissière (éds), *Authentiques et autographes*, vol. 2 : *épistolaire politique*, Paris : PUPS, à paraître.

42 *Bir sipāhīzādeye veyā sipāhīye tīmār tevcīh olınmalu olduḳda babasınuñ evvelki ve ṣoñraki berātlarını geturdüb defter ile taṭbīḳ ėdüb göresin ibrāz ėtdügi berāt babasınuñ olub defterde bulınan ḳaydları tamām berātlarına müṭābıḳ olub sipāhī nerede idügine şübhe ḳalmaduḳdan ṣoñra ol ḳānūnnāme-i hümāyūn mūcibince ne miḳdār tīmāra istiḥḳāḳı var ise emr olınan üzre tevcīh eyleyesin* (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 6, 349 & 351). C'est bien ainsi qu'il fut procédé concernant Canfedā-oġlı, un bandit sévissant dans la région de Çorum à la fin du XVI[e] siècle, qui, une fois arrêté, prétendit appartenir à la catégorie des *sipāhī oġlı*. Mais une enquête dans les registres conservés dans les services centraux ne permit pas d'y retrouver son nom : il fut donc jugé et condamné sur place : cf. Suraiya Faroqhi, « The Life and Death of Outlaws in Çorum », in : ead., *Coping with the State : Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550–1720*, (Analecta Isisiana ; 17), Istanbul: İsis, 1995, 145–61, 149.

olması içün). En attendant le résultat de l'enquête, le *beglerbegi* de Syrie avait confié Pervīz — qui n'était toujours que présumé coupable — à un garant. Ce n'est que dans un second temps, la fraude ayant été confirmée par les spécialistes de la capitale, que des ordres furent donnés sur son sort. Ce sont ces mêmes mesures que le *beg* et le cadi de Semendire reçoivent l'ordre de suivre :

> « J'ordonne donc qu'à l'arrivée de mon ordre sacré auquel il convient d'obéir, concernant tous les individus qui jouissent d'un *tīmār* dans le *livā* en question alors qu'ils sont étrangers, tu commences par leur demander leur *berāt*, mènes à ce sujet enquête et investigation et traites cette question. Pour les individus qui sont [sic : restituer ne sont pas ?] réellement *sipāhī* ou fils de *sipāhī*, ou bien qui ne se sont pas procuré un *tīmār* en vertu d'un mien ordre sacré, et dont il est apparu attesté et manifeste par la procédure légale qu'ils se sont procuré un *tīmār* par faux et falsification, tu leur prendras leurs *berāt* à tous et les placeras dans une bourse scellée. Quelle que soit la façon dont ils se sont procuré un *tīmār*, tu enregistreras le faux et la falsification tels qu'ils seront apparus manifestes, tu les incarcéreras et tu enverras à mon seuil de félicité la copie des enregistrements et les *berāt*. Tu appliqueras par la suite le mien ordre sacré qui sera émis les concernant, quel qu'il soit[43]. »

Une enquête doit donc d'abord être menée sur place : c'est ce qu'avait fait spontanément le *beglerbegi* de Syrie (n° 9), tandis qu'Arslan Beg, à Semendire, estimait avoir besoin d'un ordre exprès pour faire un contrôle systématique (n° 12). Ce n'est de toute manière qu'une première étape : l'envoi sous scellés des documents à la capitale implique une vérification par des experts, les présumés coupables étant incarcérés en attendant une décision de la Porte sur leur sort.

---

43 *Buyurdum ki ḥükm-i şerīf-i vācibü 'l-ittibā'um varıcaḳ bunlardan ġayrı livā'-i mezbūrda ecnebīlik ile tīmāra mutaṣarrıf ne miḳdār kimesne var ise cümlesinüñ ibtidā berātların ṭaleb ėdüb geregi gibi ~~...~~ teftīş ü tetebbu' ėdüb göresin şol kimesnelerüñ ki ṣaḥīḥ sipāhī ve sipāhīzāde olub veyā emr-i şerīfüm-le tīmāra duḫūl ėtmiş olmayub biregü berātı-ile ~~ve~~ tezvīr ü telbīs-le tīmāra ~~çıḳmış olalar~~ çıḳduḳları ~~yanuñda yanuñda~~ şer'-le ṣābıt ü ẓāhır ola cümlesinüñ berātların ellerinden alub bir kīse içine mühürleyüb tīmāra ne vech-ile duḫūl ėtmişlerse ~~vāḳı' olan~~ <ẓāhır olduġı üzre> tezvīr ü telbīslerin sicillāt ėdüb kendüleri <tekrār [?]> ḥabs ėdüb ṣūret-i sicillerin ve berātları süddе-i sa'ādetüme gönderesin ṣoñra anlar ḥaḳḳında emr-i şerīfüm ne vech-ile ṣādır olursa mūcibi-ile 'amel eyleyesin* (n° 12).

Reste en effet à punir les coupables, ce qui est une autre mesure préventive, car le sultan accorde — du moins il le dit volontiers — une valeur d'exemple (*'ibret*) aux sanctions. Celles-ci sont prévues par la loi, puisqu'elles apparaissent dans les *ḳānūnnāme* du XVI[e] siècle[44]. Dès le règne de Bāyezīd II., les règlements de police des marchés, à la charge du *muḥtesib*, prévoient de punir, sans plus de détails, pour sanctionner le faux témoignage et l'usage de fausses *ḥüccet*[45]. Il s'agit apparemment d'affaires qui, sans être mineures (puisqu'on juge nécessaire de les traiter), n'intéressent pas l'État. Au reste, forger un faux procès-verbal de cadi, acte délictueux assurément, n'attentait pas cependant à la dignité du souverain, dont la parole et la *ṭuġra* n'étaient pas en jeu. Les *ḳānūnnāme* postérieurs, consacrent en revanche, sous d'autre chapitres, quelques lignes au crime à l'évidence pris plus au sérieux de *tezvīr ü telbīs*, en distinguant le faux de l'usage du faux. Ce dernier, s'il est prouvé devant le tribunal d'un cadi, est puni de l'application sur le front d'une marque au fer rouge, tandis que le faussaire, s'il est récidiviste, aura la main coupée. Enfin, à partir du règne de Soliman, un sort particulier est fait aux faux témoins : ils doivent subir un châtiment corporel (*ta'zīr*) et l'exposition publique (*teşhīr*)[46]. Ajoutons que des « peines sévères » étaient également prévues pour une accusation mensongère[47].

---

44 Cf. Heyd, *Criminal Law*, 83, 121. Je renverrai à Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, qui publie une masse considérable de documents, dont il fournit le fac-similé.

45 *Ve yalan ṭanıḳlıḳ vėrenüñ ve tezvīr ḥüccet vėrenüñ ve anuñ-la 'amel eyleyenüñ ki ḳāżī ḳatında şābıt ola muḥtesib ke-mā-yenbaġī ḥaḳḳından gele* (A. Akgündüz, op. cit., II, p. 295 et 304). Même texte, à peine remanié, sous Soliman : *ve yalan şehādet ėdeni* [sic] *ve tezvīr ḥüccet vėrenüñ ve anuñ-la 'amel ėdenüñ ḳāżī ḳatında şābıt olduḳdan ṣoñra muḥkem ḥaḳḳlarından geline* (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 4, 323 & 351).

46 *Ve yalan yėre şehādet ėdenüñ ve tezvīr ḥüccet yazanuñ ve anuñ ile 'amel ėdenüñ muḥkem ḥaḳḳından geleler tezvīri ve telbīsi ẓāhır olanuñ muḥkem ḥaḳḳından gelüb alnına ṭamġa ėdeler ve tezvīr ḥüküm ve ḥüccet yazanuñ 'ādeti ise elin keseler ve illā muḥkem ḥaḳḳından geleler* (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 3, 93). *Ve daḫi yalan şehādet ve tezvīr ḥüccet vėrenüñ ve anuñ ile 'amel ėdenüñ muḥkem ḥaḳḳından gele ve şāhid-i zūra ta'zīr ėdüb teşhīr ėdeler ve telbīs ü tezvīri ẓāhır olanuñ muḥkem ḥaḳḳından geleler* [il semble y avoir ici une lacune, le texte complet réapparaissant dans les versions postérieures] *dā'im 'ādet ėtse elin keseler ve illā 'ādeti degül ise muḥkem ḥaḳḳından geleler* (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 4, 303 & 351.) *Ve daḫi yalan şehādet ėdenüñ ve tezvīr ḥüccet vėrenüñ muḥkem ḥaḳḳından geleler ve şuhūd-i zūrı ta'zīr ėdüb teşhīr ėdeler ve telbīs ü tezvīrüñ ẓāhır olanı muḥkem ḥaḳḳından gelüb alnına ṭamġa başalar ve tezvīr ḥüccet yazanuñ 'ādeti ise elin keseler degül ise muḥkem ḥaḳḳından geleler.* (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 6, 470 & 499) Ce dernier texte, tiré du *ḳānūnnāme* de Bosnie de 1565, est

Ces peines étaient-elles appliquées ? Lors de la scandaleuse affaire de fabrication de faux par des scribes du Palais, en 1590, le grand vizir envisageait, selon les coupables, l'ablation de la main, la mise à pied ou l'exil[48], ce qui paraît être une application de la loi, mais il s'opposait à la tentation de recourir à la peine capitale. D'après Selānikī, cependant, outre des amputations, des condamnations aux galères et des mises à pied, il y eut deux exécutions[49], mesures d'une sévérité apparemment inhabituelle, mais qui frappait des individus qui moins que quiconque auraient dû se laisser aller à trahir[50] la confiance du sultan. Des témoignages occidentaux signalent le marquage pour faux, usage de faux et même faux témoignage[51], ce qui tendrait à prouver que les nuances prévues par les rédacteurs des codes pouvaient demeurer lettre morte. Quant à l'exposition publique, elle est également bien attestée par les voyageurs[52]. Au demeurant, on sait bien que d'autres punitions étaient volontiers infligées aux coupables de faux et usage de faux, faux témoignage ou dénonciation calomnieuse : la galère, la prison, la relégation (peine plus douce apparemment réservée à des privilégiés)[53]. Notre petit

pratiquement contemporain des ordres rassemblés dans notre *mühimme defteri*. On notera que les fabricants de fausses *ḥüccet* y encourent eux aussi la peine d'amputation de la main. Le *ḳānūnnāme* d'Aḥmed I^er^, pour éviter toute ambiguïté, précisera : *tezvīr ḥüküm ve ḥüccet yazanuñ elin keseler ve eger ʿādet degül ise muḥkem ḥaḳḳından geleler* (Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri*, vol. 9, 502 & 536), ce qui tend confirmer que ces deux crimes étaient de nature différente dans l'esprit du législateur.

47 « Peines sévères » (*ḳānūnnāme* de Soliman, cf. Heyd, *Criminal Law*, 85 & 123) ; bastonnade et prison (*fetvā* d'Ebū 's-Suʿūd, cf. ibid., 253–254). La fausse accusation de *zinā* était d'autre part un crime prévu par la *şerīʿat* (cf. *supra* n. 7).

48 Cf. Fodor, « How to Forge Documents ? », 388.

49 Selānikī, *Tarih*, vol. 1, 227.

50 Ibid., utilise le terme *ḫiyānet*.

51 Cf. Heyd, *Criminal Law*, 264, n. 8.

52 Cf. ibid., 299f.

53 Çağatay Uluçay, « Sürgünler : Yeni ve Yakın Çağlarda Manisa'ya ve Manisa'dan Sürülenler », in : *Belleten* 15/60 (1951), 507–92, 518f., signale la multiplication au XIX^e^ siècle des dénonciations calomnieuses, sanctionnées par la relégation. Neşe Erin, « Osmanlı İmparatorluğunda Kalebendlik Cezası ve Suçların Sınıflanması Üzerine bir Deneme ». in : *OA* 4 (1984), 79–88, sur 445 condamnés amnistiés en 1703, recense (ibid., 83) 4 peines de prison et 4 de relégation pour faux, 2 peines de prison pour faux témoignage, 3 peines de prison pour calomnie. Nicolas Vatin, « La relégation dans l'Empire ottoman (troisième quart du XVI^e^ siècle) », in : Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser & Christophe Pébarthe (éds), *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de*

corpus apporte-t-il quelques informations complémentaires ? Il faut d'abord noter que certains individus se voient reprocher plusieurs crimes, ce qui interdit d'en analyser la sanction : Ḫüsrev, qui avait fait falsifier son *berāt*, est condamné aux galères, mais il avait commis d'autres crimes auparavant (n° 6) ; les Feyyāż oġulları, qui s'arrogeaient indûment le statut de timariote, apportaient de l'aide à des criminels (n° 11). Il arrive qu'aucune sanction ne soit mentionnée : ainsi le sultan se borne à exiger une enquête sur l'affaire de Resūl (n° 13) accusé apparemment calomnieusement d'être un faussaire, sans, à ce stade, donner d'indication sur le sort qui pourrait attendre le dénonciateur (l'*ʿāmil* Meḥmed) et le cadi peut-être indélicat qui a rédigé un *ʿarż* dans son sens. La seule peine clairement formulée, de toute manière, est celle qui attend Ḫüsrev : la rame. Pour les autres, il s'agit toujours d'une incarcération provisoire sur place, suivie le cas échéant d'un envoi dans les chaînes à Istanbul. C'est assurément mauvais signe pour le coupable, mais cela indique seulement que son affaire doit être traitée dans la capitale : solution normale pour les *ʿaskerī* et qui, pour le reste, montre la gravité de ces affaires aux yeux de la Porte.

On peut cependant distinguer des niveaux de sévérité. Les individus qui se présenteront pour prendre du service dans le Şehrizol, s'ils sont aptes, ne semblent pas devoir être inquiétés, bien qu'ils aient obtenu un *berāt* subreptice en trompant le sultan sur leur personne (n° 4). Somme toute, leur supercherie ne lèse pas l'État. De même, le faux *nāʾib* Ḥüseyn Ḫᵛāca est simplement mis à pied[54], tandis que ʿĪsā, qui en outre s'est fait attribuer un *tīmār* avec le *berāt* d'un tiers et s'est fait graver un faux cachet, doit être incarcéré (n° 1) : comme il n'est pas question d'une autre sanction dictée par la Porte, il s'agit peut-être de sa peine. Caracté-

l'Antiquité à l'époque moderne : Procédures de contrôle et d'identification, Bordeaux et al. : Ausonius et al., 2009, 581–618, compte, parmi des relégués au XVI[e] siècle, deux individus coupables de faux et usages de faux (ibid., 590) et un bandit convaincu de *tezvīr ü telbīs* (ibid., 587). Mehmed İpşirli, « XVI Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası ile İlgili Hükümler », in : *Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1981–82), 204–48, signale (ibid., 62) le vol de *berāt*, la fabrication de faux documents et la fourberie (*müzevvirlik*) parmi les crimes ayant envoyé des bagnards à la rame.

54 Ahmet Mumcu, *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı (Deneme)*, Ankara : Birey ve Toplum Yayınları, [2]1985, 24, note que pour les oulémas, la sanction se borne souvent à la mise à pied.

ristique est le cas de Pervīz (n° 9), qui avait présenté un ordre (*ḥüküm*). Dans un premier temps, l'instruction est donnée de l'envoyer enchaîné à la Porte, mais dans un second temps, une autre priorité s'impose :

> « J'ai ordonné qu'à l'arrivée de mon ordre sacré, tu convoques cet individu et que tu lui fasses dénoncer et retrouver la personne qui a produit cet ordre et le lui a amené. Si celui qui a réalisé et tracé le signe [la *ṭuġra*] se trouve sur place, tu l'arrêteras et tu enverras à mon seuil sublime enchaînés et prisonniers ceux dont il sera apparu qu'ils se sont rendus coupables de faux et falsification. S'il indique que [le faussaire] se trouve de notre côté [à la Porte], tu l'enverras lui-même dans les fers à mon seuil sublime. »

Pervīz est-il compris dans le nombre des coupables de faux qui doivent être envoyés à la Porte au cas où le faussaire serait trouvé sur place ? C'est possible, mais c'est seulement dans le cas où l'auteur du faux — un faux portant la *ṭuġra*[55] — serait lui-même à Istanbul qu'il est expressément signifié que le malheureux Pervīz doit y être envoyé sous bonne garde, apparemment pour témoigner contre ce dernier. L'important pour le sultan est donc de trouver le faussaire, qu'il soit en Syrie ou dans la capitale, Pervîz n'étant finalement que menu fretin dont le sort importe assez peu. Le même souci est apparu dans l'affaire du faux *ʿarż* de ʿOṣmānşāh en faveur de Ḥasan (n° 8) : certes, ce dernier devra être envoyé enchaîné à la Porte, mais il s'agit aussi de ne pas manquer de mettre la main sur les deux faussaires qui l'ont aidé et de leur faire subir le même sort. C'est également la première question qui s'est posée quand le sultan a été informé de la falsification du *berāt* du lieutenant de la garnison de Vişegrad (n° 6) et a reçu le document en question : « mon ordre sacré a été émis de mener une enquête pour savoir si c'est lui-même qui avait procédé, ou s'il l'avait fait faire par un autre. À l'arrivée [de cet ordre], le susdit Ḫüsrev, convoqué au tribunal de la Loi et interrogé, a avoué qu'İbrāhīm, imam du fort en question, avait effacé certains

55 Erin, « Kalebendlik Cezası », 86 a remarqué que les faux firmans ou *berāt*, documents portant la *ṭuġra*, étaient souvent plus sévèrement punis que les faux *ʿarż*.

passages de son *berāt* et procédé à des écritures. » On n'est pas surpris d'apprendre que l'imam a préféré disparaître.

Prétendre proposer des conclusions à partir de l'analyse d'un modeste échantillon de documents comme le nôtre serait assurément imprudent. Il nous paraît néanmoins que quelques grands traits se dégagent, déjà relevés chemin faisant.

En premier lieu, il semble bien qu'on puisse considérer, pour l'époque en tout cas qui nous concerne et en dépit d'une tendance croissante dans les codes à préciser les définitions et à différencier les sanctions, qu'usurpation d'identité, faux, usage de faux, faux témoignage et accusation calomnieuse constituent un ensemble de crimes et délits trop liés entre eux pour former des catégories nettement tranchées[56] : tous au total relèvent de la catégorie du *telbīs ü tezvīr*.

Un deuxième point très net dans notre documentation est la prédominance d'affaires tournant autour d'attributions de revenus de l'État, ce qui doit s'expliquer par la crise du système timarial à la fin du XVI[e] siècle, mais aussi en partie par la nature même des *mühimme defterleri* : un certain nombre d'autres cas, qui avaient moins de chance de parvenir aux oreilles du sultan, apparaissent également dans notre registre.

Un point commun à beaucoup de ces affaires d'imposture est l'importance du lieu. Déplacer une affaire permet la fraude, ou au contraire donne la possibilité de la déjouer, et cela pour la même raison : dans un cas il peut importer d'agir en un lieu où tous se connaissent et où l'on trouvera aisément des témoins (de bonne ou de mauvaise foi) pour apporter la caution de l'opinion publique, ou tout simplement une parole de vérité ; dans l'autre, l'incognito rend au contraire facile de monter une supercherie sans risque d'être démasqué.

Enfin l'appel à la justice du sultan — autrement dit la délocalisation de l'instruction vers la capitale — demeure à l'évidence un recours précieux dont on n'hésite pas à faire usage. Il convient de prendre au sérieux ce rôle du souverain soucieux d'assurer la justice et l'équité pour

56 Du reste, il va de soi que ce vocabulaire et ces concepts qui sont les nôtres, et dont nous faisons usage pour comprendre aujourd'hui ce dont nous parlons ici, n'avaient aucune raison nécessaire d'être ceux des Ottomans du XVI[e] siècle.

ses sujets *reʿāyā*, mais aussi pour ses propres *ḳul* qui peuvent être des tyrans locaux, mais aussi les victimes de leurs indélicats administrés.

Une question surtout semble mobiliser la Porte. Il faut, certes, sanctionner les faux témoignages et usages de faux, mais c'est avant tout le faux lui-même, et les faussaires, qui inquiètent. L'élimination de ces individus d'une compétence exceptionnelle entraînerait celle de l'usage de faux désormais indisponible. Mais il y a plus : imiter ou falsifier les écrits qui portent la signature du sultan, ou même fabriquer des faux qui l'amèneront de bonne foi à produire des documents avantageant des imposteurs, c'était un crime de lèse-majesté qu'on ne pouvait pas tolérer.

Annexe I

Résumé des principales affaires évoquées dans l'article

N° 1 — affaires de ʿĪsā et et Ḥüseyn Ḫ^{v}āca alias Telbīsli Muṣṭafā (ordre au *beg* de Prizrin et aux cadis de Priştina et Bihor, remis le 28 ẕī 'l-ḳaʿde 970/19 juillet 1563 ; 4 v°/19).

ʿĪsā s'est fait graver un faux cachet, s'est approprié un *tīmār* avec le *berāt* d'un tiers et occupe les fonctions de *nā'ib* du cadi de Bihor. Ḥüseyn est un *ehl-i telbīs* coupable de nombreux abus qui remplit des fonctions de *nā'ib*. Si les faits sont avérés, le premier sera relevé de ses fonctions et incarcéré, le second sera relevé de ses fonctions et fera l'objet d'un rapport.

N° 2 — affaire d'Alexandre, du village de Tırḥala, *nāḥiye* de Ḳōritōs en Morée (ordre à Ḥaydar Paşa, remis le 24 şevvāl 970/16 juin 1563 ; 6 v°/31).

Alexandre fils de Nōmāra s'est emparé du *çiftlik* de la chrétienne X, du même village et lui a extorqué 600 pièces d'or en présentant des faux témoins. À la suite de la plainte de sa victime, une enquête a été diligentée. Mais Alexandre, contre qui s'accumulent les plaintes d'autres villageois, a disparu. L'ordre est donc de le retrouver et d'établir la réalité des faits, de faire rendre leurs biens aux personnes lésées et de rédiger un rapport.

N° 3 — affaire d'Emīne Ḫātūn (ordre au *beg* de Salonique et au cadi et au *nā'ib* de Florina, s.d. [juin 1563] ; 7 v°/38).

Emīne Ḫātūn a accusé le janissaire Murād d'avoir tué son fils et ses petits enfants, puis s'est rétractée : l'ordre est donné d'enquêter en se gardant de la fraude et des faux témoins.

N° 4 — affaire des *dirlik* du Şehrizol (ordre au *beglerbegi* de Şehrizol, remis le 28 ẕī 'l-ḳaʿde 970/9 juillet 1563 ; 8 r°/41, publié *infra*).

Des individus inaptes au service se sont procuré des *dirlik* dans le *Şehrizol* pour servir aux frontières, en présentant à leur place à la Porte des jeunes gens aptes. L'ordre est de n'attribuer de *dirlik* aux porteurs d'un ordre en ce sens que s'ils sont aptes.

La leçon semble avoir été tirée par la Porte, à en juger par un ordre au *beglerbegi* d'Erzurum, de la seconde quinzaine de mai 1564[57] (58 r°/310), qui lui indique que de jeunes braves ont sollicité et obtenu des *gedik* de volontaires (*gönüllü gedük*) pour servir sur la frontière : quand ils se présenteront le *beglerbegi* ne devra enrôler que ceux qui sont aptes au service.

N° 5 — affaire du voïvode Aḥmed (ordre aux cadis de Nicopolis et Lōmça, enregistré le 7 şaʿbān 921/21 mars 1564 ; 17 v°/87 publié *infra*).

Le voïvode Aḥmed fait l'objet d'une plainte que sont venus déposer à la Porte les *beg* de Şōstova et Nikefōr et les *reʿāyā* de İslevā, Lecānira et Bīlgānda, du *ḳażā* de Nicopolis. Ordre est donné d'enquêter, de faire procéder à l'indemnisation des personnes lésées et d'envoyer Aḥmed à la Porte. Mais un rapport complet, fournissant la liste des dommages subis, devra être envoyé à la Porte pour que des gens ne puissent pas y déposer des plaintes mensongères.

N° 6 — affaire de Ḫüsrev, *ketḫüdā* du fort de Vişegrad (ordre au *beg* de Bosnie remis le 14 şaʿbān 971/28 mars 1564 ; 23 v°/118, publié *infra*).

Le *berāt* de Ḫüsrev, *ketḫüdā* du fort de Vişegrad, a été falsifié — le nom d'une *ḳarye* en ayant été effacé[58]. À réception de ce document falsifié, la Porte a ordonné une enquête pour savoir qui était l'auteur de la falsification et Ḫüsrev a dénoncé l'imam du fort, İbrāhīm, qui a disparu. Ḫüsrev, qui avait d'autres crimes sur la conscience, avait été destitué et incarcéré. Il doit être envoyé enchaîné à Istanbul pour être mis à la rame.

57 Le registre ne porte pas de mention de remise, mais il est indiqué qu'il a été porté par écrit. L'ordre immédiatement précédent sur la même page, également destiné au *beglerbegi* d'Erzurum, fut remis le 7 şevvāl 971 h/19 mai 1564

58 À dire vrai, nous ne voyons pas bien quel intérêt Ḫüsrev avait trouvé à cette opération.

N° 7 — affaire des *gedik* de *çavuş* de Syrie (ordre au *beglerbegi* de Syrie, remis le 22 şaʿbān 971/5 avril 1564 ; 31 v°/165).

Le *sancaḳbegi* de … s'est plaint de ce que, quand il a voulu s'en prendre à Çavuşoġlı Yūsuf, qui attaque les caravanes de pèlerins et a commis des meurtres, certains *sipāhī* avaient refusé de se mettre sous le commandement de leur *ālāybegi* au motif qu'il n'en avaient pas reçu l'ordre et qu'ils accomplissaient un service en vue d'obtenir un *gedik* de *çavuş* vacant. En outre les *sipāhī* de ce *sancaḳ* trouvent des excuses pour ne pas accomplir les ordres (notamment l'escorte des pèlerins). L'instruction est donc donnée au *beglerbegi* d'accorder au *sancaḳbegi* en question un nombre suffisant de janissaires et de *sipāhī* en cas de besoin. Quant aux timariotes qui se font passer pour des *çavuş* sans disposer d'un ordre impérial faisant d'eux des *gedüklü çavuş*, il les rappellera à l'ordre et fera un rapport sur ceux qui n'obéiront pas.

N° 8 — affaire de Ḥasan et du faux *ʿarż* d'ʿOs̱mānşāh (ordre à ʿOs̱mānşāh, du début de ramażān 971[59] ; 33 r°/175 // ordre au cadi de Mistra, remis le 5 ramażān 971/17 avril 1564 ; 34 v°/184, publié *infra*).

ʿOs̱mānşāh, *sancaḳbegi* de Morée[60], a fait savoir que l'*ʿarż* portant son sceau que Ḥasan a présenté pour obtenir le commandement de la garnison de Mistra est un faux. Il reçoit l'ordre d'arrêter et incarcérer Ḥasan et les faussaires qui ont fabriqué le faux écrit et le faut cachet et de faire un rapport. De son côté le cadi de Mistra est informé que l'examen du sceau à la Chancellerie a confirmé qu'il s'agit d'un faux : il doit se concerter avec ʿOs̱mānşāh, convoquer Ḥasan, arrêter les faussaires, établir les faits en justice et envoyer à la Porte un rapport et les coupables enchaînés.

59 Le registre ne porte pas de mention de remise, mais il est indiqué qu'il a été porté par écrit.

60 C'est la fonction qui lui est attribuée dans le document du folio 34 v°. Il est désigné comme *beg* de Tırhala et Lépante en 133 r°, 181 r°, 222 v° et 231 v°. Sur ce personnage, fils d'İskender Paşazāde Muṣṭafā Paşa et petit-fils de Selīm I[er], cf. sa notice (« Osman Paşa (Kara Osmanşah) ») in Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, vol. 4, Istanbul, 1996, 1306.

N° 9 — affaire de Pervīz (ordre au *beglerbegi* de Syrie, début de ramażān 971/ milieu avril 1564[61] ; 34 v°/185 // ordre au même du 8 ramażān 971/20 avril 1564 ; 37 r°/200, publié *infra*).

Pervīz a présenté un ordre impérial lui attribuant un *gedik* de janissaire, mais ce document ayant paru douteux a été envoyé à la Porte, tandis que Pervīz était confié à un garant. À l'examen à Istanbul, il est apparu que l'ordre était en effet un faux. Le premier document ordonne l'envoi de Pervīz enchaîné à la Porte. Mais l'autre, sans doute après réflexion, exige une enquête sur l'identité du faussaire qui a copié la *ṭuġra* : s'il est sur place, il faut l'envoyer enchaîné dans la capitale. S'il se trouve dans celle-ci, il faudra y envoyer Pervīz sous bonne garde.

N° 10 — affaire de Ḫıżır fils de ʿAlī Dede (ordre au *beg* de Bolu et aux cadis de Taraklıborlu et ..., remis à ʿAlī Dede le 2 ẕī 'l-ḳaʿde 971/12 juin 1564 ; 41 r°/213[62], publié *infra*).

Les chrétiens de Taraklıborlu ont soumis une pétition à la Porte et ont présenté des faux témoins pour accuser Ḫıżır fils de ʿAlī Dede d'avoir poussé à la conversion la fille de Stephanos pour l'épouser. Ils avaient ainsi obtenu l'annulation de la conversion et l'emprisonnement pour soixante jours de Ḫıżır. « Ceci constituant une oppression contraire à la Loi sacrée » [et vraisemblablement à la suite d'une requête du père du condamné, ʿAlī Dede, qui est porteur du document], un firman a alors ordonné le transfert de toutes les parties à Istanbul pour confrontation. Convoquée au tribunal avec ses accusateurs pour qu'il soit procédé au transfert, la fille a alors déposé qu'elle s'était convertie de son plein gré et accuse plusieurs chrétiens de déposition mensongère. Si c'est exact, ordre est donné de faire un rapport et d'envoyer enchaînés les calomniateurs à la Porte.

N° 11 — affaire des Feyyāż oġulları (ordre au *beg* et au cadi de Malatya, remis le 16 ẕī 'l-ḳaʿde 971/26 juin 1564 ; 44 v°/239).

61 Le registre ne porte pas de mention de remise, mais il est indiqué qu'il a été porté par écrit.

62 Les premières lignes d'un premier jet, barré, ont été enregistrées le 24 ṣevvāl/5 juin : 67 v°/366.

Cānpūlād Beg, *sancaḳbegi* de Azzaz et Kilis[63], a fait un rapport sur une communauté des Feyyāż oġulları, *reʿāyā* venus du *sancaḳ* de Malatya qui prétendent être des timariotes et qui protègent les malfaiteurs (notamment du clan kurde des ʿİmarlu). Ordre est donc donné au *sancaḳbegi* de Malatya d'enquêter sur la situation de ces gens et si le rapport de Cānpūlād est fondé, de les emprisonner et de faire un rapport.

N° 12 — affaire de faux dans le *sancaḳ* de Semendire (ordre à Arslan Beg, *beg* de Semendire[64], date de remise non déchiffrée ; 52 r°/281 // ordre au même, remis le 6 şevvāl 971/18 mai 1564 ; 53 r°/285).

Le *beg* ayant signalé un *kātib* jouissant d'un *tīmār* qui a commis un faux et qui laisse ses serviteurs s'attribuer des *tīmār*, un premier ordre est donné de lui reprendre ses *berāt*, de l'incarcérer et de faire un rapport. Le second ordre (où abondent les passages rayés) fait suite à un autre rapport d'Arslan : à la mort du *ṣolaḳ* Muṣṭafā, son *tīmār* a été remis par un autre Muṣṭafā à son beau-frère Memī et à son serviteur ʿAbdī, grâce à un faux *ʿarż*, ce qui a lésé les fils du défunt, ʿAlī et Aḥmed. ʿAlī ayant porté plainte, on avait cherché à le calmer en achetant pour lui le *tīmār* d'un autre défunt, Ṭurḫān. Muṣṭafā a reconnu ces faits devant le cadi de Belgrade en inspection sur place. Dès la mort de celui-ci, des commerçants étrangers au corps s'étaient portés acquéreurs de son *berāt*. Arslan Beg demande l'ordre de faire examiner les *berāt* des étrangers au corps, d'enquêter sur les faussaires et d'envoyer ces faux documents à la Porte. Sinon il craint que ne se développe un trafic des *berāt*. Il a donc envoyé à la Porte « trois *berāt* du susdit Ṭurḫān, le faux *ʿarż* et la copie de l'enregistrement de l'achat par eux du *tīmār* ». Le sultan ordonne en conséquence d'incarcérer les coupables, de saisir les documents et de les lui transmettre. Il ordonne également un contrôle systématique des *berāt* des « étrangers » jouissant d'un *tīmār* dans le *sancaḳ*. Ceux qui ne sont

63 Il s'agit d'un prince ottomanisé, éponyme de la famille du même nom : cf. Mücteba İlgürel, « Canbolatoğulları », in : *TDVİA*, vol. 7, 44–5.

64 Sur ce personnage bien connu, cf. Yasemin Altaylı, « Budin Beylerbeyi Arslan Paşa (1565–1566) », in : *OTAM* 19 (2006), 33–51; Claudia Römer, « On some ḫâṣṣ Estates Illegally Claimed by Arslan Paşa, *beglerbegi* of Buda. 1565–1566 », in : Colin Heywood & Colin Imber (éds), *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*, Istanbul: İsis Press, 1994, 297–318.

pas *sipāhī* ou *sipāhīzāde*, ou qui font usage de faux, seront incarcérés et on enverra à la Porte les documents et une copie de la procédure, en attendant les ordres qui seront émis par la suite.

N° 13 — affaire de Resūl (ordre aux cadis de Sinope et Boyabad, enregistré le 9 şevvāl 971/21 mai 1564[65] ; 58 r°/310, publié *infra*).

Ḫayrüllāh, porteur de l'ordre, s'est rendu à la Porte pour défendre son frère Resūl incarcéré à Istanbul : selon lui l'*ʿāmil* Meḥmed l'a accusé par intérêt d'être un faussaire, obtenant en ce sens un *ʿarż* mensonger d'un cadi d'une autre localité. Le sultan ordonne donc une enquête pour savoir si Resūl est coupable, ou si le cadi s'est laissé corrompre pour rédiger un rapport mensonger.

N° 14 — affaire de Seyyid Emīr ʿAlī, faussaire de Merzifon (ordre au *beg* d'Amasya, enregistré le 9 şevvāl 971/21 mai 1564[66] ; 58 v°/313, publié *infra*).

Lors d'un passage à Merzifon, le *beg* d'Amasya a reçu les plaintes de gens la population contre Seyyidī Emīr ʿAlī, qu'ils accusaient de faire attribuer leurs revenus à d'autres en faisant usage de faux *ʿarż*. Emīr ʿAlī a aussitôt été arrêté et sa maison perquisitionnée. On y a trouvé un grand nombre de faux de sa main : *fetvā*, *ʿarż*, *berāt*, copies de *berāt*, notes portant le sceau du *bōstāncı aġa* et de l'*avcıbaşı*. Il a alors été incarcéré et les documents envoyés à la Porte. L'ordre est donné de l'envoyer enchaîné à la Porte.

N° 15 — affaire d'Aḥmed Beg, *sancaḳbegi* de Sirem (ordre à Arslan Beg, *sancaḳbegi* de Semendire[67], et au cadi de Belgrade, remis le 1er şevvāl 971/13 mai 1564 ; 58 v°/315).

Les *subaşı* et les hommes d'Aḥmed Beg, accusés d'opprimer les *reʿāyā*, protestent de leur innocence. Le sultan envoie donc au cadi de Belgrade

65 Le registre ne porte pas de mention de remise, mais il est indiqué qu'il a été porté par écrit.

66 Le registre ne porte pas de mention de remise, mais il est indiqué qu'il a été porté par écrit.

67 Cf. *supra* n. 64.

et à Arslan Beg une copie des rapports des cadis et ordonne qu'on en vérifie l'exactitude en reprenant l'enquête : ces plaintes sont-elles fondées, ou bien s'agit-il d'un rapport mensonger et Aḥmed Beg gérait-il son *sancaḳ* avec justice ?

Annexe II

Choix de documents[68]

8 r°/41 (n° 4)

yazıldı

ḳullar ketḫüdāsı Meḥmede vėrildi fī 28 ẕā sene 970

Şehrizōl beglerbegisine ḥüküm ki ʿatebe-i ʿulyāma baʿż-i yarar yigitler gelüb dirlik recā ėtdüklerinde serḥadd ḫidmetinde bulınmaları içün Şerhrizōlda /2/ vāḳıʿ olan ḳul gedüklerinden düşenden tevcīh olmaġa emr-i şerīfüm vėrildükde ~~gidüb~~ gitmeyüb ve baʿż-i ḳılıca yaramayan kimesneler daḫi yerlerine /3/ yarar yigitler göstermek-le ḳul gedügine ḥükm-i şerīfüm alduḳları istimāʿ olınduġı ecilden buyurdum ki () varıcaḳ /4/ südde-i saʿādetümden emr-i şerīfüm-le varub ḳul gedügine ṭālib olanlardan şunlar ki ḳılıca yarar olub żarb ü ḥarbe bi-'l-cümle serḥadd ḫidmetine /5/ ḳādır ola anuñ gibilere ellerinde olan emr-i şerīf mūcibince düşenden gedük tevcīh ėdesin ḫidmete ḳādır olmayanlara gedük /6/ vėrmeyesin şöyle bilesin

68 Notre source étant inédite et souvent indéchiffrable sous sa forme manuscrite originale, il eût été souhaitable d'éditer tous les documents sur lesquels est fondé cet article. Conscients cependant que cela aurait dépassé les limites que les éditeurs de ce volume pourraient consentir, nous en avons sélectionné quelques-uns qui nous ont paru particulièrement intéressants ou représentatifs, tout en n'en gardant qu'un par affaire.

A été écrit.

Remis à Meḥmed, *ḳullar ketḫüdāsı* le 28 ẕī 'l-ḳaʿde 970/9 juillet 1563.

Ordre au *beglerbegi* de Şehrizol.

On a entendu qu'alors que quelques jeunes braves s'étaient présentés à mon seuil sublime pour solliciter une place (*dirlik*) et qu'un mien ordre sacré avait été émis enjoignant de leur attribuer un *dirlik* de *ḳul* dans le Şehrizōl parmi ceux qui sont en déshérence pour servir sur la frontière, ils ne s'étaient pas rendus sur place et que c'étaient des individus incapables de tenir une épée qui avaient obtenu, en montrant à leur place de jeunes braves aptes à l'emploi, un mien ordre auguste leur faisant attribuer un *dirlik* de *ḳul*.

En conséquence j'ordonne qu'à l'arrivée de [cet ordre], parmi les individus qui viendront solliciter un *gedik* de *ḳul* en produisant un mien ordre sacré, tu attribues conformément à l'ordre sacré qu'ils auront entre les mains un *gedik* en déshérence à ceux qui sauront tenir une épée et seront aptes à la bataille et au combat et au service sur la frontière ; à ceux qui ne seront pas aptes au service, tu ne donneras pas de *gedik*.

Sache-le.

17 v°/87 (n° 5)

Enregistré le mercredi 7 şaʿbān 971/21 mars 1564[69]

Yazıldı

Nīkbōlı ve Lōmça ḳāżīlarına ḥüküm ki ḥāliyyā Nīkbōlı ḳażāsından Şōstova ve Nikefōr begleri ve İslevā ve Lecānira ve Būlgānda nām ḳaryeler reʿāyāsı /2/ gelüb [dergāh-i] hümāyūnuma ruḳʿa ṣunub voyvodaları olan Aḥmed içün żabṭ ėtdügi ḥuṣūlāt ve rüsūmda bize küllī ẓülm ü teʿaddīsi var-dur dėyü /3/ şekvā eyledükleri ecilden ẕikr olınan ruḳʿalar ḫıfẓ olınub ʿayni ile ṣūretleri iḫrāc olınub irsāl olındı buyur[dum ki] ... /4/ dergāh-i muʿallām

69 La date d'enregistrement précède immédiatement la copie de cet ordre, qui ne porte pas d'indication de remise.

çavuşlarından Maḥmūd varıcaḳ her ḳaryeye bi-'ẕ-ẕāt varub reʿāyāsın cemʿ ėdüb ḫuṣemāyı berāber ėdüb voyvodalarından /5/ ṭaleb ėtdükleri ḥuḳūḳı bi-ḥasebi 'ṣ-ṣer[ʿ] ve-'l-ḳānūn teftīş ėdüb göresin fī 'l-vāḳıʿ ẕikr olınan ḳaryeler reʿāyāsından ṣerʿe ve ḳānūn /6/ u deftere muḫālif ne-mikdār nesnelerin almış ise ṣerʿ-le üzerine ṯābıt olan ḥuḳūḳı aṣḥābına alıvėrüb mezbūr voyvodaʾı ḥabs-le çavuş-i /7/ müşārün-ileyh alub[70] *südde-i saʿādetüme gönderüb ẓülm ü taʿaddīsine müteʿallıḳ ṣubūt ü ẓuhūr bulan mevāddı ʿalā 't-tafṣīl yazub bildüresin /8/ şöyle ki ẕikr olan ruḳʿalarda mesṭūr olan ḳażāyā içün bunda şikāyete gelen kefere şikāyetlerinde ṣādıḳ olmayub rencberlige gelen /9/ reʿāyādan olub ve bir kimesnenüñ taḥrīki-ile ḫilāf-i vāḳıʿ şikāyet ėdüb kiẕbi ve şirretleri ẓāhır ola ḳaç nefer ise ḥabs ėdüb isimleri-ile /10/ ʿarż ėdesin ammā bu bābda tezvīr ü telbīsden ve ṣuhūd-i zūrdan ve ḫilāf-i vāḳıʿ ḳāżiyye ʿarż olınmaḳdan ḥaẕer ėdüb /11/ ḥāl-i vāḳıʿdan ʿudūl ü inḥirāf göstermeyesin*

A été écrit

Ordre aux cadis de Nicopolis et Lōmça.

À présent, les *beg* de Şōstova et Nikefōr et les *reʿāyā* des *ḳarye* d'İslevā, Lecānira et Bīlgānda, [toutes localités] appartenant au *ḳażā* de Nicopolis, sont venus soumettre une pétition à notre seuil auguste, par laquelle ils se plaignaient de leur voyvode Aḥmed, l'accusant de les brimer et opprimer entièrement dans les produits et impôts qu'il prenait.

En conséquence, les pétitions en question ont été conservées [ici] et une copie conforme a été expédiée et [vous] a été envoyée.

J'ordonne qu'à l'arrivée de Maḥmūd, des *çavuş* de mon seuil sublime, vous allliez en personne dans chacune de ces *ḳarye* pour rassembler les *reʿāyā*, confronter les parties adverses et enquêter selon la *şerīʿa* et le *ḳānūn* sur les revendications opposées aux voyvodes, et que vous régliez ainsi cette affaire. Quelle que soit la quantité de biens réellement extorqués des *reʿāyā* des *ḳarye* en question en violation de la *şerīʿa*, du *ḳānūn* et du registre, vous la ferez restituer aux ayants droits juridiquement avérés, vous emprisonnerez le voyvode en question et l'enverrez à mon seuil de félicité sous la consuite du *çavuş* susdit. Enfin vous ferez connaître en détail et par écrit les biens dont il aura été établi

70 *müşārün-ileyh alub* : lecture douteuse.

et manifesté qu'ils ont fait l'objet de ces brimades et oppressions, en sorte que si des mécréants venant ici se plaindre pour les affaires mentionnées dans ces pétitions ne sont pas sincères dans leurs plaintes, mais sont des *reʿāyā* venus pour commercer et déposent une plainte mensongère sur l'instigation de quelqu'un, leur mensonge et leur vilenie soient patents. Vous ferez un rapport indiquant le nombre et le nom des personnes incarcérées. Mais vous vous garderez dans cette affaire de la falsification, des faux et des faux témoins, et vous-même de faire à son sujet un rapport contraire aux faits. Ne vous écartez pas ni ne déviez de la réalité des faits.

23 v°/118 (n° 6)

yazıldı

ketḫüdāsına vėrildi fī 14 şaʿbān sene 971

Bōsna begine ve Vişeġrād ḳāżīsına ḥüküm ki sen ki Bōsna sancaġı begi-sin mektūb gönderüb Bōsna sancaġında Vīşeġrād ḳalʿesi ketḫüdāsı olan Ḫüsrevüñ mutaṣarrıf olduġı /2/ tīmārınuñ berātında ...[71] *nām ḳarye maḥkūk olub südde-i saʿādetüme getürdükde kendü ėtmiş mi-dür yā ḫūd āḫara mı etdürmiş-dür <teftīş ėdesin> dėyü emr-i şerīfüm varduḳda /3/ mezbūr Ḫüsrevi meclis-i şerʿīye iḥżār ėdüb teftīş olınduḳda ḳalʿe-i mezbūre imāmı olan İbrāhīm berātımuñ baʿż-i yerini ḥekk ėdüb yazdı dėyü iʿtirāf /4/ etdükde imām-i mezbūr ġaybet ėdüb bulınması mümkin olmayub ve mezbūr Ḫüsrevüñ töhmet-i sābıḳaları daḫi ẓāhır olub sicill olınub ve refʿi lāzım olduġı /5/ ecilden ḥabs olınduġın iʿlām eylemegin buyurdum [ki] mezbūrı muḳayyed ve maḥbūs yarar ādemlerüñe ḳoşub dergāh-i muʿallāma gönderesin ki kürege ḳoşıla*

71 *Yāġōdina* ? *Zāġōr* est douteux.

A été écrit

A été remis à son *ketḫüdā* le 14 ṣaʿbān de l'an 971/28 mars 1564

Ordre au *beg* de Bosnie et au cadi de Viṣegrad.

Toi qui es le *sancaḳbegi* de Bosnie, tu as écrit une lettre contenant les informations suivantes.

Dans le *berāt* du *tīmār* dont jouit Ḫüsrev, lieutenant de la garnison du fort de Viṣegrad dans le *sancaḳ* de Bosnie, la *ḳarye* du nom de Yāġōdina [?] a été effacé : quand [le *berāt* ainsi falsifié] a été envoyé à mon seuil de félicité, mon ordre sacré a été émis de mener une enquête pour savoir si c'est lui-même qui avait procédé, ou s'il l'avait fait faire par un autre. À l'arrivée [de cet ordre], le susdit Ḫüsrev, convoqué au tribunal de la Loi et interrogé, a avoué qu'İbrāhīm, imam du fort en question, avait effacé certains passages de son *berāt* et procédé à des écritures. À ce moment, l'imam en question a disparu et est devenu introuvable, et comme il était apparu que le susdit Ḫüsrev avait commis des crimes précédemment, ce fut enregistré [par le cadi] et il est apparu nécessaire de le destituer. C'est pourquoi il a été incarcéré.

J'ordonne en conséquence que tu confies cet individu enchaîné et prisonnier à des hommes capables à toi et que tu l'envoies à mon seuil sublime pour qu'il soit mis à la rame.

34 v°/184 (n° 8)

yazıldı

ketḫüdāsınuñ ādemi ʿAlīye vėrildi fī 5 ramażān sene 971

Mizistre ḳāżīsına ḥüküm ki bundan aḳdem Mizistre dizdārlıġı içün Ḥasan nām kimesne Mōra begi ʿOṯmānşāh nāmına ibrāz ėtdügi ʿarż müşārün-ileyhüñ olmayub /2/ mülebbes idügin südde-i saʿādetümde olan ādemisi ḫaber vėrdükde ʿatebe-i ʿulyāmda olan ʿarżlaruñ mührine taṭbīḳ olınub ḫaṭṭında bir miḳdār muġāyeret /3/ olub iştibāh olmaġın ṣıḥḥat maʿlūm olmaġı-içün görilmesin emr ėdüb buyurdum ki varıcaḳ bu ḫuṣūṣı müşārün-ileyhe iʿlām eyleyesin şöyle ki meẕkūra /4/ ẕikr olınan dizdārlıḳ içün ʿarż vėrmiş olmaya meẕkūr Ḥasanı iḥżār ėdüb müşārün-ileyhüñ

mühriniٕ ḳazanı ve ʿarż yazanı her kim ise /5/ ḥüsn-i tedārük-le ele getürüb şerʿ-le tezvīr ü telbīsleri ṣābıt olur ise sicill ėdüb ṣūret-i sicillleri-ile muḳayyed ü maḥbūs süddeٕ-i saʿādetüme gönderesin /6/ ve gönderdügüñ ādemlere tenbīh eyleyesin ki yolda ġaybet ėtdürmekden ḥaẕer eyleyeler

A été écrit

Remis à ʿAlī, l'homme de son *ketḫüdā*, le 5 ramażān de l'an 971/17 avril 1564

Ordre au cadi de Mistra.

Précédemment, l'homme du *beg* de Morée ʿOṣmānşāh à mon seuil de félicité a donné l'information[72] que le rapport présenté comme étant d'ʿOṣmānşāh par un certain Ḥasan pour se faire attribuer le commandement de la forteresse de Mistra n'était pas du susdit ʿOṣmānşāh, mais un faux. On a aussitôt fait une comparaison avec le sceau des rapports [d'ʿOṣmānşāh] conservés à mon seuil sublime et la présence d'un certain nombre de différences dans le *ductus* a suscité le doute.

Aussi ai-je émis l'ordre que l'affaire soit traitée afin qu'on sache ce qu'il en est réellement et j'ordonne qu'à l'arrivée [de cet ordre] tu avertisses de cette affaire le susdit [ʿOṣmānşāh]. Ainsi, s'il n'a pas remis de rapport en faveur de l'attribution du commandement en question à ce Ḥasan, tu convoqueras celui-ci et prendras de bonnes mesures pour arrêter celui qui a gravé le [faux] sceau du susdit [ʿOṣmānşāh] et rédigé le [faux] rapport, qui qu'il soit : si le faux et l'imposture sont attestés en justice, tu procéderas à un enregistrement dont tu enverras la copie à mon seuil de félicité avec [les coupables] enchaînés et prisonniers, en avertissant les hommes que tu enverras de prendre garde de ne pas laisser [les prisonniers] s'évader en chemin.

72 On sait par un document précédent (33 r°/175) que cet homme a été envoyé par ʿOṣmānşāh précisément pour dénoncer la supercherie.

37 r°/200 (n° 9)

yazıldı

Muṣṭafā Ketḫüdāya vėrildi fī 8 ramażān el-mübārek sene 971

Şām beglerbegisine ḥüküm ki Şāmda düşenden yeñiçeri gedügi /2/ vėrilmek içün Pervīz nām kimesnenüñ īrād ėtdügi ḥükmüñ ṣıḥḥatı maʿlūm /3/ olmaġı-içün kendü kefīllenüb ibrāz ėtdügi ḥükmi mühürlü kīse ile süddе-i saʿādetüme /4/ irsāl eylemişsin gönderdügüñ ḥüküm tezvīr idügi ẓāhır olmaġın buyurdum ki /5/ ḥükm-i şerīfüm varduḳda mezbūrı iḥżār ėdüb ol ḥükmi kendüye iḫrāc /6/ ėdüb getüreni teklīf edüb bulduraşın nişān eden ve yazan anda /7/ bulınursa ele getürüb tezvīr ü telbīsleri ẓāhır olanları muḳayyed ü maḥbūs /8/ gönderesin eger bu cāniblerde olduġın ḫaber vėrürse kendüyi ḳayd ü bend /9/ ėdüb ʿatebe-i ʿulyāma gönderesin ve ḳoşub gönderdügüñ ādeme tenbīh /10/ eyleyesin ki yolda ve izde ġaybet ėtdürmekden iḥtiyāṭ üzre /11/ olalar şöyle bilesin

A été écrit

A été remis à Muṣṭafā Ketḫüdā le 8 du mois béni de ramażān de l'an 971/20 avril 1564

Ordre au *beglerbegi* de Syrie.

Afin de connaître la vérité sur l'ordre présenté par l'individu nommé Pervīz pour obtenir l'attribution d'un *gedik* de janissaire parmi ceux qui sont vacants en Syrie, lui-même a été remis à un garant et tu as envoyé à mon seuil de félicité l'ordre [douteux] dans une bourse scellée.

Comme il est apparu que l'ordre que tu avais envoyé était un faux, j'ai ordonné qu'à l'arrivée de mon ordre sacré, tu convoques cet individu et que tu lui fasses dénoncer et retrouver la personne qui a produit cet ordre et le lui a amené. Si celui qui a réalisé et tracé le signe [la *ṭuġra*] se trouve sur place, tu l'arrêteras et tu enverras à mon seul sublime enchaînés et prisonniers ceux dont il sera apparu qu'ils se sont rendus coupables de faux et imposture. S'il indique que [le faussaire] se trouve de notre côté [à la Porte], tu l'enverras lui-même dans les fers à mon

seuil sublime et tu avertiras les hommes à qui tu le confieras de prendre garde de ne pas le laisser s'évader en route et en chemin. Sache-le bien.

41 r°/213 (n° 10)

yazıldı

ʿarż getüren mezbūr ʿAlī Dedeye vėrildi fī 2 ẕī 'l-ḳaʿde sene 971

Bōlī Begine Ṭaraḳlı Borlı ~~ḳāżīsı~~ <ve .... ḳāżīlarına> ḥüküm ki <Ṭaraḳlu Bōrlı ḳāżīsı> mektūb gönderüb bundan aḳdem saña ve Bōlī begine ḥükm-i şerīfüm irsāl olınub Ṭaraḳlu Bōrlī ẕimmīleri cānibinden /2/ rikāb-i hümāyūnuma ruḳʿa ṣunılub ʿAlī Dede oġlı Ḫıżır nām kimesneye yine ḳaṣaba-i mezbūrdan Stefānōs nām ẕimmīnüñ ḳızın almaḳ içün kelime-i şehādet /3/ getürdi dėyü şuhūd-i zūr cemʿ ėdüb iki nefer şāhid-i zōr ile terk-i islāmına ḥükm olınmaġla altmış gün ḥabs ėdüb ḫilāf-i /4/ şerʿ-i şerīf taʿaddī olınmaġın mezbūre ḳızı ḫüṣemāları-ile dergāh-i muʿallāma gönderesin dėyü fermān olınmaġın ber mūcib-i fermān-i ʿālī mezbūre ḳızı /5/ ḫüṣemāları-ile dergāh-i muʿallāma irsāl ḳaṣdına meclis-i şerʿ-i şerīfe daʿvet olınub iḥżār olınduḳda ḳażā-i mezbūruñ ehālīsi /6/ ḥużūrında bi-'ṭ-ṭavʿ ve-'r-rıżā iḳrār-i ṣaḥīḥ ü şerʿī ėdüb el-ḥamdü li-llāh ben kendü rıżām-la ve ḥüsn-i iḫtiyārum-la müslümān oldum dīn-i /7/ bāṭilden rücūʿ ėdüb dīn-i islāma duḫūl eyledüm kimesneye <ḥüküm> ıṣmarlamadum ve kimesne ile daʿvā ü nizāʿum yoḳ-dur bi-ḥamdi-'llāh ki kendü ḥālümde /8/ ve ṣavmumda ve ṣalātumdayum Yazı (?) nām ḳaryeden Gūstān ve Gün Arslan ve Ṣaruca nām ẕimmīler şirret ve şaḳāvet ėdüb /9/ rikāb-i hümāyūna ḫilāf-i vāḳıʿ ruḳʿa ṣunmışlar benüm aḥvālümi ʿarż ėdever dėdügin iʿlām eylemişsin fī 'l-vāḳıʿ ḳażiyye iʿlām olınduġı /10/ gibi ise muḳteżā-yi şerʿ-i şerīf ile ʿāmil olub ḫilāf-i vāḳıʿ keẕb ėdüb şirret ü şaḳāvet ėdenlerüñ ḳażiyyelerin yanuñda ṣābıt olduġı üzre /11/ sicillāt ėdüb ṣūret-i sicilleri-ile maḥbūsen süddе-i saʿādetüme gönderesin şöyle bilesin

A été écrit.

A été remis à ʿAlī Dede, qui avait apporté le rapport [du cadi], le 2 ẕī ʾl-ḳaʿde de l'an 971/12 juin 1564

Ordre au *beg* de Bolu et aux cadis de Safranbolu [Taraklı Borlı] et de ….

Le cadi de Safranbolu a envoyé une lettre qui fournissait le rapport (*iʿlām*) suivant.

Précédemment, un mien ordre sacré vous avait été envoyé à toi et au *beg* de Bolu. Les *ẕimmī* de Safranbolu avaient soumis à mon étrier auguste une pétition et ils avaient produit deux faux témoins [pour accuser] le nommé Ḫıżır fils de ʿAlī Dede d'avoir, pour épouser la fille du *ẕimmī* nommé Stefanos, toujours de la même bourgade, rassemblé de faux témoins qui affirmaient que [celle-ci] avait prononcé la chahada. Ainsi une sentence avait annulé la conversion [de la fille] à l'islam, et de ce fait [Ḫıżır] avait été emprisonné pendant soixante jours. Ceci constituant une oppression contraire à la Loi sacrée, un firman avait été émis ordonnant le transfert à mon seuil sublime de la fille en question avec les parties adverses. En conséquence la fille en question et les parties adverses avaient été convoquées devant le tribunal de la Loi sacrée pour qu'il fût procédé à leur envoi auprès de mon seuil sublime en application du firman sacré. Or elle avait alors fait, en présence des gens du *ḳażā* en question, volontairement et de son propre consentement, la déclaration valide et légale suivante : « Grâce à Dieu, c'est de mon propre consentement et de façon parfaitement volontaire que je suis devenue musulmane. J'ai quitté la religion fausse et suis entrée dans celle de l'islam. Je n'ai demandé de sentence contre personne et ne fais un procès ni ne porte plainte contre personne. Grâce à Dieu je me tiens à ma place et accomplis mes jeûnes et mes prières. Ce sont les *ẕimmī* nommés Gūstān, Gün Arslan et Ṣaruca, de la *ḳarye* de Yazı, qui, montrant un esprit de rébellion et d'insoumission, ont soumis au seuil auguste une pétition mensongère. Fais connaître ma situation par un *ʿarż*. »

Si l'affaire est en vérité conforme à ce rapport, tu agiras selon ce qu'exige la Loi sacrée et feras un enregistrement selon ce qui aura été établi devant toi de l'affaire de ces individus qui soumettent des mensonges dans un esprit de rébellion et d'insoumission et tu les

enverras prisonniers à mon seuil de félicité avec une copie de cet enregistrement. Sache-le bien.

58 r°/310 (n° 13)

yazıldı

Boyābād ve Sīnōb ḳāżīlarına ḥüküm ki dārende Ḫayrüllāh nām kimesne gelüb bundan aḳdem Resūl nām ḳarındaşını Meḥmed nām ʿāmil teftīşine bāʿiṯ /2/ olduñ dėyü ġaraż ėdüb ṭopraġ ḳāżīsına mürācaʿat ėtmedin ehl-i tezvīr ü telbīs-dür dėyü ḥilāf-i vāḳıʿ āḫar ḳāżīya ʿarż ėtdürüb /3/ ḥāliyyen İstānbūl zindānında bī-günāh maḥbūs-dur dėyü bildürmegin buyurdum ki varıcaḳ mezbūruñ aḥvālin ve ġarażın muʿtemedün ʿaleyh kimesnelerden /4/ teftīş ü tefaḥḥuṣ ėdüb göresin şirret ü ṣaḳāveti ve tezvīr ü telbīsi şerʿ-le ṣābıt ~~olmaġun~~lub sicill olmaġ-la mı ḥabs olınmış-dur /5/ yoḫsa ḳāżī-i mezbūr ġaraż ėtmek-le ḥilāf-i vāḳıʿ ʿarż ėtmiş-dür mesfūruñ ḥaḳīḳat-i ḥāli yanuñda ne vech-le ẓāhır olursa yazub bildüresin

A été écrit

Ordre aux cadis de Boyabad et Sinope.

La personne nommée Ḫayrüllāh, le porteur [du présent document] est venu [à ma porte] et a fait savoir ce qui suit.

Précédemment, l'*ʿāmil* nommé Meḥmed a accusé à des fins intéressées son frère Resūl [le frère de Ḫayrüllāh] d'être l'objet d'une enquête et sans en référer au cadi local, il a fait faire par un autre cadi un rapport mensonger accusant [Resūl] d'être un faussaire et un falsificateur. À présent, [Resūl] se trouve incarcéré dans la prison d'Istanbul alors qu'il n'a rien à se reprocher.

En conséquence, j'ordonne qu'à l'arrivée [de cet ordre] tu traites l'affaire en faisant auprès de personnes dignes de confiance une enquête et investigation sur la situation et l'attitude intéressée de ce personnage. [Ce Resūl] a-t-il été incarcéré après qu'il a été prouvé en justice et enregistré qu'il était coupable d'actes mauvais et criminels, de faux et de falsification ? Ou bien le cadi en question a-t-il dans un esprit intéressé rédigé un rapport contraire aux faits ? Tu feras savoir par écrit ce qui est apparu devant ton [tribunal] de la réalité de la situation du susdit [Resūl].

58 v°/313 (n° 14)

yazıldı

ketḫüdāsı Ferhāda vėrildi

Kāżī-ʿasker Pervīz Efendi ʿarż ėdüb emr kendü ḫaṭṭı ile ʿarż üzerinde muḳayyed-dür

Amāsya begine ḥüküm ki mektūb gönderüb baʿż-i ḳażāyā görmek içün Merzīfōna varub ehālī-i şehirden baʿż-i kimesneler gelüb müzevver ʿarżları-ile cihetlerimüz alınub āḫara vėrilür dėyü /2/ taẕallüm ėdüb meẕanneñüz var mı-dur dėnildükde Merzīfōnda sākin olan Emīr ʿAlī nām kimesne muttaṣıl manṣıb āsitāne-i saʿādetüme varub baʿż-i kimesnelerüñ berātların /3/ getürür dėyü ḫaber vėrdükleri ecilden ʿalā 'l-ʿacele evine ādem gönderilüb kendü ḥabs ve evi içinde olan evrāḳı getürilüb berevāt ve aḥkāmuñ /4/ nihāyeti olmayub ẕikr olınan ev[r]āḳ içinde Amāsya müftīsinüñ bir fetvāsı olub ṣūret-i mesele (sic) de ve cevābında ve niṣānında ḥaṭṭı olub /5/ ve Amāsya ḳāżīsı ʿarżı ile bir berāt ṣūreti bulınub anda daḫi şirret olınub ve kendüye yevmī üç akçe-ile Amāsya ḳāżīsı ʿarżı ile bir berāt /6/ ṣūreti bulınub ve eṭrāfında olan erlere tīmārcılıḳ içün mektūblar bulınub Merzīfōn ḳāżīsı maḥżarında suʾāl olınduḳda bu cümle mekātib benüm esbābum /7/ içinden çıḳdı dėyü iḳrār ėdüb ol vilāyetde olan ... ... ėdüb kimesne~~ye~~ mānīʿ olmaya dėyü iki ʿaded memhūr teẕkere biri bōstāncı /8/ adına ve biri avcıbaşı adına olub ve şirret ü şaḳāvet-le meşhūr olduġın baʿż-i muʿtemedün ʿaleyh kimesneler ḫaber vėrdükleri sicill olınduḳdan ṣoñra mezbūr Seyyidī ʿAlī /9/ ḥabs olınub bulınan mekātib ve sicill ṣūretleri ʿaynī ile mühürlenüb irsāl olındı dėyü ʿarż eyledügüñ ecilden ḳayd ü bend-le südde-i saʿādetüme gönderilmesin /10/ emr ėdüb buyurdum ki () varıcaḳ mezbūrı ḳayd ü bend-le yarar ādemlere ḳoşub bāb-i saʿādet-meʾābuma irsāl eyleyesin ammā bile ḳoşub gönderdügüñ /11/ kimesnelere geregi gibi tenbīh ü teʾkīd eyleyesin ki yolda ġaflet ile ġaybet ėtdürmekden ḥaẕer eyleyeler şöyle bilesin

A été écrit

A été remis à son *ketḫüdā* Ferhād

À la suite d'une note soumise par le *ḳāżī-ʿasker* Pervīz Efendi, sentence a été enregistrée sur l'*ʿarż* de sa propre main

Ordre au *beg* d'Amasya.

Tu as écrit une lettre par laquelle tu soumettais le rapport suivant.

Comme [tu te] rendais à Merzifon pour visiter certains *ḳażā*, certaines personnes appartenant à la population de la ville se sont plaintes de ce qu'en faisant usage de faux *ʿarż* on leur avait pris leurs revenus pour les donner à d'autres. À la question de savoir s'ils avaient des suspects, ils ont donné cette information : « l'individu nommé Emīr ʿAlī, qui réside à Merzifon, se rend sans cesse au seuil de félicité en emportant les *berāt* d'un certain nombre de personnes. » C'est pourquoi des hommes ont été envoyés au plus vite à sa maison. Lui-même a été emprisonné et les papiers qui se trouvaient dans sa maison amenés : il y avait une quantité illimitée de *berāt* et d'ordres [impériaux]. Parmi les papiers en question, il y avait une *fetvā* du mufti d'Amasya : que ce soit dans la copie de la question, dans la réponse ou dans la signature, on retrouvait sa main. Il se trouvait également un *ʿarż* du cadi d'Amasya et une copie d'un *berāt*, qui portaient également la trace de son activité criminelle. Il se trouvait aussi un *berāt* avec *ʿarż* du cadi d'Amasya [qui lui accordait] un revenu quotidien de trois aspres. Il se trouvait aussi des lettres pour des *tīmār* destinés aux hommes de son entourage. Interrogé en présence du cadi de Merzifon, il a admis que toutes ces lettres lui appartenaient et faisaient partie de ses biens. Il y avait encore deux notes portant un cachet, l'une au nom du *bōstāncı aġa*, l'autre au nom de l'*avcıbaşı* qui demandaient que nul ne s'oppose .... Enfin un certain nombre de personnes dignes de confiance informèrent qu'il était connu comme un homme de nature mauvaise et criminelle. Après que tout ceci a été enregistré, le susdit Seyyidī ʿAlī a été emprisonné et les lettres et copies d'enregistrements de cadis trouvées [chez lui] ont été scellées et envoyées telles quelles.

En conséquence de ton rapport, l'ordre a été émis qu'il soit envoyé dans les fers à mon seuil de félicité et j'ordonne qu'à l'arrivée [de

cet ordre] tu le confies enchaîné à des hommes de confiance et l'envoies à ma porte refuge de la félicité. Mais tu avertiras fermement les hommes à qui tu le confies pour le transfert de prendre garde de ne pas le laisser par négligence s'évader en route. Sache-le bien.

Bibliographie

Sources primaires

Mühimme Defteri n° 36.

Selānikī Muṣṭafā Efendī. *Tarih-i Selânikî*. Mehmet İpşirli (éd.). (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları ; 3371). Istanbul : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1989.

Yoḳlama Defteri. Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Berlin. Ms.or.fol. 432.

Sources secondaires

Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. 9 vols. Istanbul : Cihân Matbaası/FEY Vakfı, 1991–1996.

Altaylı, Yasemin. « Budin Beylerbeyi Arslan Paşa (1565–1566) ». In : *OTAM* 19 (2006). 33–51.

Aymes, Marc. « Changeur d'empire ». In : Nathalie Clayer & Erdal Kaynar (éds). *Penser, agir et vivre dans l'Empire ottoman et en Turquie : Études réunies pour François Georgeon*. (Collection Turcica ; 19). Paris-Louvain et al.: Peeters, 2013. 261–82.

——. « Prêts-noms : Politique du métonyme ». In : *Revue d'Histoire Contemporaine* 60,2 (2013). 38–57.

Ergene, Boğaç. *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire : Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*. (Studies in Islamic Law and Society ; 17). Leiden & Boston : E.J. Brill, 2003.

Erin, Neşe. « Osmanlı İmparatorluğunda Kalebendlik Cezası ve Suçların Sınıflanması Üzerine bir Deneme ». In : *OA* 4 (1984). 79–88.

Faroqhi, Suraiya. « Counterfeiting in Ankara ». In : Ead. *Coping with the State : Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550–1720*. (Analecta Isisiana ; 17). Istanbul: İsis, 1995. 133–43. (1e éd. in *The Turkish Studies Association Bulletin* 15.2 (1991). 281–92).

——. « The Life and Death of Outlaws in Çorum ». In : Ead. *Coping with the State : Political Conflict and Crime in the Ottoman Empire, 1550–1720*. (Analecta Isisiana ; 17). Istanbul: İsis, 1995. 145–61 (1e éd. in : Ingeborg Baldauf et al. (éds). *Armağan : Festschrift für Andreas Tietze*. Prague : enigma corp., 1994. 59–77).

Fekete, Lajos & Gyula Káldy-Nagy. *Rechnungsbücher türkischer Finanzstellen in Buda (Ofen) 1550–1580 : Türkischer Text*. Budapest : Akadémiai Kiadó, 1962.

Fodor, Pál. « How to Forge Documents ? (A Case for Corruption Within the Ottoman Bureaucracy around 1590) ». In : *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae* 48.3 (1985). 383–9.

Giry, Arthur. *Manuel de diplomatique*. Paris : Hachette, 1894.

Gökbilgin, Mehmet Tayyıb. « Kara Üveys Paşa'nın Budin Beylerbeyliği ». In : *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 2 (1952). 17–34.

Gradeva, Rossitsa. « Apostasy in Rumeli in the Middle of the Sixteenth Century ». In: Ead. *Rumeli Under the Ottomans, 15th–18th Centuries : Institutions and Communities*. (Analecta Isisiana ; 76). Istanbul: İsis Press, 2004. 287–337.

Guyotjeannin, Olivier ; Jacques Pycke & Benoît-Michel Tock. *Diplomatique médiévale*. s.l. : [Turnhout], 1993.

Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford : Clarendon Press, 1973.

İlgürel, Mücteba. « Canbolatoğulları ». In : *TDVİA*. Vol. 7. 44–5.

İpşirli, Mehmed. « XVI Asrın İkinci Yarısında Kürek Cezası ile İlgili Hükümler ». In : *Tarih Enstitüsü Dergisi* 12 (1981–82). 204–48.

Krstić, Tijana. *Contested Conversions to Islam : Narratives of Religious Change in the Early Modern Ottoman Empire*. Stanford : Stanford University Press, 2011.

Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. Istanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1994.

Matuz, Josef. *Das Kanzleiwesen Sultan Süleymāns des Prächtigen*. (Freiburger Islamstudien ; 5). Wiesbaden : Steiner, 1974.

Meninski, Franciszek. *Thesaurus linguarum orientalium turcicae, arabicae, persicae*. 3 vols. Vienne : autoédition, 1680.

Mumcu, Ahmet. *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı (Deneme)*. Ankara : Birey ve Toplum Yayınları, [2]1985.

Rocchi, Luciano. *Ricerche sulla lingua osmanlı del XVI secolo : Il corpus lessicale turco del manoscritto fiorentino di Filippo Argenti (1533)*. (Near and Middle East Monographs ; 5). Wiesbaden : Harrassowitz, 2007.

Römer, Claudia. *Osmanische Festungsbesatzungen in Ungarn zur Zeit Murāds III., dargestellt an Hand von Petitionen zur Stellenvergabe*. (Schriften der Balkan-Kommission, Philologische Abteilung ; 35). Vienne : Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1995.

——. « On Some ḫâṣṣ Estates Illegally Claimed by Arslan Paşa, *beglerbegi* of Buda. 1565–1566 ». In : Colin Heywood & Colin Imber (éds). *Studies in Ottoman History in Honour of Professor V. L. Ménage*. Istanbul: İsis Press, 1994. 297–318.

——. « Widerrechtlicher Soldbezug in einer ungarischen Festung im Jahr 979 (1571–72) ». In : Ingeborg Baldauf et al. (éds). *Armağan : Festschrift für Andreas Tietze*. Prague : enigma corp., 1994. 169–76.

Römer, Claudia ; Nicolas Vatin & Gilles Veinstein. « Un *Mühimme defteri* de 1563–1564 : le manuscrit Mxt 270 de la Bibliothèque Nationale de Vienne: Étude préliminaire accompagnée d'un dossier de six documents concernant les relations entre Soliman le Magnifique et Ferdinand de Habsbourg ». In : *Archivum Ottomanicum* 28 (2011). 5–48.

Sariyannis, Marinos. « Aspects of 'Neo-martyrdom': Religious Contacts, 'Blasphemy', and 'Calumny' in 17th Century Istanbul ». In : *Archivum Ottomanicum* 23 (2005/2006). 249–62.

Schwarz, Klaus. *Osmanische Sultansurkunden Untersuchungen zur Einstellung und Besoldung osmanischer Militärs in der Zeit Murāds III., aus dem Nachlaß herausgegeben von C. Römer*. (Freiburger Islamstudien ; 17). Stuttgart : Steiner, 1997.

Tietze, Andreas. « Muṣṭafā 'Ālī of Gallipoli's Prose Style ». In : *Archivum Ottomanicum* 5 (1973). 297–319.

Uluçay, Çağatay. « Sürgünler : Yeni ve Yakın Çağlarda Manisa'ya ve Manisa'dan Sürülenler ». In : *Belleten* 15/60 (1951). 507–92.

Vatin, Nicolas. « La relégation dans l'Empire ottoman (troisième quart du XVIe siècle) ». In : Claudia Moatti, Wolfgang Kaiser & Christophe Pébarthe (éds). *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne : Procédures de contrôle et d'identification*. Bordeaux et al. : Ausonius et al., 2009. 581–618.

——. « La correspondance comme expression de la volonté du sultan ottoman ». In : Bruno Dumézil & Laurent Vissière (éds). *Authentiques et autographes*. Vol. 2 : *épistolaire politique*. Paris : PUPS, à paraître.

Appendice

Fig. 1

fol. 8 r° / 41

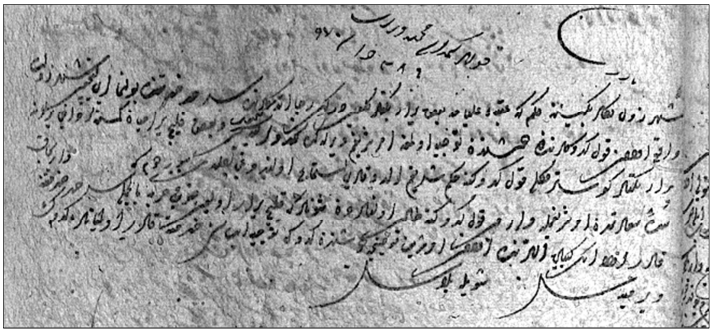


Fig. 2

fol. 17 v° / 87

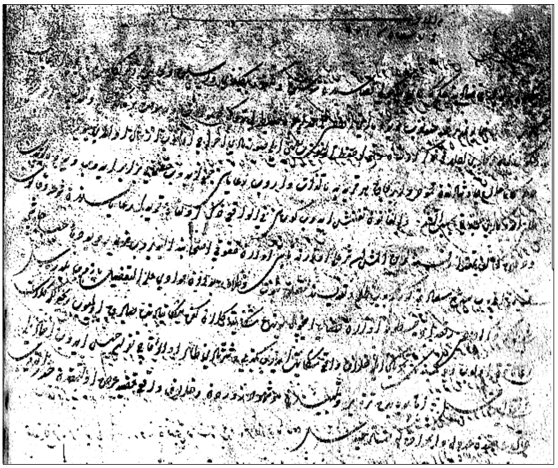


Fig. 3

fol. 23 v° / 118

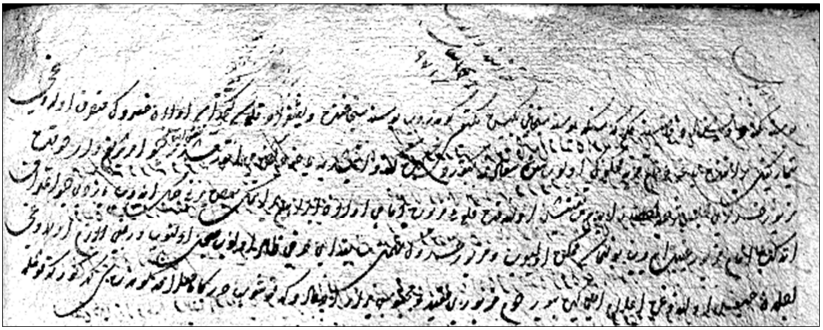


Fig. 4

fol. 34 v°/ 184

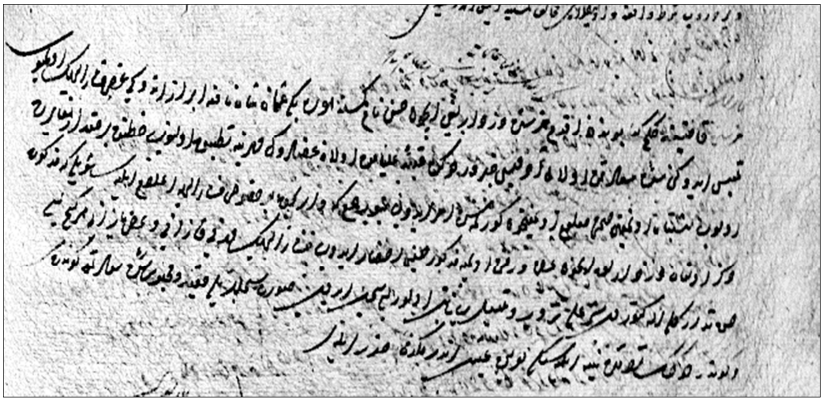


Fig. 5

fol. 37 r° / 200

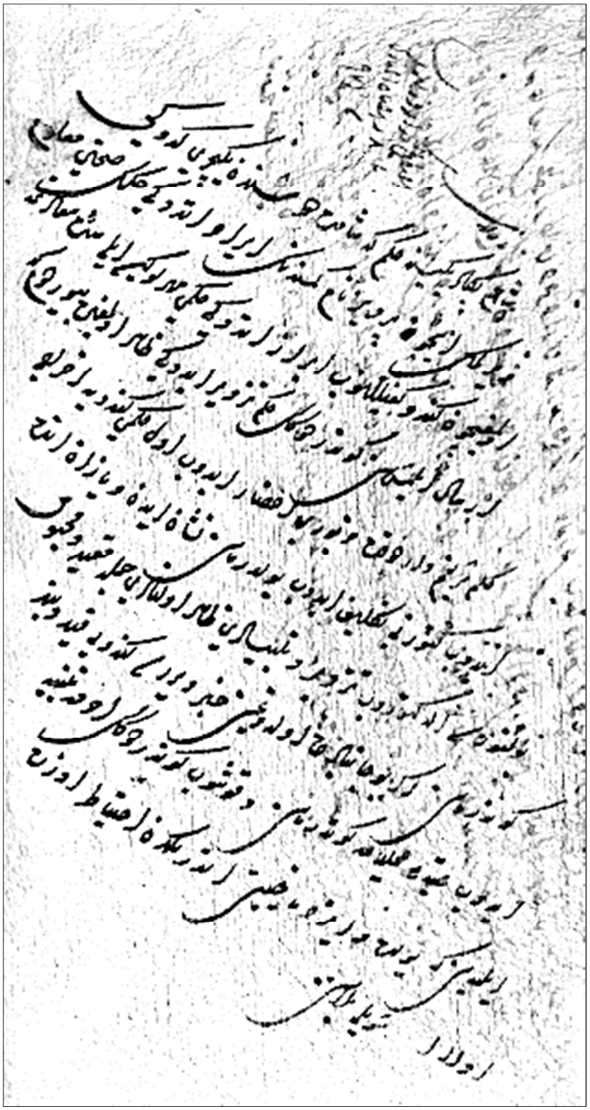


Fig. 6

fol. 41 r° / 213

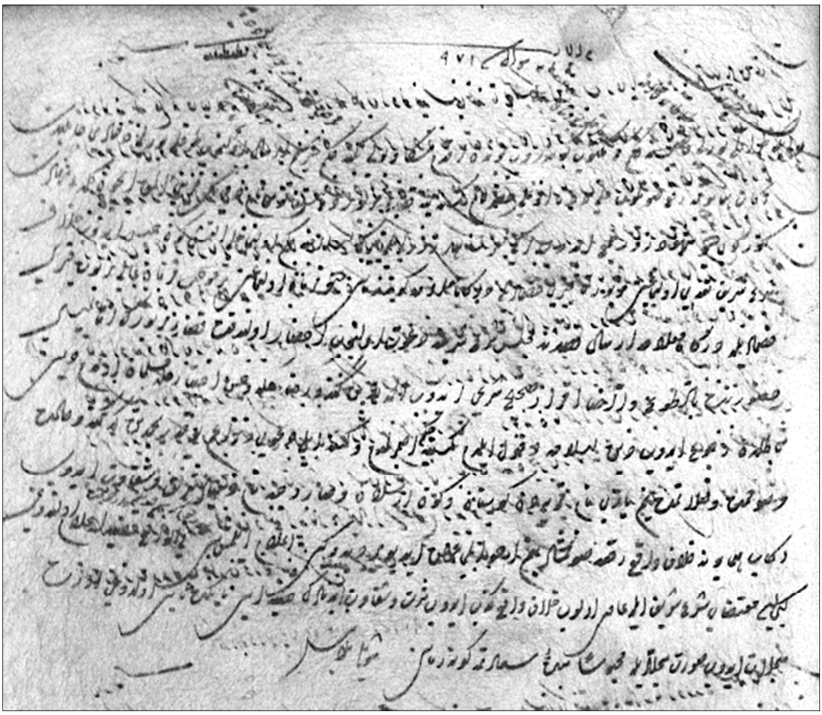


Fig. 7

fol. 58 r° / 310

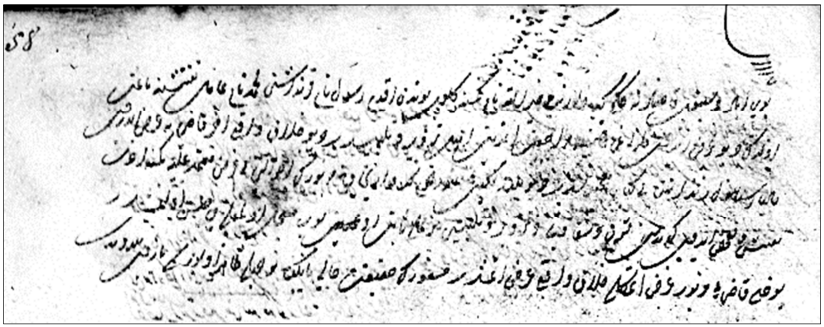


Fig. 8

fol. 58 v° / 313



Die Zivilisierung des Vaterlandes: Der Beamte Receb aus Rhodos kommentiert die Zustände in der tripolitanischen Provinz.

Henning Sievert

War das späte Osmanische Reich ein Kolonialreich? Diese Frage haben vor allem Ussama Makdisi und Selim Deringil aufgeworfen, indem sie für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts einen osmanischen Orientalismus bzw. einen ‚geborgten Kolonialismus' als Teil der osmanischen Moderne postulierten.[1] Zum einen hätten die Angehörigen der Istanbu-

1 Usama Makdisi, „Rethinking Ottoman Imperialism: Modernity, Violence and the Cultural Logic of Ottoman Reform", in: Jens Hanssen et al. (eds.), *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*. (BTS; 88), Würzburg & Beirut: Ergon, 2002, 29–48, und Selim Deringil, „'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate", in: *Comparative Studies in Society and History* 45.2 (2003), 311–42. Marc Aymes kritisiert, dass die Erklärung imperialer Praktiken als bloße Aneignung des westlichen Kolonialismus auf Homi Bhabha'sche Mimikry hinausläuft (cf. Marc Aymes, „Many a Standard a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies", in: *Contributions to the History of Concepts* 8.1 (2013), 26–43, 33–5).

ler Elite eine koloniale Differenz zu den rückständigen, zu zivilisierenden und daher der Metropole unterworfenen Einwohnern entlegener Provinzen hergestellt.[2] Zum anderen sei es ein Ziel der Regierung gewesen, anstelle des traditionellen Aushandelns mit lokalen Akteuren ihre modernistischen Vorstellungen auch gegen Widerstand der Einheimischen durchzusetzen.[3]

Die Debatte über den Charakter der spätosmanischen Herrschaft vor allem in den arabischen Provinzen hat inzwischen weitere Thesen und Lösungsvorschläge hervorgebracht.[4] Im Folgenden soll eine bisher wenig beachtete Quelle vorgestellt und gefragt werden, inwiefern ein osmanischer Beamter mittleren Ranges eine koloniale Differenz zu den Tripolitaniern wahrnahm oder herstellte.

Receb aus Rhodos und sein Werk

Die landeskundliche Schrift von Rodoslu Ebū 'l-Muẓaffer Receb, *Ṭarābulus-i ġarb aḥvāli: Yeñi Dünyā* („Die Lage Tripolitaniens: Die neue Welt"), erschien 1327/1911 bei der angesehenen Druckerei von Aḥmed İḥsān in Istanbul.[5] Receb war ein von der Insel Rhodos stammender osmani-

2 Cf. Frederick Cooper, *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*, Berkeley et al.: University of California Press, 2005, 23f. & 26–32. Daraus folgt der ideologische Widerspruch zum Anspruch kolonialer Herrschaft, die Unterworfenen in die Zivilisation zu inkludieren, was die koloniale Differenz aufheben würde. Die osmanische Lösung dieses Dilemmas umschreibt Thomas Kühn für den Jemen als Hybridform eines „colonial Ottomanism", die selektiv herrschaftssichernde koloniale Elemente ein- und herrschaftsgefährdende Elemente ausschloss (Thomas Kühn, *Empire, Islam, and Politics of Difference: Ottoman Rule in Yemen, 1849–1919*, (The Ottoman Empire and its Heritage; 48), Leiden: E.J. Brill, 2011, 13).

3 So schreibt Deringil über ein vermutlich von ʿAbdülḥamīd II. persönlich verfasstes Memorandum zur Landesentwicklung Tripolitaniens: „The most striking aspect of the document is the clear inclination to a colonial policy where it was no longer sufficient to leave the Bedouin to their own devices" (Deringil, „State of Nomadism", 322).

4 Cf. z.B. Kühn, *Empire* und Aymes, „Standard".

5 Özege 21171. Zu Aḥmed İḥsān und seiner Unternehmung cf. Ziyad Ebüzziya, „Ahmed İhsan Tokgöz", in: *TDVİA*, vol. 2, 94–5. Die 1890–1942 existierende Druckerei war vor allem für die Produktion der Zeitschrift *Ṣervet-i Fünūn* bekannt, publizierte aber auch etliche Reiseberichte (Raoul Motika & Christoph Herzog, „Orientalism alla

scher Beamter, der um die Jahrhundertwende mit Unterstützung des Amtsarztes von Tripolis[6] zum Oberkonzipisten des Korrespondenz-Bureaus (*taḥrīrāt ḳalemi sermüsevvidi*) in der Verwaltung der Provinz Ḫums südöstlich von Tripolis ernannt wurde.[7] Wir haben es offenbar mit einem Angehörigen lediglich der mittleren Verwaltungsebene zu tun, was Recebs Perspektive von derjenigen der meisten anderen Autoren unterscheidet.[8]

Der Untertitel *Yeñi Dünyā* charakterisiert Tripolitanien als eine neue Welt.[9] Dieser aus westlichen Quellen lehnübersetzte Ausdruck bezeichnete den amerikanischen Doppelkontinent, was hier natürlich nicht der Fall ist, jedoch zieht Receb einen Vergleich zu Amerika, um

---

Turca: Late 19th/Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'", in: *WI* 40.2 (2000), 139–95, 156 & 178).

6 Receb, 3. Bei diesem Amtsarzt handelt es sich um Meḥmed Reşīd Şāhīngiray (1873–1919), einen der Begründer des Komitees für Einheit und Fortschritt, der 1897 nach Tripolitanien verbannt und dann im ärztlichen Dienst des Generalgouvernements eingestellt wurde. Nach 1908 wirkte er in verschiedenen administrativen Funktionen und war 1915 als *vālī* von Diyarbakır in den Massenmord an der armenischen und assyrischen Zivilbevölkerung verwickelt (cf. Hans-Lukas Kieser, „From 'Patriotism' to Mass Murder: Dr. Mehmed Reşid (1873–1919)", in: Ronald Grigor Suny, Fatma Müge Göcek & Norman Naimark (eds.), *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the end of the Ottoman Empire*, New York: Oxford University Press, 2011, 126–49).

7 Zu seinen Aufgaben dürfte die Erstellung von Entwürfen (Sg. *müsevvede*) gehört haben. Zwar lässt die Komponente „Ober-" (*ser*) den Schluss zu, dass Receb über gewöhnlichen Konzipisten (Sg. *müsevvid*) gestanden haben könnte, angesichts der überschaubaren Größe der Provinzverwaltung von Ḫums mag sich dieser Vorzug aber auf den Rang beschränkt haben.

8 In das letzte Provinz-Verwaltungsjahrbuch wurde kein Beamter dieses Ranges aufgenommen (cf. *1312 sene-i hicrīyeye maḫṣūṣ sālnāme-i vilāyet-i Ṭarābulus-i ġarb*, On ikinci def'a, Tripolis: Maṭba'a-i vilāyet, 1312/1895–96, 140f.). Als Angehörige der eigentlichen Provinzverwaltung von al-Ḫums sind hier lediglich 25 Personen aufgeführt (dazu kommen noch der Gouverneur und zusammen 24 Angehörige der Stadtverwaltung, der beiden Gerichte und der Gendarmerie). Für den *taḥrīrāt ḳalemi* listet das Verwaltungsjahrbuch vier Mitarbeiter auf, von denen drei für arabische Korrespondenz zuständig waren. Nach 1312/1895–96 wurden keine Verwaltungsjahrbücher mehr für Tripolitanien gedruckt.

9 Die denkbare Deutung, dass der Untertitel sich auf eine Zeitung bezöge, in der Abschnitte des Buches veröffentlicht worden sein mögen, lässt sich nicht erhärten, weil Blätter dieses Namens erst später erschienen (Hasan Duman, *Başlangıcından Harf Devrimine Kadar Osmanlı-Türk Süreli Yayınlar ve Gazeteler Bibliografyası ve Toplu Kataloğu, 1828–1928*, Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2000, 930–1, Nr. 2391–2393). Erörterungen zu einigen Themen veröffentlichte Receb aber durchaus in Zeitungen (cf. Receb, 121).

herauszustreichen, dass das ungenutzte Potenzial des Landes durch die richtige Form der Inwertsetzung in der gleichen Weise entfaltet werden könnte, wie dies in Amerika geschehen sei.[10] Das Motiv der Entdeckung einer neuen Welt greift der Verfasser eingangs auf, indem er beschreibt, wie er in Miṣrāta erstmals afrikanischen Boden betrat, was ihm wie der Eintritt in eine andere Welt vorgekommen sei (*başḳa bir ʿāleme girmiş idim*). Im Vergleich mit dem dichten Baumbewuchs der heimatlichen Ägäis fielen ihm die nackten Stämme der Dattelpalmen (*berehne sāḳ*) und die beunruhigende Stille auf. Die fremde Umwelt habe ihn zunächst bedrückt, dann habe er sich jedoch eingewöhnt und schließlich sogar Gefallen an seinem neuen Wohnort gefunden, zumal die überschaubaren Amtspflichten als Konzipist ihm Zeit dafür ließen, seine Eindrücke festzuhalten.[11]

Receb war jedoch kein Reiseschriftsteller.[12] Weder berichtete er als Inspektor oder Sonderbeauftragter in offizieller Funktion, wie dies bei Verfassern unveröffentlichter Memoranden[13] oder bei Ṣādiq al-Muʾayyad[14] der Fall war, noch verfolgte er konkrete politische Absichten, wie es etwa ʿAbdülḳādir Cāmī, Parlamentsabgeordneter des Fezzān, mit seinem 1908–09 erschienenen memorandenhaften Reisebericht

10 Receb, 81. Amerika, d.h. die USA, standen osmanischen Autoren der Zeit als Vorbild für Einheit und Fortschritt vor Augen. Ziya Gökalp schrieb 1909, das Osmanische Reich könne zu einem freien und fortschrittlichen Amerika des Ostens werden, dessen verschiedene Nationalitäten dergestalt verschmölzen, dass die Einwohner sich zuerst als Osmanen und dann erst als Türken, Araber oder Griechen bezeichneten (zit. in Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal: McGill University Press, 1964, 332).

11 Receb, 3.

12 Sein Werk scheint auch nicht zur geographischen Literatur gezählt zu werden, da es keine Aufnahme in die von İhsanoğlu herausgegebene umfassende Biobibliographie der osmanischen Geografieliteratur fand.

13 Mehrere landeskundliche Memoranden wurden für ʿAbdülḥamīd II. verfasst und liegen heute in der Handschriftensammlung der Universität Istanbul (*İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazmaları* No. 5002, 6621, 8897). Daneben existieren etliche verwaltungsinterne Memoranden überwiegend im ebenfalls der hamidischen ‚Parallelregierung' zuzuordnenden Archiv des Yıldız-Palastes.

14 Der Offizier und Diplomat Ṣādiq Paşa al-Muʾayyad al-ʿAẓm reiste im Auftrag des Sultans in den 1890er-Jahren zweimal zu Verhandlungen mit al-Mahdī, dem Führer der Sanūsīya, nach Kufra und veröffentlichte 1314/1898 eine Reisebeschreibung für das breite Publikum unter dem Titel *Afriḳa Ṣaḥrā-yi Kebīri'nde Seyāḥat*.

über Tripolitanien tat.[15] Ein weiterer Abgeordneter, nämlich der aus Tripolis stammende Maḥmūd Nācī, legte 1912 ein gemeinsam mit seinem Bruder Meḥmed Nūrī verfasstes landeskundliches Werk unter dem naheliegenden Titel *Ṭarābulus-i ġarb* vor.[16] Es hat keinen Reiseberichtscharakter, sondern stellt Geographie, Geschichte und Verwaltung Tripolitaniens einschließlich etlicher Karten, Zahlen und Tabellen dar. Ungeachtet der sachlichen Darstellungsform machten die Brüder keinen Hehl aus ihrer Kritik, die einige Gemeinsamkeiten mit Recebs *Ṭarābulus-i ġarb aḥvāli* aufweist und wie bei Cāmī politisch motiviert war.

Ebū 'l-Muẓaffer Receb scheint durchaus literarische Ambitionen gehabt zu haben[17] und spart nicht mit ätzender Kritik an untragbaren Zuständen, die er während seiner Zeit als Beamter in der Provinzstadt al-Ḫums[18] erlebte. Seine eigene Rolle in der Verwaltung der gleichnamigen Provinz thematisiert Receb allenfalls indirekt und greift auch keine Einzelpersonen namentlich an,[19] jedoch deuten die angesproche-

15 ʿAbdülḳādir Cāmī Bey (Baykurt, 1878–1949) versah verschiedene Ämter in Tripolitanien und als amtierender *ḳāʾim-maḳām* von Ġāt im Westen des Fezzan, bevor er 1908 in das Abgeordnetenhaus (*Meclis-i Mebʿūṣān*) gewählt wurde und kurz darauf *Ṭarābulus-i ġarbdan ṣaḥrā-yi kebīre doġru: Ṣaḥrā teşkīlātı ve aḳvāmı ḥaḳḳında tedḳīḳāt* veröffentlichte. Cf. Herzog/Motika, „Orientalism alla Turca", 164–9; Anja Pistor-Hatam, „Reisebeschreibungen aus einer vergessenen Provinz: ʿAbdülqādir Ğāmī Bey und die Frauen des Fezzān", in: *WZKM* 89 (1999), 163–86, 168–70 und Ekmeleddin İhsanoğlu (ed.), *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*, vol. 2, Istanbul: IRCICA, 2000, 582f. Herzog und Motika weisen besonders auf den memorandenhaften Charakter des Buches hin.

16 Maḥmūd Nācī (Balkış, 1873–1959), 1908 ebenfalls für Tripolis in das Abgeordnetenhaus gewählt, verfasste das *Ṭarābulus-i ġarb* betitelte Werk gemeinsam mit seinem älteren Bruder Meḥmed Nūrī Bey (st. 1920). Wie Nācī im Vorwort erklärt, konnte die Druckfassung infolge des Italienisch-Türkischen Krieges erst 1912 erstellt werden und das Buch schließlich 1914 erscheinen (Maḥmūd Nācī (Balkış) & Meḥmed Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, Beşiktaş: Tercümān-i Ḥaḳīḳat, 1330/1912, 1; cf. İhsanoğlu (ed.), *Coğrafya*, vol. 2, 585f.). Vor der Drucklegung fügte Nācī eine Abhandlung über die Hinterlandfrage hinzu (*hinterland ve ḥudūd mesāʾili*), d. h. über osmanische Interessen und Einflussmöglichkeiten in Zentralafrika.

17 Neben Zeitungsartikeln soll er ein Drama mit dem Titel *Ḳara Yüzler* veröffentlicht haben, das ebenfalls 1327/1911 von der *Apollon Maṭbaʿası* auf Rhodos veröffentlicht wurde (Özege 10173).

18 Gelegen an der Mittelmeerküste zwischen Tripolis und Miṣrāta.

19 Im Unterschied dazu konzentrieren sich die von seinem Förderer Meḥmed Reşīd Ṣāhingirāy bereits 1904 verfassten, allerdings nicht zur Veröffentlichung bestimmten „Betrachtungen über die derzeitige Lage Tripolitaniens" (*Ṭarābulus-i ġarbıñ ḥāl-i ḥāżırı ḥaḳḳında muṭālaʿāt*) darauf, das Führungspersonal des Generalgouvernements mög-

nen Fragen und Perspektiven vielfach auf Recebs administratives Insiderwissen hin. Der Verfasser beschreibt sich selbst als jungen Mann, der seinem Vaterlande dienen will (*vaṭanına ḫidmet etmek isteyen bir genc*). Eigentlich hätte er nicht geplant, seine Aufzeichnungen in Buchform zu veröffentlichen, aber sich nach reiflicher Überlegung dazu entschlossen, als sein Wunsch wuchs, der Nation zu dienen.[20] Ein wichtiges Motiv für die Abfassung des Buches sei also gewesen, Nation (*millet*) und Vaterland (*vaṭan*) zu dienen, denn: „Fürwahr – welch große und süße Beschäftigung ist es, die aktuellen Bedürfnisse von Staat und Nation zu verstehen und den Patrioten vorzulegen!“[21]

Eine weitere oft vorkommende Vokabel ist dementsprechend der patriotische Eifer und Einsatz für das Wohl der Nation (*ḥamīyet*). Den Dienst am Vaterland betrachtet Receb als natürliche Notwendigkeit und als Verpflichtung gegenüber den Vorfahren: „Wohl oder übel verlangt der Einsatz für das Vaterland dem Menschen ab, sich mit aller Kraft für Staat und Nation einzusetzen. Ist es denn zuviel verlangt, die vom Blut unserer tapferen Ahnen getränkte Erde mit unserem Schweiß zu benetzen?“[22] Seinen persönlichen Einsatz überhöht Receb zur aufopferungsvollen Hingabe für das Vaterland, zu der er allerdings aufgrund der schwierigen Bedingungen nur dank seiner jugendlichen Kräfte in der Lage gewesen sei:

> „Nur durch die aufgrund meiner Jugend gute körperliche Konstitution konnte ich nämlich hierher kommen, meine Kinder und meine Familie an einem fünfzehn Tagesreisen entfernten Ort zurücklassen und die vielfachen Belastungen des harten Lebens im Elend ertragen. Aus meiner

lichst negativ darzustellen und weisen auch sonst keine inhaltlichen Überschneidungen mit Recebs Buch auf. Den in Privathand befindlichen Text von Şāhīngirays Memorandum veröffentlichte Nejdet Bilgi, „Trablusgarb'a Dâir bir Lâyiha“, in: *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 11 (1999), 81–112.

20 Receb, 4: *„Lākin ḫidmet-i millīye hevesiniñ gitdikce teşeddüdi fikrimi tamāmen değişdirdi“*. Die stellenweise irritierende Interpunktion des Druckes wird im transkribierten Wortlaut ausgelassen.

21 Ibid.: *„Fī 'l-vāḳi' mülk-ü milletiñ iḥtiyācāt-i ḥāżırasını añlayub anẓār-i ḥamīyete vaż' etmek ne büyük ne ṭatlı bir meşġūlīyetdir“*

22 Ibid., 5: *„İnsān için mülk ve milletiñ uġrında düşe ḳalḳa çalışmaḳ [...] muḳtażā-yi ḥamīyetdir ecdād-i besālet-bünyādımızıñ ḳanlarıyla ışlanan ṭoprāḳlara terlerimizi dökersek çoḳ mıdır“*.

> Sicht ist es der reine Gottesdienst, für Nation und Vaterland in Armut zu leben, denn das Leben eines Osmanen besteht aus den Worten Vaterland und Nation."[23]

Religiöse Anspielungen finden sich in Recebs Buch recht selten, und auch hier dient dieser Bezug lediglich der Überhöhung des aufopferungsvollen Dienstes am Vaterland, für den man selbst geringe und unregelmäßig erfolgende Bezahlung und damit „Armut" in Kauf nimmt.[24] Seinen Dienst als Beamter trat der jugendliche Receb derart von patriotischem Eifer beseelt an, dass ihn nicht einmal der ernüchternde Alltag in den Mühlen der Verwaltung entmutigen konnte:

> „Obwohl ich in der Tat in der Hoffnung kam, eine [der Verwirklichung] meiner von Jugend an gehegten nationalen Hoffnungen förderliche Umgebung vorzufinden und auch wenn mir nach fünf oder sechs Monaten ob all der Papierarbeit das Herz schwer wurde, konnte doch keine Widrigkeit meinen Eifer und meine Begeisterung zunichtemachen."[25]

Wie ausgeprägt Recebs in der Rückschau übergroße Begeisterung am Anfang tatsächlich war, oder ob er möglicherweise wie so viele andere als unzuverlässig betrachtete Beamte nach Tripolitanien strafversetzt wurde, lässt sich nicht feststellen. Seine Schrift lässt jedenfalls keinen Zweifel daran, dass er nach Wiedereinsetzung der Verfassung 1908 erst recht den inneren Drang verspürte, am Aufbau eines „zivilisierten" Nationalstaates nach westeuropäischem Vorbild mitzuwirken, obwohl die Verwirklichung dieser Hoffnungen durch Widrigkeiten aller Art und insbesondere durch Bösewichter wie die hamidische Despotie oder den

---

23 Ibid., 5–6: *„Çünki buralara gelişim evlād ve ʿiyālımı on beş günlik bir yerde bıraḳub da sefāletiñ ʿusret-i maʿīşetiñ aḳsām-i ʿadīdesini iḳtiḥām edişim ancaḳ gencliğimiñ müsāʿadesini istirāḥat-i vucūdīye ile geçişdirmemek esāsına mübtenī idi naẓarımda vaṭan millet yolında sefālet çekmek maḥż-i ʿibādetdir zīrā bir ʿoṣmānlınıñ ḥayātı vaṭan millet kelimelerinden ʿibāretdir"*.

24 Aufgrund der schwierigen finanziellen Lage des Osmanischen Reiches wurden Beamte und sogar Soldaten oft erst mit mehreren Monaten Rückstand entlohnt.

25 Ibid., 5: *„Vāḳıʿā küçük yaşımdan-beri beslediğim āmāl-i millīyeye müsāʿid bir muḥīṭ bulabileceğim ümīd-i ḳavīsiyle geldiğim ḥālde şu beş altı ay içinde maʿa 't-te'essüf muʿāmelāt-i ḳırtāsīyeden dolayı mecrūḥu 'l-fu'ād olmış isem de yine şevḳ ve gayretimi hīç bir māniʿ ḳırmaġa muvaffaḳ olamadı"*.

Banco di Roma gefährdet wurde. Der angestrebte fortschrittliche Nationalstaat scheint für ihn mit dem Osmanischen Reich identisch zu sein.[26] Aus dem Ziel des Aufbaus der Nation ergibt sich folgerichtig die Intention des Verfassers:

> „Wenn Seine Exzellenz der Generalgouverneur, der eine riesige Provinz zur Glückseligkeit anleiten soll, meine Darlegungen gnädig zur Kenntnis nimmt, wird er anhand der Einzelheiten erahnen, dass die Verwaltung aufgrund der Armseligkeit und Dürftigkeit unter starken Einfluss geraten und die gemeinnützigen Dienste sich in einem Kreislauf der gewünschten Wohltaten befinden werden. Wenn ich darin Erfolg haben sollte, würde ich mich glücklich schätzen."[27]

Während er an anderer Stelle die Öffentlichkeit in den zentralen Regionen des Reiches und die konstitutionelle Regierung als Adressaten benennt, spricht Receb hier direkt den Generalgouverneur Tripolitaniens an, um ihn auf Missstände und Korruption aufmerksam zu machen.

Zwar sei der Öffentlichkeit die Bedeutung Tripolitaniens durchaus bekannt, aber aufgrund seiner räumlichen Entfernung und der schwachen Kommunikationsanbindung wisse man in anderen Teilen des Reiches nur wenig über die dortigen Verhältnisse, und deshalb habe Receb seine persönlichen Beobachtungen im Buch niedergelegt. Das zunehmend pathetische Geleitwort (*ifāde-i maḫṣūṣa*) ist auf den 20. November 1910 in Ḫums datiert, wo Receb zu dieser Zeit offenbar noch amtierte.[28]

Die wahre Vaterlandsliebe kommt selbstverständlich in Recebs eigener Haltung zum Ausdruck, und wo die hamidische Despotie ihr entgegenstand, ermöglichte die konstitutionelle Regierung ihr nun die

26 Ibid., 100, 105f., 114f.

27 Ibid., 5: *„Ḳocaman bir vilāyetiñ bedraḳa-i feyż ve saʿādeti demek olan ẕāt-i sāmī-i vilāyetpenāhī maʿrūżāt-i ātiyemi luṭfen muṭālaʿa buyururlarsa muḥīṭ-i idāreleriniñ sefālet ve żarūretinden dolayı teʾsīrāt-i ʿuẓmā içinde ḳalacaḳ ve ḫidemāt-i ḫayrīye niʿemü 'l-maṭlūb bir cevelāngāh içinde bulundıḳlarını bi-'l-eṭrāf teferrüs buyuracaḳlardır eğer buña muvaffaḳ olursam kendimi de baḫtiyār ʿadd edeceğim"*.

28 Im Original: 7. Teşrīn-i ṣānī 1326. Die italienische Invasion in Tripolitanien dürfte bis zum Zeitpunkt der Drucklegung noch nicht erfolgt sein, da der Autor nichts von ihr weiß, sondern vielmehr die damals seit langem bekannten Kolonialisierungsabsichten Italiens als zum Scheitern verurteilt ansieht (75).

Entfaltung, auch in Form des Buches *Ṭarābulus-i ġarb aḥvāli*. Dem Autor stand das Ideal einer bis dahin unterdrückten Nation von Bürgern vor Augen, die sich an den fortgeschrittensten Staatswesen ihrer Zeit orientierte.

Der Aufbau der 128-seitigen Abhandlung folgt teilweise der administrativ-geographischen Aufteilung, indem den Provinzen des Generalgouvernements Ṭarābulus-i ġarb (Ḫums, Fezzān, Ǧabal Ġarbī und Umland der Hauptstadt Tripolis) je eigene Kapitel gewidmet sind.[29] Andere Kapitel sind thematisch orientiert, indem sie Landwirtschaft und bestimmte Produkte, das Verhältnis von Verwaltung und Untertanen, die Aktivitäten des *Banco di Roma*, Kultur und Gesellschaft der Einwohner oder das Bildungswesen behandeln. Receb erhebt dabei keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern greift die ihm besonders wichtig erscheinenden Einzelthemen heraus und kommentiert sie.

Inhaltsübersicht

Titel	Thema	Seite
İfāde-i maḥṣuṣa	Geleitwort	3
Ṭarābulus-i ġarb aḥvāli	Die Lage Tripolitaniens	7
Mevḳi'-i coġrafîsiyle miḳdār-i nüfûs ve mesāḥesi – aḥvāl-i havā'îye ve isti'dādı – teraḳḳīyāt-i sābıḳa ve ḥāżırası	Geographische Lage, Bevölkerung, Fläche – Klima und Potenzial – vergangene und gegenwärtige Fortschritte	
Lebde ḫarābesi	Die Ruinen von Leptis Magna	12
Ṭarābulusıñ sekene-i sālifesi	Frühere Bewohner Tripolitaniens	17
Lisān	Sprache	17
Ālāt ve edevāt-i zirā'îye ve uṣūl-i ḥirāṣet – başlıca maḥṣūlāt-i erżîye – lagbī sefāhatı	Ackerbau und Ackergeräte – Agrarprodukte – *laqbī*-Ausschweifungen	24
Ahālîye nemūne-i teraḳḳī	Fortschrittsvorbilder	25
Ḫums livāsınıñ aḥvāl-i 'umūmîye ve uṣūl-i idāresi	Die Provinz Ḫums: Allgemeines und Verwaltung	29

29 Die zu dieser Zeit direkt dem Innenministerium unterstellte Provinz (*mutaṣarrıflıḳ*) Bengasi wird nicht behandelt.

Nefs-i Ḫums	Die Stadt Ḫums	36
Münācāt-i vicdānīye	Stoßgebete des Gewissens	42
Miṣrāta ḳażāsı	Bezirk Miṣrāta	44
Ẓiltayn ḳażāsı	Bezirk Ẓiltayn	49
Bir fecīʿa-i intiḳām	Eine Tragödie der Rache	50
Misallāta ḳażāsı	Bezirk Misallāta	57
Ṭāwurġa nāḥiyesi	Kreis Ṭāwurġa	63
Sirt ḳażāsı	Bezirk Sirt	66
Elvāḥ-i şāʿirāne	Poetisches Intermezzo	69
Banḳ di Roma ḥaḳḳında bir muṭālaʿa	Betrachtungen zum Banco di Roma	70
Fizzān sancaġı: baʿż-i taḥaṭṭurāt-i müdhişe	Die Provinz Fezzan: schreckliche Erinnerungen	77
Taḳsīmāt-i mülkīye ve zirāʿat ve ṣerveti	Ihre Verwaltungsgrenzen, Landwirtschaft und Bodenschätze	79
Aḫlāḳ ve „natür“	Moral und „Natur“	82
Cebel-i Ġarbī sancaġı	Die Provinz Cebel-i Ġarbī	87
Ṭarābulus-i ġarbıñ maʿa mużāfāt merkezi: merkez-i vilāyetiñ manẓara-i ʿumūmīyesi	Die Hauptstadt Tripolis und Umland: Panorma de Hauptstadt	89
Mulḥaḳāt	Das Umland	93
Ṭarābulus-i ġarb ahālīsiniñ aḥvāl-i rūḥīye ve ictimāʿīyesi	Die psychische und soziale Lage der Tripolitanier	96
Ḫulāṣa-i maḳṣad	Zusammenfassung	115
İʿtiḳādāt-i dīnīye	Glaubensvorstellungen	118
Kitāb-i vicdānıñ ṣaḥīfelerinden	Appell an das Gewissen	121
Maʿārifiñ ḫidmet-i esāsīyesi	Hauptaufgaben der Bildung	127

Die oben dargestellte Kapiteleinteilung ist nicht völlig eindeutig, weil das Buch auf ein Inhaltsverzeichnis oder Numerierungen verzichtet,

sodass die obige Übersicht sich an den in geringfügig verschiedenen Größen gesetzten Zwischenüberschriften orientiert.

Das erste Kapitel versammelt Angaben allgemeingeographischer Art, zielt aber bereits auf „vergangene und gegenwärtige Fortschritte". Dieses Thema bestimmt weite Teile von Recebs weiteren Ausführungen und steht auch im Hintergrund der im zweiten Kapitel anschließenden Beschreibung der Ruinen von Leptis Magna. Es handelt sich dabei also nur eingeschränkt um einen historischen Exkurs, was auch auf den folgenden Abschnitt über die „früheren Bewohner" zutrifft.

Die in den meisten Überschriften angesprochenen Themen wären von einer landeskundlichen Schrift wie auch von der Darstellung eines Reisenden erwartet worden.[30] Beide Genres mögen Receb inspiriert haben, hielten ihn aber nicht davon ab, von diesem Ausgangspunkt aus andere ihm wichtige Themen anzusteuern, sodass einige Überschriften nur als ‚Aufhänger' für Fragen dienen, die dem Autor eigentlich wichtig waren. Auf diese Weise verfährt Receb beispielsweise beim Überblick über den Zustand der Landwirtschaft in Tripolitanien, der ihn zu einem Exkurs über Alkoholismus veranlasst. Dabei handelt es sich nicht etwa um Abschweifungen oder Randbemerkungen, sondern schon der Textumfang mancher Abschnitte lässt wenig Zweifel daran, dass es sich eher umgekehrt verhält, indem Receb solche vom Leser erwarteten Überschriften nutzt, um diesen an die ihm wichtigen Probleme heranzuführen.

Am umfangreichsten ist mit rund 40 Seiten das Kapitel über die Provinz Ḫums, an deren Verwaltung Ebū 'l-Muẓaffer Receb professionell beteiligt war.[31] Zwar beschreibt er die obwaltenden Verhältnisse genau, nutzt aber auch hier jede Gelegenheit, den Leser gezielt auf Missstände und die seiner Meinung nach zu ihrer Behebung notwendi-

30 Cf. ʿAlī & Aḥmed Nūrī, *İşbu risāle Āfrīḳā-yi ʿOṣmānī'den Ṭarābulus-i ġarb ve Binġāzī ve Fizzān ḳıṭʿalarına dāʾir coġrafī ve istātistīḳī ve tārīḫī ve siyāsī ve ʿaskerī maʿlūmātı ḥāvīdir*, Istanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. Türkçe Yazmaları No. 5002 sowie Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*.

31 Bei diesem Kapitel dürfte es sich um die umfassendste Darstellung der Provinz Ḫums in osmanischer Zeit handeln, da die Perspektive der meisten landeskundlichen und historischen Schriften von Tripolis und dessen unmittelbarem Umland ausgeht. Beispielsweise widmet das zur gleichen Zeit erschienene Buch von Nācī & Nūrī der Provinz Ḫums nur etwas mehr als zwei Seiten (Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 79–81).

gen Maßnahmen hinzuweisen. Die übrigen tripolitanischen Provinzen werden weit weniger ausführlich abgehandelt, bevor Receb den Leser im letzten Teil über „die psychische und soziale Befindlichkeit der Tripolitanier" (*Ṭarābulus-i ġarb ahālīsiniñ aḥvāl-i rūḥīye ve ictimāʿīyesi*) aufklärt.

Bei der Beschreibung der in Tripolitanien herrschenden Zustände (*aḥvāl*) geht es vielfach um Missstände und ungenutzte Chancen. Diesen stellt der Autor ganz dem Zeitgeist folgend das Leitbild des Fortschritts (*teraḳḳī*) entgegen, an welchem sich die Regierenden sowie alle osmanischen Untertanen zu orientieren haben. Die Missstände erschöpften sich nach Recebs Ansicht nicht darin, dass der hamidische Despotismus auch in Tripolitanien herrschte, sondern sie erzeugten generell Hass auf die Vertreter der Regierung und blockierten dadurch den ersehnten Fortschritt von Nation (*millet*) und Vaterland (*vaṭan*).[32]

Für das Vaterland, wider die Despotie

Ṭarābulus-i ġarb aḥvāli zeichnet das Selbstporträt eines glühenden Nationalisten und Konstitutionalisten vor dem finsteren Hintergrund von Rückständigkeit und Unterdrückung unter ʿAbdülḥamīd II. Nach Recebs Darstellung war die Korruption ein so wesentlicher Bestandteil der hamidischen Verwaltung, dass Ausnahmen davon den Tripolitaniern als außergewöhnlich und geradezu verehrungswürdig erschienen:

> „Zu den üblen Nachwirkungen der früheren Regierung gehört die verbreitete Ansicht, dass keine Angelegenheit ohne Bestechung erledigt werde. Daher machen [die Tripolitanier] die von der konstitutionellen Re-

32 Die Schlüsselbegriffe Nation (*millet*) und Vaterland (*vaṭan*, gelegentlich *yurd*) durchziehen das ganze Werk, cf. unter anderem Receb, 5, 6, 29, 30, 40, 42, 45, 71, 82, 87, 100, 102, 115, 116, 117, 122, 128 (*millet* und Ableitungen) sowie ibid., 6, 10, 29, 38, 40, 71, 75, 79, 100, 105, 128 (*vaṭan* und Ableitungen).

> gierung ernannten gewissenhaften und aufrichtigen Beamten beinahe zu Heiligen".[33]

Diese Zuschreibung dürfte nach eigener Einschätzung auf den in patriotischem Eifer brennenden Receb selbst zutreffen. Er verzichtet allerdings darauf, administrative Heiligkeit zu beanspruchen und lässt an dieser Stelle auch den Umstand unerwähnt, dass die Korruption aufgrund der Geldnot des Staates und der daher oft um etliche Monate verzögerten Lohnzahlungen für viele Beamte und Soldaten lebensnotwendig war. Vielmehr sei die alte Regierung für die grassierende Korruption verantwortlich gewesen:

> „Außer der Hauptstadt [Tripolis hat das ganze Generalgouvernement] in keiner Weise am Gedeihen des Fortschritts teil, weil es von den übrigen Teilen des Osmanischen Reiches weit entfernt ist, weil seine Einwohner das Landesinnere meiden und weil es in den Augen der Regierenden des alten Regimes quasi nicht vorhanden war. Manche Gouverneure, Bezirksvorsteher und Beamten kümmerten sich nur darum, ihre Taschen zu füllen und legten die Steuereinziehung in die gütigen Hände von Gendarmen und Militär, sodass die hilflosen Einwohner schutzlos den Unterdrückern ausgeliefert waren und ununterbrochen ausgeplündert wurden. Aus diesem Grund verachten und hassen die Beduinen die aus ihrer Sicht tyrannischen Regierungsbeamten, und [das Land] krümmt sich vor Schmerz und Hoffnungslosigkeit, sodass die reine Erde dieses geheiligten Teils der Heimat der Natur überlassen wird, von Fortschritt ganz zu schweigen, da nicht einmal genug Initiative geblieben ist, einen heruntergefallenen Stein an seinen Platz zu setzen".[34]

33 Ibid., 96f.: *„Devr-i sābıḳıñ baḳiye-i seyyi'ātı cümlesinden olaraḳ rüşvetsiz iş görilmez i'tiḳādı müte'ammimdir binā'en 'aleyh ḥükümet-i meşrūṭanıñ naṣb etdiği müstaḳīm me'mūrlarıñ vicdānını 'ādetā taḳdīs eylerler"*.

34 Ibid., 10: *„Merkez-i vilāyetden ġayrısınıñ 'umrān-i teraḳḳīden büsbütün maḥrūmīyeti sā'ir memālik-i 'oṣmānīyeye olan bu'dundan, ahālīsiniñ ṭaşraya 'adem-i raġbetinden ve devr-i sābıḳ zimāmdārānından enẓārında lāşey ḥükminde ṭutulmasından neş'et etmişdir nice mutaşarrıflar ḳā'im-maḳāmlar me'mūrlar yalñız kīse şişirmeğe ḥaşr-u i'tinā etmiş ve taḥṣīlāt jandarmalarıñ müfrezeleriñ dest-i inṣāflarına tevdī' edilmiş olduġından ẓaleme ortasında ṣāḥibsiz ḥāmīsiz ḳalan bīçāre ahālī ṣoyulmaḳdan bir ān ḫālī olamamışdır işte bu sebebden dolayı naẓarlarında pek ġaddār görünen me'mūrīn-i ḥükümete ḳarşı 'urbānıñ bürūdet ve nefret-i müstemirresi ve ümidsiz bir ḥayāt-i elīm içinde yuvarlanması bu muḳad-*

Neben der einseitigen Förderung von Tripolis und der Gier der Verwalter kritisiert Receb mit spitzer Feder, dass Gendarmerie und Militär die Einziehung der Abgaben überlassen wurde, was zum „Ausplündern" (*soyulmaḳ*) der Steuerpflichtigen geführt habe.[35] Dabei bezieht er sich offenbar auf kollektivbesteuerte ländliche Regionen, indem er ausführt, wie verhasst die Beamten bei den Beduinen seien; das daraus hervorgehende Misstrauen und die allgemeine Vernachlässigung Tripolitaniens verhindere jeglichen Fortschritt.

Die Beduinen, die einen Großteil der Bevölkerung ausmachten, standen in Beamtenkreisen seit jeher im Ruf mangelnder Kooperativität (wenn nicht räuberischer Gesetzlosigkeit), doch gerade bei den rückständigsten Einwohnern müsse sich nach Recebs Meinung ein zivilisierender Einfluss am schnellsten bemerkbar machen. Die schädliche Wirkung des hamidischen Regimes exemplifiziert Receb unter anderem am Beispiel des zu seiner Provinz Ḫums gehörenden Bezirks Sirt an der Küste zwischen Tripolitanien und Bengasi:

> „Am meisten zermürbte die despotische Regierung die Einwohner von Sirt, denn es liegt weit von den Hauptstädten des Generalgouvernements und der Provinz entfernt und bleibt von sämtlichen Inspektionen unbehelligt. Die Helfer des bösartigen Dämons der Tyrannei führten eine noch schrecklichere Form der Verwaltung ein als die der zwischenzeitlich an die Macht gekommenen lokalen Potentaten, denen die hilflose Bevölkerung ausgeliefert gewesen war. Sie gaben sich spirituell wie Wunderdoktoren, unterwarfen gnadenlos alle Stämme, luden an die Tafel ihrer Teufelei, beschenkten und fütterten jeden neu eingetroffenen Beamten, sodass er *nolens volens* ein willfähriger Teil davon wurde. Kurzgesagt überlassen wir die Bestrafung der mit üblen Absichten auf diese Nation Blickenden der göttlichen Gerechtigkeit, denn ‚Gott lässt (die Sünder) seine Rache fühlen'".[36]

---

des cüz'-i vaṭanıñ ḫāk-i pākini dest-i ṭabī'ata bıraḳmış teraḳkī şöyle ṭursun düşen bir ṭaşı yerine ḳoymaḳ hevesi ḳalmamış".

35 Ähnliche Klagen erheben Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 65.

36 Receb, 75: „*Ḥükūmet-i ẓālimeniñ eñ ziyāde ezdiği Sirt ahālīsidir çünki mevḳi'-i merkez-i vilāyet ve livādan ve kāffe-i teftīşātdan ba'īd ve āzādedir dīv-i 'aḳūr-i istibdādıñ 'avenesinden olmaḳ üzere vaḳtiyle türeyen ve yedine bīçāre ahālīniñ mevcūdīyeti teslīm edilen derebeyliğinden daha dehşetli bir uṣūl-i idāre te'sīs ederek üfürükçiler gibi rūḥānī bir ṣıfat daḫi*

Diese Passage zeichnet sich durch magische Metaphern aus, welchen am Schluss die Anrufung Gottes gegenübersteht. Da Receb mit religiösen Elementen sonst sehr sparsam umgeht, wird auf diese Weise das hamidische Regime, das seine islamische Komponente stets hervorgehoben hatte, buchstäblich dämonisiert.[37]

Darüber hinaus erfährt der Leser, dass etablierte Beamte neu angekommene Kollegen durch Bestechung praktisch zu Komplizen ihrer selbst und der verhassten hamidischen Tyrannei machten. Im Hinblick auf ausbeuterisches Fehlverhalten sieht Receb keinen grundsätzlichen Unterschied zwischen imperialen Beamten und kooptierten Stammesführern. Die Willkür der einen habe sich ebenso verheerend ausgewirkt wie die Mitwirkung der anderen, denn „unter der früheren Regierung wurden Reichssteuern (*emvāl-i emīrīye*) prinzipiell durch sie [die Stammesscheiche] eingenommen, und deshalb kam es in erheblichem Maße zu Veruntreuung".[38]

Tribale Organisationsformen sieht Receb als Faktum an, mit dem der osmanische Staat sich arrangieren musste,[39] doch lehnt er die Einbindung von Scheichen bei der Abgabeneintreibung ab, weil dies zu Korruption führe. Umgekehrt betrachtet Receb einen Bezirk mit schwacher tribaler Struktur als geeignet für ein verstärktes Eingreifen der Verwaltung.[40] Daraus zieht er unmittelbar keine Konsequenzen, doch liegt der Schluss nahe, dass das Stammeswesen um des Fortschritts willen langfristig zu überwinden war.

ṭaḳınaraḳ bütün ʿaṣāʾiri ḳabża-i tesḫīrine almış ve sefere-i şeyṭānetini açaraḳ her yeñi gelen meʾmūrı inʿām ve iḥʿām netīcesinde ṭavʿan ve kerhen kendisine rām ve bu sāyede ıġtinām etmişdir bunı da ḳıṣa keserek bu vaṭana kötü naẓarlarla baḳanlarıñ cezāsını dest-i ʿadālet-i ilāhīye bıraḳalım ki wa-ʾllāhu ʿazīzun ẕū ʾntiḳāmdır".

37 Das abschließende Koranzitat entstammt der Sure *Āl ʿImrān* (III, 4) und wird in der Frömmigkeitsliteratur mit dem Gottesnamen „der Rächende" (*al-muntaqim*) in Verbindung gebracht. Cf. z.B. Ḥasan ʿIzz ad-Dīn al-Ǧamal, *al-Asmāʾ al-Ḥusnā*, Riad: Dār aš-Šawwāf, [4]1993, 203 (Die deutsche Wiedergabe folgt Rudi Paret, *Der Koran*, Stuttgart et al.: Kohlhammer, [6]1993).

38 Receb, 110: „*Devr-i sābıḳda emvāl-i emīrīye taḥṣīlātınıñ bunlar vāsıṭasıyla icrāsı uṣūl-i ittiḫāẕ edilmiş ve bu yüzden ḫaylī sūʾ-i istiʿmālāt vücūda gelmiş idi*".

39 Ibid.: „Die Einwohner dieses Generalgouvernements sind in unzählige Stämme mit jeweils eigenem Scheich, Imam und Ältestenrat unterteilt" (*Bu vilāyetiñ ahālīsi lā yuʿadd ḳabāʾile münḳasım olub her biriniñ şeyḫ ve imām ve heyʾet-i iḫtiyārīyesi ayrıdır*).

40 Ibid., 116.

Eine wie auch immer geartete Trennlinie zwischen Einheimischen und aus den Kernlanden des Reiches Stammenden besteht hier nicht, vielmehr unterscheidet Receb diejenigen, die als Beamte oder Scheiche opportunistisch vom hamidischen Regime profitierten, von dessen heroischen Gegnern. Diesen Opfern der Tyrannei sollte der Fezzan „ein Gedenkort für das Feuer der Tyrannei, eine Bühne für die Lichter des Märtyrertums" sein,[41] denn Tripolitanien und vor allem die Oasen des Fezzan wurden jahrzehntelang als Verbannungsorte genutzt, an denen sich Konstitutionalisten aus verschiedenen Teilen des Reiches begegneten. Anders als bei einer Verbannung nach Tripolis kehrten nicht wenige in den Fezzan Verbannte allerdings nicht mehr zurück (*menfā-yi ʿadem*). Daher beschreibt Receb diese Region als „einen hochheiligen Teil des Vaterlandes, denn sie war die Grabstätte der Freiheitskämpfer und die mit Wehklagen erfüllte Heimstatt von Unterdrückten der Tyrannei".[42] Auch die Saharaprovinz gehörte im Guten wie im Schlechten zum Vaterland.

Ein Blick hinter die Kulissen

Abgesehen von Korruption und der auch diesbezüglichen Einbindung einheimischer Notabeln besteht Recebs Hauptvorwurf gegen das hamidische Regime darin, dass es die libyschen Provinzen vernachlässigt habe. Diese zur Begründung von Forderungen aller Art dienliche Aussage ist um 1900 ein fester Bestandteil von landeskundlichen und ähnlichen Schriften; sie wurde vielfach in Petitionen und ab 1908 in Parlamentsdebatten aufgegriffen.[43] Jedoch setzt Receb einen anderen

41 Ibid., 79: „*Muḫṭıra-i āteş-i istibdād bir ṣaḥne-i envār-i şehādet*".

42 Ibid.: „*Vaṭanıñ bir köşe-i aḳdesidir çünki mücāhidīn-i ḥürrīyetiñ medfeni maġdūrīn-i istibdādıñ mesken-i pür şīveni idi*".

43 Cf. z.B. die Petitionen DH.MUİ 35–2/16 (31. Kānūn-i ṯānī 1325/13. Februar 1910), DH.MKT 35–2/17 (4. Teşrīn-i ṯānī 1325/17. November 1909) und DH.MKT 2901/41 (Temmūz 1325/Juli 1910). Cf. die nach den Parlamentsprotokollen zitierten Wortmeldungen der tripolitanischen Abgeordneten in Orhan Koloğlu, *Osmanlı Meclislerinde Libya ve Libyalılar*, Istanbul: Boyat, 2003, XLVII, 135, 138, 143–7, 212–7, 238–41.

Schwerpunkt: Die Regierung hätte, ebenso wie die meisten Berichterstatter, der Hauptstadt Tripolis die hauptsächliche Aufmerksamkeit geschenkt.[44] Die trostlose Lage selbst der Hauptorte in der Provinz hingegen übergingen die erhältlichen Veröffentlichungen. Um dieses Missverhältnis auszugleichen, schildert Receb die oft bedrückende Situation in der Provinz und in den kleineren Orten.

Im Unterschied zu anderen Autoren beginnt Receb seine Beschreibung daher nicht mit Tripolis, sondern mit seinem Dienstort al-Ḫums, einer Kleinstadt von wenigen tausend Einwohnern.[45] Obgleich Receb an anderer Stelle scharfe Kritik an den dortigen Zuständen übt,[46] schildert er diese kleinere Stadt eingangs als verhältnismäßig fortschrittlich (*müteraḳḳī*), wogegen die Lage im Ǧabal Ġarbī (dem Bergland südwestlich von Tripolis) und Fezzan überaus betrüblich sei.[47]

Doch auch al-Ḫums bleibe aufgrund jahrelanger Vernachlässigung und fehlgeleiteter Politik weit hinter seinem Potenzial zurück. Zwar sei die Verarbeitung von Halfagras[48] in Ḫums angesiedelt worden, bei der einheimische Arbeiter unter sehr harten Bedingungen mit zwei bis fünf Piastern am Tag abgespeist würden,[49] aber es verfüge nicht über einen ausreichend ausgebauten Hafen, und eine Stadt ohne Hafen sei wie ein lebloser Kadaver.[50] Entsprechend trostlos erscheint die Situation:

---

44 Die Konzentration von Förderungsmaßnahmen und Regierungsinitiativen auf Tripolis und sein engstes Umland wird im Bericht des 16 Jahre amtierenden *vālī*s von Tripolitanien, Aḥmed Rāsim Paşa von 1891 besonders deutlich (Y.EE 7/13).

45 Receb, 31. Ḫums hatte 1301/1885–86 höchstens 6000 Einwohner (ʿAlī & Nūrī, *Risāle*, 34), um 1912 waren es nach offiziellen italienischen Angaben rund 5000 (cf. Carlo Provenzal, *Guida Annuario della Tripolitania e Circenaica: Guida Annuario del Commercio et dell'Industiria Storico – Geografico – Amministrativo della Colonia: 1913*, Genua: Campodonica, 1913, 376). Ein osmanisches Militär-Itinerar von 1916 gibt dagegen nur noch 2000 Einwohner an (ʿAlī Rıżā Muʿīn & Ḥarbīye Neẓāreti Umūr-i Şarḳīye İdāresi, *Ṭarābulus-i ġarb ṭuruḳ ve muvāṣalātı*, vol. 2, Istanbul: s.n., 1334/1916, 208).

46 Receb, 32–8.

47 *„Rūḥ ṣıḳıcı"*, *„aġlatıcı şekl-i ḫarābīleri"*, *„ıżāḥāt-i mü'sife"* (ibid., 11).

48 Nach dem Niedergang des Saharahandels war das zur Papierherstellung verwendete Halfagras (*Stipa tenacissima*) im späten 19. Jh. das wichtigste Exportgut Tripolitaniens.

49 Ibid., 39.

50 Ibid., 35: *„limānsız memleket, rūḥsız cesed gibidir"*. Cf. zu Miṣrāta ibid., 47.

> „Von den in Ḫums in begrenzter Zahl vorhandenen Gebäuden zeigen einige die ersten Anzeichen von Zivilisation, obgleich ihre Vortrefflichkeit sich darin erschöpft. Von fünfzehn oder zwanzig Läden stehen einige leer, manche sind Cafés, mit anderen Worten Lasterhöhlen, und andere beherbergen Gauner, die Sachen im Wert von fünf Para für vierzig Para verkaufen. Obwohl [Ḫums] der Hauptort einer großen Provinz ist, gibt es leider keinen ordentlichen Schlachthof und nichts, was man im Entferntesten als Basar bezeichnen könnte".[51]

Anhand mehrerer Beispiele kritisiert Receb das Auseinanderklaffen von Anspruch und Realität. So sei die Errichtung des pompös (*muṭanṭan*) gestalteten Krankenhauses zwar lobenswert (*sezā-yi taḳdīr*), sein Zustand aber mittlerweile verwahrlost (*metrūk bir ḥālde*).[52] Eigentlich brauche Ḫums kein so aufwendiges Krankenhaus, denn wenn gar kein Arzt ständig anwesend sei, helfe es wenig, die Patienten dort zu lagern. Eine ähnlich überstürzte und auf äußerliche Wirkung angelegte Bauaktivität habe die neue große Moschee neben dem Sitz der Provinzregierung hervorgebracht, nur sei ihr Minarett nicht fertiggestellt worden. Ein ebenfalls neu gebautes Rathaus (*beledīye köşki*) habe anfänglich repräsentativ ausgesehen, aber verfalle bereits wieder, weil beim Bau Pfusch und Korruption im Spiel gewesen seien.

Ein besonders erschreckendes Beispiel und zugleich ein Symbol für die kriminelle Vernachlässigung des Landes durch die Regierung war der hygienische Zustand der in vergleichbaren Schriften unerwähnten Gefängnisse.[53] Anstelle der unfertig gebliebenen Repräsentationsbauten hätte nämlich in Ḫums das Gefängnis renoviert werden müssen, das nichts anderes sei als eine grässliche Mikrobenzucht (*dehşetli bir*

---

51 Ibid., 37: *„Ḫumsda mevcūd ve pek maḥdūd olan ebniyeden bir ḳaçı muḳaddime-i medenīyeti göstermekde ve faḳaṭ olanca mezīyeti de bundan ʿibāret ḳalḳmaḳdadır on beş yiğirmi dükkānıñ bir ḳısmı ḫālī bir ḳısmı ḳahve taʿbīr-i diğerle sefāhatḫāne ve diğerleri de beş paralıḳ bir şey'i ḳırḳ paraya ṣatan firṣatcılarıñ ārāmgāhıdır ḳocamān bir livānıñ merkezi olduġı ḥālde maʿa 't-te'essüf muntaẓam ḳaṣṣābḫānesi çarşı kelimesiniñ maʿnā-yi muṭlaḳına dāll bir mevḳiʿi yoḳdır"*.

52 Ibid., 40f. Die traurigen Realitäten vor Ort kommen auch bei den nicht unkritischen Autoren Nācī und Nūrī nicht zur Sprache (Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 79: *„mükemmel bir ḥükūmet ḳonaġı ile laṭīf bir ḫāstaḫāne binā olınmışdır"*).

53 Zu den irakischen Gefängnissen nach 1908 cf. Christoph Herzog, *Osmanische Herrschaft und Modernisierung im Irak: Die Provinz Bagdad, 1817–1917*, (Bamberger Orientstudien; 4), Bamberg: Bamberg University Press, 2012, 525–8.

miḳrob sergisi). Receb appelliert nicht ohne Pathos an das Gewissen der Regierenden:

> „Ihr Konstitutionalisten der Nation, die ihr die Zügel der Regierung lenkt! Wie soll ich euch diesen Hohn von einem Gefängnis beschreiben, diese Gifthöhle? Dieses finstere, todbringende Loch, dieser Ort der Unterdrückung aus der Zeit der Tyrannei muss geleert und nicht stillgelegt, sondern durch die Hände der Freiheit eingerissen werden!“[54]

Zum Schluss des Buches kommt Receb nochmals auf dieses Thema zu sprechen, erinnert die Beamten und den Justizminister an ihr Gewissen und ihre gesetzliche Verantwortung (*vicdān*; *mes'ūlīyet-i ḳānūnīye*). Damit macht Receb unmissverständlich klar, dass diese Missstände auch unter der konstitutionellen Regierung fortbestünden und erklärt abschließend sogar, dass ihm die Situation in den Gefängnissen persönlich am wichtigsten sei:[55]

> „Ich weiß nicht, wie ich dieses Anliegen in Worte fassen soll, das mich seit dem Tage meiner Ankunft in Ḫums zu Tränen betrübt. Der Ort, den ich beschreiben möchte, ist nämlich kein Gefängnis, sondern eine Brutstätte von Tuberkulosebakterien. Es macht überhaupt keinen Unterschied, ob man dort zwei Monate lang als Verdächtiger einsitzt oder zum Tode verurteilt wird“.[56]

54 Receb, 42f.: *„Ey meşrūṭīyetperverān-i millet ey zimāmdārān-i ḥükūmet! Size bu zehirli maġāralı ḳahḳaha zindānı ne teşbīh ederek 'arż eylerim; bu ẓalāmḥāne-i maḳtal-āsā bu devr-i istibdād ẓülumgāhı taḫliye ve ibṭāl değil eyādī-i ḥürrīyet ile hedm ve istīṣāl edilmelidir“*.

55 Ibid., 124: *„Bence şimdiye ḳadar yazdıḳlarımıñ eñ mühimmi bu ma'rūżātdır“*.

56 Ibid., 123: *„Ḫumsa yevm-i vurūdımdan-beri beni ḳalben aġlatan bu noḳta üzerine ne yolda idāre-i kelām edeceğimi bilemiyorum çünki tevṣīf etmek istediğim maḥāll ḥabisḫāne değil verem miḳroblarınıñ bir telḳīḥḫānesidir bir maẓnūnıñ iki ay ḳalmasıyla i'dāma maḥkūmīyeti beyninde hīç bir farḳ yoḳdır“*.

Monolog einer Statue über die Landesentwicklung

Wie die meisten Schriften über Tripolitanien betont *Ṭarābulus-i ġarb aḥvāli* das unterschätzte Entwicklungspotenzial des Landes, das vielleicht gar die wertvollste Provinz des Reiches sei.[57] Dies begründet Receb mit ihrer enormen Ausdehnung und den vermuteten Lagerstätten von Erzen und Mineralien,[58] aber mehr noch mit den allerorten zu findenden steinernen Spuren vergangener Größe: „Wenn wir die erstaunlichen Fortschritte der Phönizier und alten Römer aufmerksam und vernünftig betrachten, verstehen wir, dass die fruchtbaren Orte zu den kostbaren Zeugnissen unserer Vorfahren gehören."[59] Die Überreste großer Städte und Bewässerungsanlagen zeugten von Tripolitaniens Entwicklungspotenzial, wenn nicht gar die heute fruchtbaren Gebiete noch immer auf phönizische und römische Errungenschaften zurückgingen.[60]

---

57 Receb, 4. Cf. die an das Sekretariat von ʿAbdülḥamīd II. gerichteten Memoranden Y.EE 7/13, Y.EE 8/27, Y.EE 9/2 und Y.EE 9/5 sowie ʿAlī & Nūrī, *Risāle*, 23. Ähnliche Argumente wurden in Bezug auf den Irak angebracht (Herzog, *Herrschaft*, 644–73).

58 Receb, 11. Cf. Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 56–8.

59 Receb, 5: *„Finikelileriñ, ḳadīm Romalılarıñ [...] teraḳḳiyāt-i muḥayyiresini çeşm-i intibāh ve inṣāfa alırsaḳ añlarız ki, münbit yerler ecdādımızıñ ḳıymetli yādigārlarındandır."* Eine osmanische Erschließung archäologischer Stätten sollte auch im Irak das Entwicklungspotenzial des Landes herausstellen (Michael Ursinus, „Die Briefe des *mutasarrıf* von Bagdad, Ahmed Şakir Bey, von seiner Inspektionsreise entlang dem Euphrat im Jahre 1870, abgedruckt und kommentiert in Zevra", in: Rainer Brunner, Monika Gronke et al. (eds.), *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*, (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 54,1), Würzburg: Ergon, 2002, 485–500, 488 und id., „Midhat Efendi und der Alte Orient", in: id., *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation*, (Analecta Isisiana; 7), Istanbul: ISIS, 1994, 157–64). Cf. auch Aḥmed Midḥats Einschätzung der darniederliegenden Landwirtschaft im einst blühenden Irak um 1870 (Christoph Herzog, „The Beginnings of the Press in Iraq: Zevrâ", in: Anja Pistor-Hatam (ed.), *Amtsblatt, vilayet gazetesi und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse im Nahen Osten*, (Heidelberger Studien zu Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 27), Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 2001, 55–63, 60f.). Über den mit Tripolitanien vergleichbaren ‚lokalisierten Modernisierungsdiskurs' in der Provinz Bagdad cf. Herzog, *Herrschaft*, 644–73.

60 Cf. ʿAbdülḳādir Cāmī (Baykurt), *Ṭarābulus-i ġarbdan ṣaḥrā-yi kebīre ṭoġru: Ṣaḥrā teşkīlātı ve aḳvāmı ḥaḳḳında tedḳīḳāt*, Istanbul: Nīşān Bābikyān, 1326–27/1908–09, 39–41 & 70–6, sowie Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 29 & 56.

Das Thema der vergangenen und wieder zu erlangenden Größe führt Receb anhand der Ruinen der antiken Großstadt Leptis Magna unweit von seinem Arbeitsort al-Ḫums aus. Zwar waren Leptis' Überreste zu dieser Zeit archäologisch noch unerforscht, aber seine Bedeutung schlug sich laut Receb in lateinischen Geschichtswerken wie den *Res Gestae* des Ammianus Marcellinus und in arabischer Dichtung über seine Ruinen nieder. Unser Autor informierte sich demnach sowohl aus westeuropäischer als auch aus türkisch-arabischer Literatur,[61] jedoch spiegelt sich Leptis' Gründung durch die Phönizier bei ihm bestenfalls unscharf in der Erzählung von Dimašq b. Nimrūd, dem eponymen Erbauer von Damaskus, der seinen Sohn nach Nordafrika geschickt habe, um eine weitere Stadt zu errichten. An anderer Stelle listet Receb die nach Tripolitanien einwandernden Völker der Vergangenheit auf (Phönizier, Römer, Wandalen, Griechen und Berber) und berichtet, dass die Berber ebenfalls aus dem syrischen Raum eingewandert seien, indem sie aus Palästina flohen, nachdem ihr König Goliath getötet worden war.[62]

Receb zögert nicht, alle früheren Bewohner des Landes, mindestens aber Römer und Phönizier, zu „unseren Vorfahren" (*ecdādımız*) zu erklären. Damit beansprucht er Leptis als eigenes Erbe der osmanischen Moderne, ähnlich wie ʿOs̱mān Ḥamdī die diskursive Aneignung der berühmten Tempel von Baalbek und anderer antiker Stätten ermöglichte, deren Ruinen von westlichen Autoren zum Symbol des Niedergangs im Orient gemacht, aber nun als eigenes Erbe der osmanischen Moderne beansprucht wurden.[63] Receb geht allerdings einen Schritt weiter,

61 Cf. Herzog & Motika, „Orientalism alla Turca", 168f.

62 Receb, 19. Die legendäre Abkunft der Berber von Philistern oder Amalekitern nehmen auch andere Autoren auf: cf. etwa Aḥmad an-Nā'ib al-Anṣārī, *al-Manhal al-ʿaḏb fī tārīḫ Ṭarābulus al-ġarb*, vol. 1, London: al-Nāširūn dār al-maḥdūda, 1984, 8 und Ḥasan Ṣāfī, *Ṭarābulus-i ġarb tārīḫi*, Istanbul: Resimli kitāb maṭbaʿası, 1328/1910, 5.

63 Makdisi, „Rethinking", 40–2. Dagegen schlossen viele spätosmanische und türkische Autoren, wie Mīzāncı Meḥmed Murād oder Celāl Nūrī (İleri), den auf den ersten Blick näherliegenden byzantinischen ‚Erbanteil' aus der osmanischen Ahnenreihe aus, oder genauer gesagt machten sie die Infektion mit ‚Byzantinitis' für den von ihnen diagnostizierten Niedergang des Osmanenreiches verantwortlich (Michael Ursinus, „‚Nicht die Türken siegten über Byzanz, sondern Byzanz über die Türken': Zur Vergangenheitsbewältigung im Osmanischen Reich am Vorabend des Ersten Weltkrieges", in: *Periplus: Jahrbuch für außereuropäische Geschichte* 3 (1993), 47–60, 51–8).

indem er fordert, die Osmanen möchten sich den Fleiß und die Leistungen der Vorfahren zum Vorbild nehmen: „Leptis ist ein Ort des Gewerbefleißes, der den Besuch und die Betrachtung wirklich verdient."[64] Einer umgestürzten Statue verleiht der Autor die Stimme der antiken Bewohner:

> „Eine Statue liegt umgestürzt da, sie zeigt ihre ursprüngliche Erhabenheit und Pracht, und dieser tote Körper sagt zum Lebenden: ‚Du Besucher! Trample nicht achtlos über mich hinweg. In meinem Leib manifestieren sich doch Kunst und Können meines Ursprungs. Schau! Ein Stein berichtet dir nach mehr als sechsundzwanzig Jahrhunderten vom gesellschaftlichen Leben und den technischen Fortschritten vergangener Tage. Zwar ist dies jetzt eine Ruinenstätte, aber zu seiner Zeit war es eine Stadt, so blühend, dass sie die Augen blendete. Sieh dir alles an! Nimm dir ein Beispiel an Fleiß und Eifer der Ahnen! Wir vertrödelten hier nicht sinnlos die Zeit. All diese Stätten schufen wir nach den zur Verfügung stehenden Möglichkeiten. Ja, wir haben gearbeitet und mit unserem Eifer Berge versetzt. Und in den als Ergebnis unserer Mühen errichteten prächtigen Palästen haben wir ein glückliches Leben geführt.
> Du beleidigst deine menschliche Tüchtigkeit! Das Staunen zeigt die Unfähigkeit. Wir waren Söhne Adams wie ihr. Nun gibt es für den Menschen ja keine Perfektion; wenn du darüber nachdenkst, wirst du aber verstehen, dass du in der Lage bist, diese Reste von Bemühungen der Vorfahren, die keine Perfektion erreichten, durch deine Bemühungen zu verbessern, da ‚dem Menschen (dereinst) nichts anderes zuteil wird als das, wonach er (in seinem Erdenleben) strebt.'[65]
> Aber handelt recht und billig! Wir haben euch solch kostbare Werke hinterlassen, und anstatt eure Museen damit zu zieren, lasst ihr sie im Boden liegen. Meint ihr, dass Tripolitanien ohne Wert sei? Wir haben vom reichen Ertrag dieses Bodens profitiert und konnten damit diese kulturelle Blüte hervorbringen. Arbeitet, arbeitet!'"[66]

64 Receb, 15: *„Lebde ḫarābesi cidden seyr ve tedḳīḳa lāyıḳ bir dārü 's-ṣınā'adır"*.

65 Nach der Sure *an-Naǧm* (Koran LIII, 39, übers. nach Paret).

66 Receb, 15f.: *„[...] ortada bir heykel yatıyor aṣlınıñ heybet ve ḫaşmetini gösteriyor bu cism-i cāmid rūḥa diyor ki ey zā'ir beni çiğneyib ǧāfilāne geçme çünki aṣlımıñ hüner ve ma'rifeti işte vücūdımda tecellī ediyor baḳ bir ṭaş saña yiğirmi altı 'aṣırdan faẓla bir māẓīniñ ḫayāt-i ictimā'īyesinden, teraḳḳīyāt-i fennīyesinden ḫaber veriyor burası şimdi bir ḫarābe ise vaḳtiyle gözleriñi ḳumaşdıracaḳ bir ma'mūre idi her ṭarafı gez eslāfıñ ǧayretinden derece-i himmetinden 'ibret çīn ol biz burada bīhūde yere īżā'a-i evḳāt etmedik ne ḳadar maḥallāt varsa hep-*

In diesem bühnenreifen Monolog bringt Receb bildhaft und mit kurzen, prägnanten Sätzen zum Ausdruck, was er an anderer Stelle mit Beispielen und ausführlichen bis langatmigen Darlegungen zu vermitteln sucht, nämlich dass das darniederliegende tripolitanische Entwicklungspotenzial durch menschliche Tüchtigkeit und Klugheit zur Entfaltung gebracht werden könne. Stattdessen manifestiere sich aber die Vernachlässigung und Verwahrlosung des Landes darin, wie die Ruinen – und alles, wofür sie stehen – unbeachtet liegenbleiben. Statt die Überreste antiker Größe zu bestaunen und womöglich in Melancholie zu verfallen, spornt die Statue den Leser dazu an, sich an den Leistungen dieser Vergangenheit ein Beispiel zu nehmen, um das Potenzial des Landes und der menschlichen Schaffenskraft noch besser in Dienst zu nehmen als die Altvorderen.

Die Erde[67] müsse nicht der Natur überlassen, sondern kultiviert werden, um das Potenzial des Landes zu nutzen. Ähnliches gelte für archäologische Funde, die nur darauf warteten, der Erde entnommen zu werden, um osmanische Museen zu zieren. Leider werde die Landwirtschaft aber immer noch wie im Altertum betrieben (ein auch in westlichen Reiseberichten über den ‚Orient' zu findendes Bild).[68] Dem Wassermangel könne man beispielsweise durch verbesserte, tiefere Brunnen entgegenwirken, wobei Receb empfiehlt, auf Erfahrungen aus seiner Heimat Rhodos zurückzugreifen und Windräder zur Wasserförderung einzusetzen. Damit könne man den Einwohnern ein nachahmenswertes Modell des Fortschritts (*nümūne-i teraḳḳī*) modellhaft vor Augen führen, indem in anderen Teilen des Reiches gemachte Erfahrungen auch in

sini dā'ire-i imkāna ṣoḳdıḳ evet çalışdıḳ himmetlerimizle ṭaġları kökinden sökdik maḥṣūl-i mesā'īmiz olan şu muṣa'ṣa' saraylar içinde de ṣafālar sürdik mezīyet-i insānīyeñi taḥḳīr ediyorsıñ ḥayret eṣer-i 'acizdir biz de siziñ gibi ebnā-yi Ādemden idik mādāmki insān içün kemāl yoḳdır a'māl-i fikr etseñ añlarsıñ ki kemāle ermeyen eslāfıñ bu metrūkāt-i sa'yini sa'yiñle i'lāya muḳtedirsiñ fa-laysa li-l-insāni illā mā sa'ā faḳaṭ inṣāf ediñiz inṣāf size bunca āṣār-i nefise bıraḳdık müzeleriñizi tezyīn edeceğiñiz yerde ṭopraklar içinde terk ediyorsıñız siz Ṭarābulusı değersiz bir şey mi ẓann ediyorsıñız biz bu ṭopraġıñ feyżinden müstefīd oldıḳ sāyesinde bu 'umrāna muvaffaḳ oldıḳ çalışıñız, çalışıñız".

67 Dieser im Kontext von Nationalismus und Fortschrittsdenken aufgeladene Begriff kommt mehrfach als *ṭopraḳ, zemīn* oder *ḫāk-i pāk* vor.

68 Cf. Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 28 und ibid., 66: „Unsere landwirtschaftlichen Geräte sind Erinnerungsstücke aus Adams Zeiten" (*edevāt-i zirā'īyemiz devr-i Ādem yādigārı olub*).

Tripolitanien nutzbar gemacht würden.[69] Viele Böden seien nämlich von guter Qualität und brächten reiche Frucht hervor.[70]

Zur Förderung der Landesentwicklung sei zudem ein Ausbau der Verkehrsverbindungen unumgänglich.[71] Dieser Mangel und die damit vertanen Chancen zeigten sich besonders deutlich an abgelegenen Orten wie Murzuq, dessen Abgeschiedenheit durch eine Eisenbahnverbindung mit Tripolis überwunden werden könne.[72] Auf die Realisierbarkeit einer Bahnlinie quer durch die Sahara, wie sie seinerzeit von osmanischen Memorandenschreibern wie auch französischerseits erwogen wurde,[73] geht Receb nicht ein, hebt aber auch bei den Küstenorten hervor, dass sie nur durch den Bau geeigneter Häfen zu entwickeln seien. Wo allerdings andere Autoren den Ausbau der Häfen von Tripolis und Bengasi anmahnen, setzt Receb sich für kleinere Orte wie Miṣrāta oder al-Ḫums ein.[74]

Gerade angesichts der beklagten Vernachlässigung durch Istanbul sieht Receb in den Aktivitäten des *Banco di Roma* – durchaus zutreffend – den Versuch einer friedlichen wirtschaftlichen Durchdringung zur Vorbereitung der italienischen Kolonialherrschaft.[75] Besonders im Bezirk Sirt sei der *Banco di Roma* aktiv, zum einen wegen dessen strate-

69 Receb, 25. Nācī und Nūrī empfehlen zu diesem Zweck den Bau Artesischer Brunnen, die sich in Algerien als zweckmäßig erwiesen hätten (Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 31 & 57).

70 Receb 23–7. Cf. Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 55–7.

71 In diesem Punkt waren sich die Verfasser von Memoranden über Tripolitanien einig. Zum Ausbau der irakischen Wasserstraßen und des (für Tripolitanien ebenfalls regelmäßig thematisierten) Bewässerungswesens cf. Ursinus, „Briefe", 486–8.

72 Receb, 81.

73 Zur langen Geschichte dieses Vorhabens cf. Monique Lakroum, „Les projets français de transsaharien (XIX^{e}–XX^{e} siècles): un challenge pour l'industrie", in: *Culture Technique* 19 (1989), 295–302. Cf. ʿAlī & Nūrī, *Risāle*, 69f. sowie Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 62–5.

74 Receb, 17 & 47. Der Ausbau der Haupthäfen wurde in etlichen an den Yıldız-Palast gerichteten Memoranden gefordert (cf. z.B. BOA Y.EE 8/27 und Y.EE. 3/68).

75 Zur mäßig erfolgreichen *pacifica penetrazione* cf. Renato Mori, „La penetrazione pacifica italiana in Libia dal 1907 al 1911 e il Banco di Roma", in: *Rivista di Studi Politici Internazionali* 24.1 (1957), 102–18. Die Haltung der osmanischen Behörden zu Investitionen dieser im Umfeld des Vatikans gegründeten Bank erörtert ʿAqīl al-Barbār, „Maṣrif Rūmā wa-dawr as-suluṭāt al-ʿuṯmāniyya fī 'l-wuqūf ḍidd at-tasallul al-iqtiṣādī al-īṭālī ilā Lībiyā 1907–1911 m", in: *Maǧallat al-Buḥūṯ at-Tārīḫiyya* 2 (1982), 237–47.

gischer Bedeutung, zum anderen, weil weitab der Zentren die ungebildeten Beduinen auf seine betrügerischen Angebote hereinfielen. Wer es dagegen besser wissen müsste und trotzdem mit dieser ausländischen Bank zusammenarbeitet, wird von Receb als Verräter gebrandmarkt. Demgegenüber seien die in der Region nur in Misrāta und dem Ort Sirt selbst vorhandenen Filialen der osmanischen *Zirāʿat Banḳası* für den Aufbau fortschrittlicher Wirtschaftsformen nur bedingt hilfreich, ja hätten unter der hamidischen Misswirtschaft mehr Schaden als Nutzen gebracht.[76] Nach Recebs Ansicht ermöglichten die verfehlte Politik ʿAbdülḥamīds II. und die damit verbundene Ausbeutung durch lokale Beamte und Scheiche das Vordringen des *Banco di Roma*, doch schwänden dessen Erfolgsaussichten seit der Machtübernahme der neuen Regierung:

> „Aber diese neuartige Politik [des *Banco di Roma*] hat in Tripolitanien keinen Erfolg, denn auch wenn die neue Türkei ihre Verwaltung noch nicht perfektioniert hat, ist doch heute jeder zufrieden, da man sich bemüht, die ehr- und gewissenlosen Unterdrücker zu beseitigen, die danach trachteten, Reich und Nation zu vernichten".[77]

Angesichts der Beseitigung der Übeltäter und der von der neuen Regierung erhofften Fortschritte seien die italienischen Pläne zum Scheitern verurteilt, eine wirtschaftliche Durchdringung und künftige Herrschaft mit Zivilisierung in Form von Fortschritt und Landesentwicklung zu rechtfertigen. Ein wenig verfrüht urteilt Receb: „Der Regierungswechsel hat die auf jahrelang gemachten Erfahrungen beruhende schwache Hoffnung der Italiener völlig zunichtegemacht".[78]

76 Receb, 70.

77 Ibid., 71: *„Ḥāl bu ki yeñi īcād edilen bu politiḳa Ṭarābulusda sökmez çünki yeñi Türkiyä henüz tekemmülāt-i idāresini istiḥṣāl edememiş ise de mülk ve milleti maḥva çalışmış olan ḥamīyetsiz vicdānsız ẓalemeyi istīṣāle sāʿī olduġından bu gün herkes memnūndır"*.

78 Ibid., 75: *„Ḥulāṣa-i kelām İtalyanıñ senelerce etdiği tecārib netīcesindeki ümīd-i ḫafīfini de tebeddül-i idāre büsbütün ḳalʿ ve ḳamʿ etmişdir"*.

Schwächen der Einheimischen

Receb sind die Erwartungen der Leser nur zu bewusst, wenn er schreibt, es sei nicht nötig, an die üblen Taten der Beduinen des Fezzan zu erinnern.[79] Viele Missetaten (*fenālıḳ*) führt Receb allerdings auf den übermäßigen Konsum von Palmwein (*laqbī*) und vor allem auf die Armut zurück:

> „An einem von Armut beherrschten Ort hat es keinen Sinn, nach geordneten Sitten zu suchen. Da die Hingabe der Beduinen an den *laqbī* den höchsten Grad erreicht hat und die Neigung zu Rauschmitteln die Ausschweifung, diese aber jede Art von Übel hervorbringt, erübrigt es sich, an die betrüblichen und üblen Taten der Beduinen im Fezzan zu erinnern".[80]

Diese Kausalkette veranlasst Receb dazu, den Alkoholkonsum in ähnlicher Weise als Ursache des moralischen Verfalls anzuprangern, wie dies Antialkoholiker und besonders erfolgreich die organisierten Gegner des Absinths gleichzeitig in Westeuropa wie auch in Algerien taten:[81]

> „Die *laqbī*-Abhängigen sind eine fleischgewordene Warnung; selbst wenn sie achtundvierzig Stunden gehungert haben, laufen sie mit fünf oder zehn durch Betteln erlangten Münzen gleich in die Schänke. Bei diesem Schnaps, der *yūḫā* genannt wird,[82] handelt es sich um ein tödliches Gift,

79 Das nicht unbegründete Misstrauen osmanischer Beamter gegenüber Beduinen gehörte seit Jahrhunderten zu den Charakteristika behördlicher Korrespondenz. Für Cāmī waren hingegen die Tuareg, die ihm das Leben als Bezirksvorsteher von Ġāt schwer machten, die schlimmsten Übeltäter (Cāmī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 66, 198, 211–20).

80 Receb, 82: *„Bir yerde ki żarūret ḥükümfermādır aḥlāḳ düzenliği aramaḳ ma'ḳūl değildir 'urbānıñ lagbīye inhimākı ḥadd-i ġāyede olduġı ve bir yeriñ mükeyyifāta temāyüli sefāhatı sefāhat ise her dürlü fenālıġı müvellid bulınduġı ecelden Fizzānıñ 'urbān ḥaḳḳında seyyi'āt-i mü'sifesi vāreste-i teẕkārdır"*.

81 Cf. hierzu Nina S. Studer, „The Green Fairy in the Maghreb: Absinthe, Guilt and Cultural Assimilation in French Colonial Medicine", in: *The Maghreb Review* 40 (2015), (im Druck).

82 Die *yūḫā* (يوخا) graphisch ähnelnde Bezeichnung *būḫā*/*boukha* (بوخا) bezog sich in Französisch-Nordafrika unter anderem auf einen Feigenschnaps, während die gegen

> weil sein falsch etikettierter Alkoholgehalt dem von Spiritus entspricht. Es ist bekannt, dass Ausschweifungen entweder von Wahn oder von allzu großer Unwissenheit herrühren. In dieser Sache sind wir zu dem Urteil gekommen, dass beides gegeben ist, denn was diese Bedauernswerten anfänglich zur Trunkenheit trieb, ist die völlige Unwissenheit, und was sie trotz schrecklicher Armut und Verwahrlosung zu selbstmörderischer Hingabe trieb, ist der Alkoholwahn. Ist ein Mitglied dieser Nation nicht Herr seiner selbst, so obliegt die Vormundschaft der Exekutivgewalt dieser Nation, also der Regierung. In der Tat: Wenn man einen Mitbürger (*vaṭandaşımız*) sieht, dem nicht genug Vernunft geblieben ist, um auf Ratschläge zu hören, entspricht es weder der Mitmenschlichkeit noch der Liebe zur Nation, unsere Augen davor zu verschließen".[83]

Zwar sei nach der Verfassung jeder frei, aber zu den „heiligen Pflichten" (*vaẕā'if-i muḳaddase*) der Regierung gehöre es, diesem als „ungewollter Selbstmord" (*ġayr-i iḫtiyārī olan intiḥār*) charakterisierten Übel Einhalt zu gebieten. Mehr noch als bei anderen Themen kommt hier das für einen Beamten vielleicht naheliegende Leitbild eines fürsorglichen und erziehenden Staates zum Ausdruck, der für das Wohlergehen aller seiner Bürger verantwortlich ist. Abgesehen vom Schicksal der Betroffenen verursache der Alkoholismus die Vernachlässigung von Palm- und Ölbaumplantagen ebenso wie Diebstahl und Landstreicherei. An dieser Stelle macht Receb deutlich, dass Fortschritt kein Selbstzweck ist, sondern das Wohlergehen der Untertanen als moralisches Ziel vor Augen steht:

> „Das Gesetz ist nicht dazu erlassen worden, Maßnahmen flächendeckend durchzusetzen, sondern um das Glück der Nation sicherzustellen und die

dessen Konsum vorgebrachten Argumente denen der Absinth-Diskussion ähneln (für diese freundliche Auskunft danke ich Dr. Nina S. Studer, London).

83 Receb, 29f.: „*Lagbī mübtelāları birer 'ibret-i mücessemedir ḳırḳ sekiz sā'at aç ḳalmış olsalar bile tese"ül ṭarīḳiyle ellerine geçecek beş on para hemän meyḫāneye koşarlar [...] ġadosı ḥīleli ispirito derecesinde yüksek oldıġından yūḫā ta'bīr edilen bu içki bir nev'-i semm-i ḳātildir ma'lūmdır ki sefāhat yā cinnet veyāḫūd farṭ-i cehāletden gelir biz bu noḳṭadaki muḥākememiz netīcesinde her ikisinde mevcūd buluyorız çünki bu bīçāreleri bidāyeten 'işrete sevḳ eden cehālet-i muṭlaḳa dehşetli bir yoḳsızlıḳ ve perīşānlıġa raġmen intiḥār ṭarzında inhimāk etdiren de cinnet-i kü'ūlīyedir efrād-i milletden biri kendine mālik olmazsa ḫaḳḳ-i veşāyet o milletiñ ḳuvve-i 'umūmīyesi demek olan ḥükūmete rāci'dir fī 'l-ḥaḳīḳa naṣīḥat diñleyecek ḳadar 'aḳlı ḳalmayan bir vaṭandaşımızı görünce, ıġmāż etmemiz ne şefḳat-i insānīyeye ve ne de maḥabbet-i millīyeye yaḳışır*".

> Gründe für Verwahrlosung und Armut zu beseitigen. Nicht die Zeiten gehorchen dem Gesetz, sondern das Gesetz den Zeiten. Wenn daher das Gesetz es nicht ermöglicht, der beschriebenen Ausschweifung und Verwahrlosung auf andere Weise Einhalt zu gebieten, muss das Generalgouvernement den Anstand besitzen, sich die rechtmäßigen Mittel dafür zu verschaffen".[84]

Andere zeitgenössische Autoren scheinen Recebs Besorgnis um die Gesundheit der Einwohner nicht geteilt zu haben. Maḥmūd Nācī sorgt sich beispielsweise weniger um das Wohlergehen der Konsumenten dieses „köstlichen Getränks" (*laṭīf legbī nāmında içki*) als um das der Dattelpalmen. Diese würden durch die *laqbī*-Gewinnung erheblich geschädigt, weil diese ihnen den Lebenssaft (*ʿuṣāre-i ḥayāt*) entziehe und damit den Palmen nach dem Leben trachte.[85] Während Receb sich nicht zu womöglich unerfreulichen Erfahrungen mit Palmwein äußert, scheinen die in einer langen Fußnote platzierten Ausführungen zu einem anderen weitverbreiteten Getränk auf Selbstversuchen zu beruhen.

Es handelt sich um Tee, den „Hauptgrund für die Ausschweifung und Verwahrlosung".[86] Die Abhängigkeit von Tee führe dazu, dass „selbst Menschen, die ihre Familie nicht versorgen können oder sogar zum Betteln gezwungen sind, ihn konsumieren".[87] Die Zubereitung des sehr starken und massiv gezuckerten grünen Tees wird detailliert beschrieben; er sei „äußerst bitter, zieht den Mund zusammen und ist so süß wie Sirup. Wer ihn zum ersten Mal kostet, schafft es oft nicht ein-

84 Ibid., 30: *„Ḳānūn taʿmīm-i icrāʾāt için değil milletiñ saʿādetini teʾmīn sefāletiñ żarūretiñ esāsını maḥv etmek içün vażʿ buyurılmışdır zamān ḳānūna değil ḳānūn zamāna tābiʿdir bināʾen ʿaleyh sefāhet ve sefālet-i maʿrūżanıñ başḳa bir tedbīr ile öñini almaġa ḳānūn müsāʿade etmiyorsa maḳām-i celīl-i vilāyet esbāb-i niẓāmīyesini istiḥṣāle beẕl-i müruvvet buyurmalıdır"*.

85 Nūrī & Nācī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 25: *„Onı isrāf etmek şecerenin ḥayātını ḳaṣd eylemek demekdir"*. An anderer Stelle loben dieselben Autoren die Qualität tripolitanischer Weine: „Farbe, Geschmack und Alkoholgehalt der lokalen Weine ähneln denen von Marseille" (*maḥallī şarāblarınıñ levn ṭaʿm ve kemīyet-i kü'ūlīyesi Marsilyanıñkine beñzer*, ibid., 55). Über Weinherstellung in Tripolitanien zu osmanischer Zeit ist sonst nichts bekannt.

86 Receb, 55: *„esbāb-i sefāhat ve sefāletden birincisidir"*.

87 Ibid.: *„[...] ʿāʾile geçinmek pek ʿāciz ve ḥattā tese"üle mecbūr olanlar bile muṭlaḳā istiʿmāl ederler"*.

mal, ein Glas zu leeren oder zieht sich eine starke Obstipation zu".[88] Die Missbilligung des Teetrinkens teilt Receb mit späteren französischen Beschreibungen der Maġribländer, bis in die Einzelheiten der Teezeremonie mit Minze, Übersüßung und Erdnüssen.[89] Ungeachtet seiner Zweifel am kulinarischen Wert der nordafrikanischen Teezubereitung sieht Receb in dem zu Beginn des 20. Jahrhunderts massiv angestiegenen Konsum und Import einen bedenklichen Kostenfaktor, wie er durch Prüfung der Zollregister feststellt.[90]

Doch nicht alle Übel sind auf Armut oder Trunksucht zurückzuführen. Unter der Überschrift „Moral und ‚Natur'" beschreibt Receb eine weitere Art des Übels, die deterministisch auf das Klima zurückgehe:

> „Aufgrund des extrem heißen Klimas stehen Männer und Frauen stark unter dem Einfluss der Wollust. Ehen werden ohne große Umstände eingegangen, und für eine Ehefrau gibt man nur fünf oder sechs Piaster [zum Kauf] eines Armreifes, zehn bis fünfzehn Piaster für den eines Frauengewandes und eines gewöhnlichen roten Gesichtsschleiers aus. Die Einwohner [des Fezzan] gehören überwiegend der schwarzen Rasse an. Da Ehen bei Wegzug des Mannes nach dem Gewohnheitsrecht aufgelöst werden, ist die Lage der Frau in religiöser Hinsicht verwerflich und die vielen [daraus hervorgehenden] schädlichen Wirkungen unheilvoll. Die Ehe dient nicht bloß der Lustbefriedigung, sondern eigentlich zur Aufrechterhaltung des guten Namens und der Beziehung zweier Individuen sowie im Hinblick auf Nachkommen als Mittel der Sicherheit und des Glücks im Alter. Das Gleichgewicht der Nation beruht auf der Ordnung und dem Wohl der Familien, welche die Nation bilden".[91]

88 Ibid., 55f.: *„[...] ṭam'ı ġāyet acı ve buruşdırıcı ve pekmez gibi ṭatlıdır ilk def'a ṭatanlar bir ḳadeḥi bile ikmāle muvaffaḳ olamıyacaḳları gibi şiddetli bir inḳıbāża ṭutulurlar"*.

89 Nina Salouâ Studer, „Was trinkt der zivilisierte Mensch? Teekonsum und morbide Normalität im kolonialen Maghreb", in: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 64.3 (2015), 406–24.

90 Receb, 56. Damit übereinstimmend geben Nācī und Nūrī an, dass der Tee- und Zuckerkonsum sich innerhalb weniger Jahre verzehnfacht habe (Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 58).

91 Ibid., 82: *„İḳlīmiñ şiddet-i ḥarāretinden münba'iş ḳuvve-i şehvānīye zükūr-u īnāşı taḥt-i teşvīḳde bulundurıyor nikāḥ külfetden pek āzāde olaraḳ icrā edilir zevciñ maṣrafı beş altı ġurūşlıḳ bilezik on on beş ġurūşlıḳ setre-i nisā'īye ve 'ādī ḳırmızı yaşmaḳdır ahālīsi*

Das alte Motiv klimabedingter Wollust erscheint hier als Ursache übereilter Eheschließung, der eine ebenso schnelle Auflösbarkeit auf Kosten der Frauen entspreche. Zu diesem Schritt entschlössen sich manche Männer, wenn sie ihre Familie nicht mehr versorgen könnten, was Receb entrüstet in einer Miniaturszene darstellt: „Manche Männer sehen sich außerstande, den Lebensunterhalt zu verdienen, sagen zu ihrer Frau: ‚Ich gehe fort, kümmer du dich um dich selbst', lassen fünf oder sechs Kinder zurück und wandern aus".[92] Receb schreibt der Ehe dagegen, ähnlich wie viele westeuropäische Autoren seiner Zeit, eine hohe moralische Qualität zu.[93]

Indem er auf einzelne Gründe für seine Ablehnung der erwähnten Praxis des Gewohnheitsrechts (*ʿurf*/*ʿörf*) zu sprechen kommt, argumentiert Receb allerdings mit Maßstäben des islamischen Rechts. Die gewohnheitsrechtliche Ehe-Annullierung sei mit Scharia-Normen nicht zu vereinbaren, da sie dem Zweck der Ehe widerspreche, den Ruf der Eheleute und die Abstammung (*nasab*) der Nachkommen einschließlich Unterhaltsverpflichtungen zu sichern. Außerdem diene die Ehe der Alterssicherung, und vor allem bilde die Familie die Basis der Nation, was für Receb – jenseits islamrechtlicher Erwägungen – letztlich ausschlaggebend ist. Die hier geschilderte Benachteiligung der fezzanischen Frauen steht damit in starkem Kontrast zu ʿAbdülḳādir Cāmī Beys verblüffter Schilderung selbstbewusster Marktfrauen in Murzuq und dominanter Ehegattinnen in Ġāt, die um dieselbe Zeit erschien.[94]

Obwohl in diesem Abschnitt Kausalität kaum explizit hergestellt wird, kommt sie implizit durchaus zum Tragen. Dies fällt insbesondere beim isoliert stehenden Satz „die Einwohner gehören überwiegend der

---

ʿalā ʾl-ekṣer ʿırḳ-i esvede mensūbdır zevciñ maḥall-i āḫere ʿazīmetiyle nikāḥıñ ʿurfen münfesiḫ olması ḳadınıñ vaż‘ı dīnen merdūd maẕarrāt-i ʿadīdesi nāmaḥmūddır izdivāc yalñız teskīn-i şehvet için değil aṣıl iki vucūdıñ bāʿiṣ-i baḳā-yi nām-u nisbeti ve ẕürrīyet noḳṭasından iḫtiyārlığıñ vesīle-i emn-ü saʿādetidir muvāzene-i millet milleti teşkīl eden ʿāʾileleriñ intiẓām ve refāḥıyla ḳāʾimdir".

92 Ibid., 81: „*Nice erkekler var ki derd-i maʿīşet ortasında ʿāciz beçīz ḳalaraḳ zecvesine ben gidiyorım sen de başıñıñ çāresine baḳ deyüb beş altı çocuġını da terk ile hicret eylemişdir*".

93 Zum Sittenverfall cf. Cāmī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 139 & 144.

94 Pistor-Hatam, „Reisebeschreibungen", 174–83. Dabei ist jedoch zu bedenken, dass Receb den Fezzan allenfalls kurzzeitig außerhalb seiner Dienstpflichten bereiste, während Cāmī 1906–1908 als Bezirksvorsteher (*ḳāʾim-maḳām vekīli*) von Ġāt amtierte.

schwarzen Rasse an“ ins Auge, der zwischen den beiden Aussagen steht, dass einerseits Ehen zu geringen Kosten schnell geschlossen und andererseits bei Wegzug leicht aufzulösen seien. Obwohl dem Leser überlassen wird, die Aussagen miteinander zu verbinden, steht außer Zweifel, dass eine Verbindung angedeutet wird. Auch wenn die Zugehörigkeit zur „schwarzen Rasse“ (*ʿırḳ-i esved*) lediglich in Form einer neutralen Beschreibung erscheint, kann man aus dem Textzusammenhang schließen, dass Receb diesen Umstand mit mangelnder Sittlichkeit verbindet.[95] Der Rückgriff auf rassistische Stereotype entsprach dem Zeitgeist nicht nur westeuropäischer, sondern auch osmanischer Autoren.[96]

Die Tripolitanier als Mitbürger

Receb widmet dem ‚Volkscharakter‘ der Einwohner große Aufmerksamkeit, neigt jedoch zu einer positiven Stereotypisierung. Als Teil der Nation (*millet*) müssten die Tripolitanier eingebunden und gefördert werden, denn die Stärke einer Nation beruhe heutzutage auf all ihren einzelnen Mitgliedern.[97] Auch wenn das Land noch vieler Fortschritte (*teraḳḳīyāt*) entbehre, „sind die Tripolitanier doch – entgegen verbreiteten Lügengeschichten[98] – arbeitsam und scheuen keine Widrigkeiten. Aber da ihnen leider die hilfreichen Neuerungen der Zivilisation versagt

95 Cf. Receb, 64 über die schwarzen Einwohner (*zencī*) von Tāwurġa, deren Defizite Receb allerdings ausschließlich auf den eklatanten Mangel an Bildung zurückführt (*„maʿārif daha ilk ḫaṭvasını etmemiş*“).

96 Cf. ʿAbdülḳādir Cāmīs Ausführungen über die antike Einwanderung „arischer Völker“ (*aḳvām-i ārīye*), welche durch ägyptische Darstellungen von blonden Libyern (*Lubu*) bezeugt werde (Cāmī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 112).

97 Receb, 100: *„Bugün bir milletiñ mevcūdīyetini muḥāfaẓa eden ḳuvvetiñ eczāsı o milletiñ efrādıdır“*.

98 Zur Faulheit (*tenbellik*) cf. Cāmī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 83 sowie Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 57.

sind, können sie das Elend der Armen nicht beseitigen."[99] Die Tripolitanier besäßen „natürliche Intelligenz" in Verbindung mit „außerordentlichem politischem Talent".[100] Sie seien loyal, tapfer und aufrecht, denn sie hätten selbst der Regierung ʿAbdülḥamīds II. die Treue gehalten, ohne sich korrumpieren zu lassen, auch als diese Regierung den *Banco di Roma* gewähren ließ.[101]

Receb ist mit osmanischen und westlichen Beobachtern einig darin, dass die Tripolitanier sehr religiös seien (*muʿtaḳid ve mütedeyyin*). Selbst bei schwerer Arbeit hielten sie wacker am Ramadanfasten fest, seien überhaupt fleißig, zäh, geduldig, gastfreundlich und loyal (*pek muṭīʿ*).[102] Zwar seien sie „bereit für Zivilisation und Kriegsdienst" (*medenīyet ve ḥarbe ġāyet müsteʿidd*) und damit wertvolle Glieder der Nation, aber tendenziell militant (*hepsi silāḥ bedestdir*) und vor allem ungebildet (*maʿārifsizlik*).[103] Daher seien sie leicht durch Zauberkunststücke zu beeindrucken, mit denen Receb herablassend die Zeremonien der örtlichen Rifāʿī-Derwische – wie das Laufen über glühende Kohlen, das Schlucken von Scherben, Nägeln und giftigem Getier oder die Meditation im Backofen – vergleicht.[104]

Abgesehen von der dringend zu behebenden Bildungsschwäche erscheinen die Tripolitanier jedoch keineswegs als minderbemitteltes Kolonialvolk, wie es in italienischen Texten der Zeit oft der Fall war.[105]

99 Receb, 115: *„Ṭarābulus ahālīsi işā'āt-i kāẕibeniñ ʿaksi olaraḳ çalışḳan ve müşkilāta müteḥammildir faḳaṭ efsūs ki medenīyetiñ īcādāt-i teshīlīyesinden maḥrūm olmaları fuḳarānıñ żarūretini mündefiʿ edememekdedir"*.

100 Ibid., 97: *„Ẕekāvet-i fiṭrīyeleri mülābesesiyle ekserisiniñ politiḳa ḫuṣūṣındaki mehāretleri fevḳa 'l-ʿādedir"*. Die Konnotation von *politiḳa* ist in diesem Zusammenhang nicht ganz klar, es mag aber im Unterschied zur stärker an obrigkeitliche Lenkung und Leitung erinnernden *siyāset* auf taktisches Verhalten und manipulative Praktiken bezogen sein (cf. die oben zitierte Stelle über die Aktivitäten des *Banco di Roma*).

101 Receb, 112f. Cf. ʿAlī & Nūrī, *Risāle*, 28 sowie zu Bengasi Y.EE 8/5.

102 Receb, 118. Cf. ʿAlī & Nūrī, *Risāle*, 28f. und Y.EE 9/2.

103 Härte und Zähigkeit in Verbindung mit Unkultiviertheit schreiben auch andere Autoren den Tripolitaniern zu (cf. z.B. Cāmī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 178f., ʿAlī & Nūrī, *Risāle*, 28 (*„biraz bedevīyü 'ṭ-ṭab'"*).

104 Receb, 118–20.

105 So beschreibt 1912 ein Bericht über die Cyrenaica die „orientalische Trägheit" der Einwohner („indolenza orientale", Socrate Checchi, *Attraverso la Cirenaica*, Rom: Voghera, 1912, 1f.) und ihren „unglaublichen religiösen Fanatismus" („Il fanatismo religioso è incredibile"; ibid., 40). Cf. die Einschätzung einer Erkundungsmission von 1920:

Osmanische Beamte hoben häufig das zivilisatorische Entwicklungspotenzial der Tripolitanier hervor,[106] rieten allerdings paternalistisch dazu, diese treuen und frommen Untertanen aufgrund ihrer Unwissenheit (*cehālet*) rücksichtsvoll und behutsam zu behandeln.[107] Ein ähnliches Bild zeichnet die Landeskunde von Nācī und Nūrī:

> „Die als ‚wild' beschriebenen Einwohner des Landes sind heute in Wirklichkeit deshalb unwissend und untätig, weil es ihnen an Bildung mangelt, sie nicht gut verwaltet und zur Zivilisation erzogen werden. Dennoch fällt es denjenigen, die sie aus der Nähe kennengelernt, ein wenig unter ihnen gelebt und ihren Seelenzustand genau geprüft haben, nicht schwer zu verstehen, wie intelligent, umgänglich, fortschrittsfähig und eifrig diese Menschen sind".[108]

Die Übersetzung von *vaḥşet* als „Wildheit" entspricht Deringils „savagery". Zwar kann *vaḥşet* auch als Scheu gedeutet werden, wie sie wilde Tiere zeigen, aber Nācī und Nūrī weisen diese Zuschreibung zurück um darzulegen, dass es sich lediglich um Bildungsmangel handelt. Daraus lässt sich wohl ableiten, dass andere osmanische Autoren *vaḥşet* durchaus als möglicherweise naturgegebene Wildheit deuteten, wie die ani-

---

„Der Araber ist nicht böse, er ist instinktgetrieben, großzügig und sehr oft kindisch. Man muss mit ihm umzugehen und vor allem seine Religion zu respektieren wissen, auch wenn sie blinder und grober Aberglaube ist" („L'arabo non è cattivo, è istintivo, generoso, molte volte è infantile. Bisogna saperlo trattare e sopratutto saper rispettare la sua religione, anche ciò che ha carattere di superstizione cieca e brutale"; Sindacato di Studi per la valorizzazione della Cirenaica Milano, *Relazione della commissione di studi 1920*, Turin: Paravia, 1921, 114).

106 So beschreibt Kāmil Paşa in seinem Memorandum von 1892 die Einwohner als dem Monarchen treu ergebene Muslime, die zugleich „fähig seien, in Gedeihen und Fortschritt, Ordnung und Erhebung zu wachsen" (*izdiyād-i ma'mūrīyet-ü terakķī ve intiẓām-u i'tilāya ḳābilīyetlü*; Y.EE 9/2). Cf. Maurus Reinkowski, *Die Dinge der Ordnung: Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*, (Südosteuropäische Arbeiten; 124), München: Oldenbourg, 2005, 249–53.

107 Cf. z.B. Y.EE 9/2 und DH.MUI 73/2-25. Cf. Reinkowski, *Dinge der Ordnung*, 239f.

108 „*Vaḥşī diye tevṣīf edilen ahālī-i vilāyet fī 'l-vāḳi' ma'ārifsizlikden ḥüsn-i idāre ve temdīn edilmediklerinden el-yevm pek cāhil ve 'āṭıl bir ḥāldedirler bunıñla berāber bunları yaḳından ṭanıyanlar içlerinde az çoḳ bulınub da aḥvāl-i rūḥīyelerini tedḳīḳ etmiş olanlar bu ḥalḳıñ neḳadar zekī mūnis terakķīyāta müste'idd ve ḫ'āhişkār oldıḳlarını añlamaḳda hīç güçlik çekmezler*" (Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 66).

malische Assoziation es nahelegen mochte.[109] Jedoch wenden sich Nācī/Nūrī und Receb ausdrücklich gegen diese Zuschreibung, die auch andere zeitgenössischen Schriften der osmanischen Landeskunde Tripolitaniens nicht vertreten. Weder lehnen sie eine volle Inklusion der Tripolitanier ab, noch verabsolutieren sie die Differenzen zur ‚Metropole', wie dies manche westeuropäischen Autoren taten.[110] Receb erklärt die Tripolitanier sogar mit einer Auflistung lobenswerter Eigenschaften zu vorbildlichen Untertanen des Verfassungsstaates, die nun – nach dem Ende der für alle Übel verantwortlichen Despotie – auf bessere Tage hofften:

> „Sie zeichnen sich durch lobenswerte Eigenschaften wie die nationale Eintracht, welcher der Verfassungsstaat bedarf, den Gehorsam gegen die Regierung und die Liebe zur Gerechtigkeit, die Leidenschaft für den Fortschritt, die freiwillige Aufopferung für das Vaterland und den fanatischen Widerstand gegen üble Machenschaften fremder Mächte aus. Da sie aus den Greueln der Tyrannei errettet wurden, dürsten die Hilflosen mehr als die Einwohner anderer Provinzen danach, sich am Quell der Gerechtigkeit zu laben. Jedoch konnten sie noch nicht einmal unter der konstitutionellen Regierung den willkürlichen Taten dreister Beamter entkommen! Sie wissen nicht, an welche Stelle sie ihre Beschwerden richten sollen und können sich sprachlich nicht gut genug ausdrücken, um ihre Beweggründe zu erklären".[111]

109 Cf. Şemseddīn Sāmī [Frashëri], *Ḳāmūs-i türkī: Kāffe-i luġāt-i türkīye ile lisān-i türkīde müsta'mel kelimāt ve ıżṣṭılāḥāt-i 'arabīye ve fārsīye ve ecnebīyeyi cāmi' olaraḳ lisānımızıñ mükemmel luġat kitabıdır*. Istanbul: İḳdām, 1890 [Beirut 1989], 1488.

110 In dieser Hinsicht lässt die Einschätzung des Vicomte de Mathuisieulx, der 1912 ein Buch über Tripolitanien veröffentlichte, an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: „Le mal est-il irréparable? Avec l'Arabe, oui. Du moins, pour longtemps encore. Nous croyons qu'aucune puissance humaine ne secouera inopinément la léthargie de ces enfants prodigues et qui'il faudrait une transformation complète de la race, et plusieurs siècles y seraient probablement nécessaires" (Henri Méhier de Mathuisieulx, *La Tripolitaine d'hier et de demain*, Paris: Hachette, 1912, 110).

111 Receb, 105f.: „*Evet, meşrūṭīyetiñ mā iḥtiyāc ileyhi olan ittiḥād-i 'anāṣır ile ḥükūmete iṭā'at 'adālete meftūnīyet heves-i teraḳḳī vaṭan uġrına iḥtiyār fedākārī āmāl-i müfside-i ecānib müteʻaṣṣıbāne muḥālefet gibi ṣāyeste-i tebcīl ḫaṣā'il ile müzeyyendirler bīçāreler bir Kerbelāyi istibdāddan ḳurtularaḳ çeşme-i 'adāletde reyyān olmaḳ iştiyāḳı sā'ir vilāyetler ahālīsinden ziyāde beslemişler ammā ne çāre ki ḥükūmet-i meşrūṭa içinde bile mütecāsir meʼmūrlarıñ muʻāmelāt-i keyfīyelerinden henūz ḳurtulamamışlar merciʻe şikāyet yolını bilmezler maʻẕūrīyetlerini añlatacaḳ ḳadar dil çeviremezler*". Die als „nationale Eintracht" übersetz-

Die Tripolitanier werden als vorbildliche Patrioten dargestellt, die tapfer Widerstand gegen italienische Einmischung geleistet und selbst den hamidischen Unterdrückern die Treue gehalten hätten. Nun erwarteten sie, von der konstitutionellen Regierung gerecht behandelt zu werden, seien aber immer noch der Beamtenwillkür ausgeliefert. Diese Darstellung steht allerdings in einem gewissen Spannungsverhältnis zur politischen und rechtlichen Praxis.

Den Tripolitaniern seien Receb zufolge die Rechtsmittel unklar, und ihre Türkischkenntnisse reichten für eine Selbstvertretung nicht aus.[112] Dieser Nachteil hindere sie nicht daran, Beschwerden einzureichen, die Receb in seiner Funktion als Oberkonzipist zu bearbeiten hatte. Dabei war ihm durchaus bewusst, dass die traditionsreiche und mit den verbesserten technischen Möglichkeiten des späten 19. Jahrhunderts zu erneuerter Bedeutung gelangte Institution der Beschwerdepetition (*şikāyet*) von den Untertanen für ihre eigenen Zwecke genutzt wurde.[113] Was in seinen Augen ein Missbrauch war, habe indes absurde Ausmaße angenommen, wie Receb in sarkastischer Zuspitzung schreibt:

> „Die Handlungsweise der Armen gibt Anlass zu fortwährender Belustigung. Ich kann sagen, dass sie zu Recht oder zu Unrecht mit jeder Beschwerde überprüfen wollen, wie wachsam die Regierung ist. Zum Beispiel treibt jemand von einem vier Stunden entfernten Ort seinen mit

te „Einheit der [religiösen und ethnischen] Elemente (*ittiḥād-i ʿanāṣır*)" war bereits seit den 1860er-Jahren ein konstitutionalistisches Fahnenwort (Erik Jan Zürcher, „Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908–1938", in: Kemal Karpat (ed.), *Ottoman Past and Today's Turkey*. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 76), Leiden: E.J. Brill, 2000, 150–79, 153).

112 Dieses Problem behandelt bereits Kāmil Paşas Memorandum von 1892 (BOA Y.EE 9/2).

113 Yuval Ben-Bassat, „In Search of Justice: Petitions Sent from Palestine to Istanbul from the 1870's Onwards", in: *Turcica: revue d'études turques* 41 (2009), 89–114. Zur Wirkung der Telegraphie cf. Eugene Rogan, „Instant Communication: The Impact of the Telegraph in Ottoman Syria", in: Thomas Philipp & Birgit Schäbler (eds.), *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation: Bilād al-Shām from the 18th to the 20th Century*, (Berliner Islamstudien; 6), Stuttgart: Steiner, 1998 sowie zum libyschen Kontext Henning Sievert, „Intermediaries and Local Knowledge in a Changing Political Environment: Complaints from Libya at the Turn of the 20th Century", in: *WI* 54 (2014), 322–62.

> Gemüse beladenen Esel zum Markt, bekommt so fünf Piaster in die Hand und läuft zu einem in einer Gasse auf einem Korb sitzenden Antragsschreiber mit einem Tintenfass aus Noahs Zeiten und einem angespitzten Schilfrohr anstelle eines Schreibrohrs. Er fragt nach der rechtlichen Relevanz von vier Monate zurückliegenden ehrabschneidenden Äußerungen des Mitglieds eines anderen Stammes, und der Antragsschreiber ermutigt ihn nach Kräften, weil er natürlich nichts dagegen hat, ihm das Geld abzunehmen. Sofort kauft [der Beschwerdeführer] für zwei Fünftel seines Geldes Wertmarken und bringt sie dem Antragsschreiber. Wenn das Gesuch mit alptraumhaften Beschwerden zuständigkeitsgemäß dem Gericht zugeht, kehrt er voller Verzweiflung und mit dem übrigen Gewinn von vierzig Para in sein Dorf zurück. Derjenige, gegen den die Beschwerde sich richtet, wird sofort festgenommen und eingesperrt. Was sind das für unsinnige Sorgen!“[114]

Mit der Armseligkeit des Antragsschreibers (*ʿarżuḥālcı*), der Absurdität der Klage und der Andeutung, dass der Beschwerdeführer am Ende selbst an die Bedeutsamkeit des Falles zu glauben beginnt, zieht Receb das ganze Verfahren ins Lächerliche. Für das Opfer einer solchen Klage oder Beschwerde konnten die Konsequenzen allerdings überaus ernst sein, selbst wenn es nur vorübergehend inhaftiert wurde, denn wegen des bereits erwähnten miserablen Zustandes der Gefängnisse waren gesundheitliche Schäden zu befürchten. Der Verwaltung war durchaus bewusst, dass Beschwerden nicht unbedingt nur auf die Beseitigung von Unrecht und Missständen zielten, sondern auch Mittel der lokalen Politik sein konnten.[115]

Dies betraf vor allem Beschwerden gegen Staatsdiener und Verwaltung, aber offensichtlich kamen private Streitfälle ebenso vor die

114 Receb, 38f.: *„Fuḳarānıñ mesleğine gelince bu baḥiş sürekli ḳahḳahalara şāyestedir diyebilirim ki ḥaḳḳlı ḥaḳḳsız her şikāyet vesīlesiyle ḥükūmetiñ derece-i intibāhını şınamaḳ isterler meşelā, dört sāʿatlik bir yerden merkebine sebzevāt yükletüb pāzāra gelmiş şu şüretle yedinde beş ġurūş ṭoplanmış soḳāḳda pirinç ġazevīsınıñ üzerine oturaraḳ öñine ḥażret-i Nūḥ zamānından ḳalma divit ve ḳalem yerine de ucı sivri ḳamış ḳoymış ʿarżuḥālcınıñ nezdine ḳoşar dört māh muḳaddem diğer ḳabūleniñ efrādından biriniñ şarf etdiği muḥill-i nāmūs sözden dolayı muṭālaʿ-i ḳānūnīyesini şorar ʿarżuḥālcı bi-ʾṭ-ṭabʿ para ḳoparmaḳ ṭarafdārı olduġından var ḳuvvetiyle cesāretlendirir hemān parasınıñ beşde ikisiyle pūl alub getirir bir o ḳadar da ʿarżuḥālcıya verir münderecātı rüʾyādaki kābūsdan şikāyet gibi olan bu istidʿā ʿāʾidīyeti cihetiyle maḥkemeye ḥavāle edilince kemāl-i meʾyūsīyetle ve mütebāḳī ḳırḳ paralıḳ bir kār ile köyine ʿavdet eder müşteḳā ʿaleyh hemān getirtüb ḥabs edecekdi ne vāhī efkār“.*

115 Cf. Sievert, „Intermediaries“, 348f.

Gerichte, was durch die daraus hervorgehenden Verdienstaussichten für die als Amateurjuristen wirkenden Antragsschreiber beträchtlich gefördert wurde. In Recebs Darstellung wissen die ungebildeten Landbewohner mit diesem Instrument allerdings nicht recht umzugehen. Die Motivation für diesen Zeitvertreib erwähnt Receb nicht und kommt nicht auf den Gedanken, dass er für Einheimische vorteilhaft gewesen sein könnte, insbesondere wenn hinter ihnen keine mächtige Sippe zur Durchsetzung ihrer Interessen stand.

Jede Rache ist eine Niederlage

Aus Sicht von Bürokraten bestand ein zentrales Problem in der lokalen Rechtsautonomie, die sich dem gesatzten Recht des osmanischen Reformstaates entzog und sich besonders deutlich in der Institution der Blutrache in Kollektivhaftung zeigte. Receb verdammt die Blutrache, denn es sei der Segen von Ruhe und Sicherheit, der das Glück der Nation und die Macht der Regierung steigere.[116]

Jede erfolgreich geübte Rache (*intiḳām*) sei tatsächlich eine Niederlage (*inhizām*), die nicht von Mut, sondern von Unwissenheit zeuge (*şecā'atdan değil cehāletden*), da das Blut eines Mitbürgers (*vaṭandaş*) vergossen und ein anderer zum Mörder werde.[117] Außerdem würden Unschuldige ermordet, Familien ins Elend gestürzt, und die Rachepflicht gehe auch noch auf die Erben über.[118] Zwar sieht Receb diese Praxis ähnlich wie seine in Nordalbanien tätigen Kollegen als zivilisatorischen Mangel an, der durch Bildungs- und Polizeimaßnahmen zu beheben sei.[119] Sie sei außerdem mit der islamischen Religion nicht zu vereinba-

116 Receb, 122: *„çünki, milletiñ sa'ādetini, ḥükūmetiñ saṭvetini artıracaḳ ni'met-i āsāyişdir"*.

117 Ibid., 38.

118 Ibid., 122.

119 Cf. Maurus Reinkowski, „Gewohnheitsrecht im multinationalen Staat: Die Osmanen und der albanische Kanun", in: Michael Kemper & Maurus Reinkowski (eds.), *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*, (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients; N.F. 16), Berlin: De Gruyter, 2005, 121–42, 131–8.

ren.[120] Die flächendeckende Durchsetzung eines staatlichen Gewaltmonopols hält er jedoch wegen der schieren Ausdehnung und dünnen Besiedlung des Landes für illusorisch. Wo polizeiliche Methoden an ihre Grenzen stießen, sei das Gewohnheitsrecht durchaus zweckmäßig, solange keine „zivilisierte" Alternative es ablösen könne. Dies illustriert Receb an einem Beispiel aus der Verwaltungspraxis:

> „In der Wüste, an ödem Orte, auf einsamem Wege wurde – so ist die menschliche Natur – jemand ermordet und sein Kamel geraubt. Der Täter ist bekannt. Aber selbst wenn die lokalen Behörden nach einigen Tagen davon erfahren und den Verdächtigen verhaften lassen, sind die Spuren des Verbrechens inzwischen verschwunden und kein zur Überführung geeigneter Beweis mehr vorhanden. Natürlich kann keine Gerechtigkeit walten. Der Verdächtige wird freigelassen. Seine Bestrafung obliegt traditionsgemäß dem Stamm des Ermordeten. Dabei muss doch die Regierung Wohl und Glück der Nation gewährleisten."
> Während im Zentralbezirk von Ḫums anfangs täglich fünf oder sechs Tote aufgefunden wurden, sank diese Rate in erstaunlicher Weise innerhalb von acht Monaten, weil die Provinzregierung ihr Möglichstes tat, was meine Auffassung klar bestätigt. Daher haben wir wirklich überhaupt kein Recht, diese liebenswürdigen, Ruhe und Sicherheit liebenden Einwohner zu tadeln. Ordentliche Schulen zur Verbesserung der Bildung wurden nicht gegründet, im Rechts- und Finanzwesen oder bei der Gendarmerie wurde nicht gerecht vorgegangen; die Rechte [der Angehörigen] der Nation wurden unbezahlten Untersuchungsrichtern, unfähigen und verantwortungslosen Beamten übergeben".[121]

120 Receb, 38: *„mütedeyyin bir islām için pek yañlış bir ḥareketdir"*. Zum Talionsrecht (*qiṣāṣ*) cf. Mathias Rohe, *Das islamische Recht*, (C.H. Beck Wissen), München: Beck, ^{3}2011, 138–40.

121 Receb, 114f.: *„Çölde ıssız yerlerde eṭrāfı ḫālī yollarda ber muḳtażā-yi beşerīyet biri ḳatl ve devesi ġaṣb idiler fā'il ma'lūm faḳaṭ bir ḳaç gün soñra ḫaber alabilen ḥükūmet maẓnūnı derdest etse bile cürmiñ āṣārı ġā'ib olmış ortadan tebyīn-i ḥaḳīḳate medār bir delīl ḳalmamış bi-'ṭ-ṭab' 'adālet yerini bulamıyor maẓnūn berā'at ediyor cezāsı maḳtūlıñ ḳabīlesine 'ā'id bir vaẓīfe-i 'örfīye ḥükminde ḳalıyor ḥāl bu ki ḥükūmet milletiñ kāfil-i selāmet-ü sa'ādetidir Ḫums merkezinde evvelce günde beş altı maḳtūla teṣādüf edilirken şuydı sekiz ay ṭarafında [zarfında] ḥükūmetiñ gösterdiği fa"ālīyet-i mümkine şemeresi olarak bu miḳdārıñ şayān-i ta'accub bir rāddeye nüzūli mutāla'ātımızıñ yegāne şāhid-i bārizidir ve-'l-ḥāṣıl ḥaḳīḳaten mūnis ve āsāyişperver olan bu ahālīyi mu'āḥaẓaya ḳaṭ'īyen ḥaḳḳımız yoḳdır efkārı tenvīr edecek muntaẓam mektebler vücūda getirilmemiş 'adlīyede mālīyede żābıṭada 'ādilāne bir*

Immerhin gelang es nach Recebs Meinung dem staatlichen Rechtswesen, im Umland der Stadt Ḫums die lokale Rechtsautonomie zurückzudrängen, obwohl von obrigkeitlich erlassenen Blutracheamnestien wie in Albanien hier nichts bekannt ist.[122] Für das Fortleben des Gewohnheitsrechts macht Receb allerdings nicht nur den Mangel an Schulen und Polizei, sondern auch an qualifizierten Richtern und Beamten verantwortlich. Diesen seien die als Angehörige der Nation charakterisierten Einwohner ausgeliefert. Da ihnen die vollen Untertanenrechte demnach nicht zugestanden würden, müssten sie sich selbst helfen, und dies gelang der tribalen Rechtsordnung erstaunlich gut, wie Receb anerkennend zugesteht:

> „Müssen wir nicht den Einwohnern Respekt zollen, die auf wundersame Weise die Stabilität aufrechterhalten, wo doch schon in der Provinz Ḫums – so groß wie das Königreich Portugal – die Stärke der Gendarmerie wie bereits dargelegt fast zu vernachlässigen ist?“[123]

Angesichts der Schwäche der staatlichen Zwangsmittel waren die Einwohner mehrheitlich darauf angewiesen, dass die Institute der Rechtsautonomie weiterhin funktionierten, auch wenn ein Regierungsbeamter wie Receb dies eigentlich nicht gutheißen konnte. Zwar betrachtet er tribale Organisationsformen als Hindernis für staatlich induzierten Fortschritt, aber wo der Staat versage, wüssten sich die Tripolitanier in einer Weise zu helfen, die trotz allem Anerkennung verdiene.

Die Aufgabe des Staates sei es, dem Lande zum Fortschritt zu verhelfen, aber wenn er diese Aufgabe vernachlässige, trage die Verantwortung dafür allein die Regierung. Die Tripolitanier sind allerdings nicht bloß passive Empfänger obrigkeitlicher Wohltaten und Anleitung, sondern überaus fähig zur Selbstorganisation und zur Unterstützung des ersehnten Fortschritts, sofern die Regierung ihre Initiativen auf-

---

meslek ta'ḳīb edilmemiş ḥuḳūḳ-i millet ma'āṣsız müstanṭıḳlar dirāyetsiz vāreste-i mes'ūlīyet me'mūrlar yedine teslīm edilmiş“.

122 Cf. Reinkowski, „Gewohnheitsrecht“, 133f.

123 Receb, 114: „*Yalñız Ḫums livāsı Portekiz ḳrallıġı ḳadar cesīm iken evvelce 'arż etdiğimiz vechile ḳuvve-i żābıṭanıñ mefḳūd denecek derecede ḳılletine ḳarşı ancaḳ mu'cize-āsā bir ṣūretde āsāyişini muḥāfaẓa eden ahālīyi alḳışlamamız lāzim gelmez mi?*“

greift, anstatt sie zu blockieren. Die Tripolitanier waren nämlich in der Lage, sich selbst zu zivilisieren und ergriffen dafür selbst die Initiative, was aber seitens der Regierung schlicht ignoriert worden sei:

> „In einem sehr wichtigen und vielversprechenden Bezirk in der Provinz Ḫums, der vor allem bevölkerungsreich und ohne starke Stämme ist, verpflichteten sich vaterlandsliebende Menschen, welche die Verbreitung von Bildung vorantreiben wollten, zwecks Errichtung zweier Schulen an geeigneten Orten philanthropisch je zehntausend Piaster zu spenden. Diese Anstrengungen im Dienste der Nation verdienen höchste Anerkennung, doch leider würdigte die Regierung sie nicht und zeigte kein Interesse. Solches Verhalten kann nicht als vernünftig gelten, wenn wir es unterlassen, die jetzige Lage zu verbessern und jeglichen Beginn von Fortschritt auf die Zukunft verschieben. Wenn wir Bildung als einziges Mittel zum Fortschritt betrachten, erhebt sich aus dem Herzen der Nation der stete Ruf gegen die in diesem Generalgouvernement noch andauernde alte Untätigkeit im unschuldig vorgebrachten Satz: ‚Gerechtigkeit! Es ist die Regierung, die unsere Anstrengungen zunichtemacht!'".[124]

Während in Memoranden und bürokratischer Korrespondenz die Untertanen oft als störrisch, rückständig und träge erscheinen, solange sie nicht durch obrigkeitlich herbeigeführte Bildung zum Fortschritt bekehrt werden, zeichnen sich hier lokale Philanthropen durch patriotischen Eifer zugunsten des Fortschritts der Nation aus (*ḥamīyet, müruvvet, ġayret-i millīye*). Die Behörden hingegen, die sonst gern mit dem paternalistischen Anspruch auf Heranführung der Untertanen an den Fortschritt[125] auftraten, widersetzten sich der Privatinitiative und ver-

124 Receb, 116f.: *„Ḫums livāsınıñ ḥaḳīḳaten eñ ehemmīyetli ve müste'idd ve 'alā 'l-ḫuṣūṣ ahālīsi keşīr ve ḳabā'ili ṭaġınıḳ bir ḳażāsında ma'ārifiñ ta'ammumına rekz-i naẓar-i intibāh eden aṣḥāb-i ḥamīyet iki münāsib maḥallde birer mekteb inşāsını taṣavvur eyleyerek kīse-i müruvvetlerinden onar biñ ġurūş ta'ahhud etmişler idi bu ġayret-i millīye şiddetli alḳışlara şāyeste iken ma'a 't-te'essüf ḥükūmetce bir eşer-i taḳdīr-ü himmet gösterilmedi gerçi ma'ārifsiz tekemmül olmaz faḳaṭ müsā'ade-i ḥāli bıraḳub da her dürlü mebādi'-i teraḳḳiyātı istiḳbāle yöñeltirsek şu ḥareketimiz ma'ḳūlātdan şayılmaz ma'ārifi vesīle-i yegāne-i teraḳḳī 'add ediyorsaḳ bu vilāyetde henüz eski 'aṭāletiñ devāmına ḳarşı ḳalb-i milletden ḳopan feryād-i dā'imī el-inṣāf ġayretimizi ḳıran ḥükūmetdir cümle-i ma'ṣūmānesidir"*.

125 Mit diesem Motiv (*dā'ire-i medenīyete idḫāl* u. ä.) schrieben z.B. der *vālī* von Tripolitanien 1902 über die Stammeskonföderation der Warfalla (ŞD 2334/6) und 1905 der *ḳā'im-maḳām* von Derna über die Beduinen des Umlandes (DH.MKT 975/46); vgl. auch Deringil, „State of Nomadism", 317 und Herzog, *Herrschaft*, 645.

hielten sich damit in Recebs Augen nicht besser als das hamidische Regime.

Ebenso habe die Regierung ein direktes Ersuchen der Einwohner von Misallāta ignoriert, auf ihre eigenen Kosten einen Spezialisten für Artesische Brunnen zu entsenden: „Obwohl die hilflosen Einwohner die Regierung um einen Spezialisten für Artesische Brunnen baten und dafür zu jeglichem Opfer bereit waren, gelang es ihnen noch nicht einmal, eine Antwort zu erhalten".[126] Unter den mit der Regierung in Verbindung stehenden Notabeln (*eşrāf*) befänden sich durchaus intelligente und sachkundige Personen (*zekī ve kār āşinā*), aber die Entscheidungsträger hätten ihr Anliegen auf eine ungewisse Zukunft verschoben, weil ihnen offenbar solche Initiativen von unten nicht geheuer waren. Nach Recebs Meinung hätten diese stattdessen sofort aufgenommen werden müssen:

> „Ich weiß nicht, wann und wie die Zukunft solche aufgeschobenen Aufgaben erledigen wird. Ich weiß nicht, ob es die Regierung erschöpfen würde, die Einwohner anzuleiten, die ihre finanzielle und körperliche Kraft einsetzen und der Regierung nicht zur Last fallen wollen."[127]

Die Einwohner Tripolitaniens erscheinen damit weiter fortgeschritten als manche Beamten vermuteten. Das Fortschrittshindernis habe vielmehr auf Seiten der Regierenden gelegen.[128] Auch an dieser Stelle verweist Receb (passend zum linear auf die Zukunft gerichteten Fortschrittsdenken) darauf, dass es darauf ankomme, keine Zeit zu verlieren und die sich mit der konstitutionellen Regierung bietende Chance zu nutzen, bevor die Reaktion zurückkehre oder eine fremde Macht (wie Italien) die nordafrikanischen Besitzungen erobere: „Zwar gehört uns

126 Receb, 58: *„Bīçāre ahālī geçende her dürlü fedākārlıġı göze alaraḳ ḥükūmetden bir artezyen ustası istemiş ise de müşmir bir cevāba ẓaferyāb olamamışdır"*.

127 Ibid., 59: *„Bilmem ki bu istiḳbāl bunca mü'eccelātı ne vaḳit ve ne ṣūretle yapacaḳ bilmem ki mālen ve bedenen çalışmaḳ ḥükūmete bār olmamaḳ isteyen ahālīye bedraḳalıḳ etmekle ḥükūmete yorġunlıḳ-mı ṭārī olacaḳ?"*

128 Nācī und Nūrī machen dagegen eine Kombination aus Faulheit der Einwohner (*ahālīniñ raḥāvet ve ʿaṭāleti*) mit Vernachlässigung und Sorglosigkeit der Lokalverwaltung (*ḥükūmet-i maḥallīyeniñ ihmāl ve bīḳaydīsi*) für das Brachliegen des Ackerlandes verantwortlich (Nācī & Nūrī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 57).

die Zukunft, und wir haben die Zeit des Fortschritts erreicht, aber jede verlorene Minute ist unser Schaden."[129]

Die ehrenwerten Kollegen

Der Provinzverwaltung, an der er immerhin selbst beteiligt war, stellt Receb in dieser Hinsicht ein schlechtes Zeugnis aus.[130] Die Missstände würden nämlich noch dadurch verschlimmert, dass die Provinzverwaltung nicht einfach nur außerstande sei, tribale Auseinandersetzungen einzudämmen, sondern selbst mitunter an ihnen teilnehme, was Receb als „parteiliche Korruption" (*ṭarafgīrāne yolsuzluk*) bezeichnet.[131] Solche „gesetzesbrecherischen Handlungen" (*ḳānūnşekināne muʿāmelāt*) seien nicht etwa auf lückenhafte Gesetzgebung zurückzuführen, sondern die Durchsetzung der Bestimmungen hänge von den Machtmitteln und dem Gewissen der Staatsdiener ab.[132] Receb schließt mit einem unzweideutigen Urteil: „Solche Taten, die ich im höchsten Grade verabscheue, bewirken nichts anderes als den Verfassungsstaat zu beschädigen und die Einwohner niederzudrücken."[133]

Dem zweifelhaften Ruf des Beamtentums[134] widersprach auffällig seine Beliebtheit bei den Tripolitaniern. Diesen war offenbar nur zu

129 Receb, 45f.: „*Vāḳıʿā istiḳbāl bizimdir teraḳḳī etmek zamānımızdır lākin fırṣatıñ bir daḳīḳasını bile geçirmek zeyānımızdır*".

130 Darin ist er sich mit Nācī und Nūrī einig: „Am Horizonte Tripolitaniens ziehen viele große Wolken der wirtschaftlichen Fülle auf, die goldenen Regen versprechen. Jedoch sieht man, dass dieses kostbarste Juwel in der osmanischen Krone auf dem afrikanischen Kontinent bisher farblos und fast unsichtbar geblieben ist. Was hat die Regierung hier bis jetzt gemacht? Nichts!" (*Ṭarābulus-i ġarbıñ ufuḳı üzerinde bārān-i zerniṣār olacaḳ saḥāʾib-i feyżnāk-i iḳtiṣādīye pek çoḳ ve mühimmdir. Ḥāl bu ki göriliyor ki iklīl-i ʿoṣmānīniñ Afriḳa ḳıṭʿasındaki bu eñ ṣemīn ṭaşı şimdiye ḳadar sönük ve ʿādetā ġayr-i merʾī ḳaldı. Ḥükūmet burada şimdiye ḳadar ne yapmışdır? Ḥīç bir şey!*; Nūrī & Nācī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 65).

131 Receb, 37.

132 Ibid., 123.

133 Ibid.: „*Bütün mevcūdīyetimle nefret etdiğim bu gibi muʿāmelāt meşrūṭīyeti raḫnedār etmekden, ahālīyi ezmekden başḳa bir şey değildir.*"

134 Siehe oben (zu Receb, 10).

bewusst, dass eine Beamtenposition nicht etwa aus materiellen Gründen, sondern wegen der Möglichkeit zur Einflussnahme zugunsten der eigenen Verwandten, Freunde und Verbündeten erstrebenswert war. Darüber hinaus mag die patrimonialistische Auffassung vom Amt als Besitz und Gewinnchance fortgelebt haben, so dass unter den Einheimischen eine nach Ansicht des Verfassers zu starke Nachfrage nach öffentlichen Ämtern bestand:

> „Manche von ihnen scheuen weder Kosten noch Mühen, um eine Beamtenposition zu erlangen – ganz gleich, wieviel Vermögen sie haben mögen. Selbst Leute mit mehr als tausend Piastern Monatseinkommen lassen sich zu einem niederen Amt mit hundertfünfzig Piastern Lohn herab! Das Verlangen nach Beamtenpositionen ist zu einer chronischen Krankheit geworden".[135]

Dieser Tendenz müsse die Personalverwaltung entgegenwirken, denn an ihrem Herkunftsort eingesetzte Beamte würden für ihre eigene Familie oder ihren Stamm Partei ergreifen; daher stellt Receb fest: „Es ist nicht mit korrekter Verwaltung zu vereinbaren, dass die meisten Beamten Einheimische sind."[136] Der Einsatz von landesfremden Beamten wird zwar seit jeher von Imperien praktiziert, steht aber im Widerspruch zur ebenfalls angestrebten Einbindung lokaler Notablen. Offenbar war Receb der Meinung, dass es an der Zeit sei, diese Politik gründlich zu überdenken. Ihm war allerdings klar, dass das dafür notwendige Personal kaum verfügbar war, so dass Beamte lokaler Herkunft nicht nur zwecks Kooptation, sondern oft aus reiner Notwendigkeit rekrutiert wurden, zumal Beamte aus anderen Teilen des Reiches selten bereit waren, eine Stelle in der Verbannungsprovinz Tripolitanien anzutreten.[137]

---

135 Receb, 96: *„Vaḳ'-u vaḳār erbābı yār-u ġıyār [aġyār] ortasında maḥcūb ḳalmamaḳ maḳṣadıyla küçük bir maẕnūnīyetden taḫlīṣ-i girībān için yüzlerce līrā ṣarfdan çekinmezler ba'żıları ne ḳadar ṣervetleri olursa olsun me'mūrīyet için cān verirler ṣehrī biñ ġurūṣdan fażla vāridātı olanlar bile yüz elli ġurūşlıḳ eñ 'ādī bir vaẓīfeye tenzīl ederler me'mūrīyet hevesi bir 'illet-i müzmine ḥükmine geçmişdir"*.

136 Ibid., 97: *„Me'mūrlarıñ 'alā 'l-ekṣer yerlilerden olması selāmet-i idāreye münāfīdir."*

137 Oft wurden gesundheitliche Gründe oder klimatisch bedingte Untauglichkeit vorgeschoben, um einem Posten in Tripolitanien oder Bengasi zu entgehen. So ließ sich

Die Ursachen für Feindseligkeiten zwischen Stämmen (*ḳabā'il*) lagen Receb zufolge nicht etwa in deren Rivalität oder „alter Feindschaft" (*'adāvet-i ḳadīme*), wie dies manche Beamten behaupteten.[138] Vielmehr seien Fehler der Regierung oder Einmischungen von lokalen Beamten dafür verantwortlich zu machen:

> „Nun muss eine höchst bedauerliche Tatsache angesprochen werden, und zwar die zwischen den Stämmen bestehende Feindschaft. Untersucht man die Gründe dafür, wird klar, dass der bösartige Dämon der Tyrannei diese Zwietracht säte. Durch amtliche Untersuchungen wurde festgestellt, dass die vorkommenden Meinungsverschiedenheiten und rachsüchtigen Verleumdungen größtenteils entweder durch Ungeschicklichkeit der Regierung entstehen oder dadurch, dass einige lokale Beamte ihre Finger im Spiel haben".[139]

Der Hauptgrund für die Feindschaft zwischen Stämmen lag demnach nicht in seit unvordenklichen Zeiten bestehender Fehde, primitiver Lebensweise oder tribalen Organisationsformen inhärenten Mängeln, sondern in der Einwirkung von Staatsakteuren, seien sie tribal eingebunden oder nicht. Während die Ungeschicklichkeit (*ḳullanışsızlıḳ*) der lokalen Regierung nicht näher ausgeführt wird, dürfte sich die Verwicklung der lokalen Beamten in solche Händel auf die oben erwähnten Formen der Einbindung zurückführen lassen. Zwar unterbreitet Receb keine Vorschläge zur Lösung der Probleme, doch lässt sich aus seiner Beschreibung der Missstände schließen, dass er den Einsatz sachlich und moralisch besser geschulter und bevorzugt landesfremder Beamter

---

ein 'Alī Bey 1898 vom Amt des *ḳā'im-maḳām*s der Warfalla (einige Tagesreisen südlich von al-Ḫums) beurlauben, weil er „Wasser und Luft am Orte nicht vertrug" (*āb-u havā-yi maḥalli imtizāc edemeyerek*; DH.MKT 2161/55: Beschwerde der Ehefrau an das Polizeiministerium, 6. Kānūn I 1314/18. Dezember 1898).

138 Cāmī, *Ṭarābulus-i ġarb*, 33, 94, 119, 130 u.a.; zum Libanongebirge cf. Ussama Makdisi, „Ottoman Orientalism", in: *AHR* 107.3 (2002), 768–96.

139 Receb, 99f.: *„Şimdi kemāl-i te'essüfle söylenecek bir ḥaḳīḳat vardır ki o da ḳabā'il beyninde teşādüf edilegelen żıddīyet ve münāferetdir esbābı taḥarrī edilse dīv-i 'aḳūr-i istibdādıñ eğdiği tuḥamlar cümlesinden olduġı ṣarāḥaten añlaşılır 'alā 'l-ekṣer ẓuhūr eden teżādd-i efkārıñ ve iḫbārāt-i intiḳāmcūyāneniñ yā ḥükūmetiñ ḳullanışsızlıġından veyāḫūd ba'ż-i yerli me'mūrlarıñ ḳoyduġı parmaḳdan münba'iṣ idüği taḥḳīḳāt-i resmīye ile ṣābit olmışdır"*.

vorgezogen hätte.[140] Die Amtsführung der seinerzeit tätigen Verwaltungsbeamten beurteilt Receb recht nüchtern und teilt sie schematisch in drei Typen ein:

> „Unter moralischen Gesichtspunkten gibt es drei Arten [von Beamten]:
> 1. Solche, die sich nicht in fremde Angelegenheiten einmischen, ihre natürlichen Tugenden und ererbte Würde bewahren: 40%
> 2. Solche, die in größter Armut leben, sich in nichts einmischen, gehorsam und bescheiden leben: 50%
> 3. Solche, die ihre Aufgaben und Tätigkeiten vernachlässigen und sich mit Umtrieben und Intrigen beschäftigen: 10%“[141]

Koloniale Differenz?

Ungeachtet der hochgesteckten Ziele des Verfassers kennzeichnet *Ṭarābulus-i ġarb aḥvāli* gerade die Nähe zu den Problemen der Provinzialverwaltung (und mitunter auch provinzieller Verwaltung), wie Receb sie sah. Mit den wiederkehrenden Themen von Vernachlässigung und Entwicklungspotenzial des Landes hat Rodoslu Recebs Buch jedoch streckenweise ähnlich memorandenhaften Charakter wie die Schriften der Abgeordneten Cāmī und Nācī. So beklagt der Autor die geradezu kriminelle Vernachlässigung kleinerer Orte und des ländlichen Raumes und spart nicht mit Beispielen für Potemkinsche Dörfer, die meist aus seinem Amtsbereich al-Ḫums stammen. Der nicht selten harschen Kritik stehen allerdings kaum detaillierte Reformvorschläge gegenüber. Recebs enthusiastischer Patriotismus sieht im Fortschritt den einzigen Weg zum Glück der Nation, dem der verteufelte Despotismus ʻAbdülḥamīds II. im Wege stand, wobei er die Stammesscheiche ebenso

140 Dagegen scheint er materiellen Mängeln und Erwägungen wenig Aufmerksamkeit geschenkt zu haben.

141 Ibid., 99: *„Aḫlāḳ noḳṭasından başlıca üç ṣınıf göriliyor birincisi etliye sütlüye ḳarışmayıb mezāyā-yi fiṭrīye ve ḥayṣīyet-i neslīyelerini muḥāfaẓa eyleyenler yüzde ḳırḳ ikincisi żarūret fevḳa 'l-ġāye içinde yuvarlanub hīç bir şey'e müdāḫale etmedikleri gibi dā'imā iṭā'at ve maḥvīyet dā'iresinde yaşayanlar yüzde elli üçüncisi işlerini güclerini bıraḳub ifsādāt ve ilḳā'āt ile iştiġāl edenleri yüzde on“*.

in die Korruption des *ancien régime* einband wie neu eingetroffene Beamte.

Die Tripolitanier sind darin vor und nach 1908 Recebs Leidensgenossen, vor allem aber sind sie für ihn vollwertige Mitbürger und wahre Patrioten, deren Loyalität sogar italienische Kolonialambitionen aussichtslos macht. Für Receb existiert keine Differenz zwischen Tripolitaniern und Osmanen des Kernlandes, sondern sie können im Gegenteil gleichermaßen an Korruption und Willkür teilhaben wie auch am Fortschritt der Nation. Rassistische und klimadeterministische Stereotype greift Receb zwar gelegentlich auf, aber macht sie nicht zu Determinanten. An voller Teilhabe hindern die Tripolitanier nämlich nur Armut und Bildungsmangel, die beide auf die Vernachlässigung durch das hamidische Regime zurückzuführen sind.[142] Die Lösung dieser Probleme erwartet Receb von einem fürsorgenden und erziehenden Staat.

Dessen ungeachtet zeigt Receb politische Aktivitäten ‚von unten' auf, sei es in Form von Beschwerden oder von Privatinitiativen zur Einrichtung von Schulen und Brunnen, die aber daran scheiterten, dass die Behörden sie nicht aufnahmen – obwohl sie ganz im Sinne des Fortschritts waren, aber eben nicht staatlich induziert. Receb will den alternativlos erscheinenden Weg des Fortschritts unverzüglich beschreiten, doch angesichts mangelnder Machtmittel des Staates kommt eine gewaltsame Durchsetzung modernistischer Ziele gar nicht erst in Betracht und wird dementsprechend auch nicht thematisiert.

Solange dem Staat auch die Mittel zur Durchsetzung des Rechts fehlen, müsse die weitgehende faktische Rechtsautonomie akzeptiert werden. Nicht akzeptabel sei es dagegen, wenn Scheiche den Staat unterwandern und Beamte an tribalen Konflikten teilnehmen, ja am besten solle man ganz auf im Lande rekrutierte Beamten mit ihren lokalen Bindungen verzichten. Diesem Vorschlag steht die Ansicht gegenüber, dass die Einheimischen ein gleichberechtigter (wenn auch sträflich vernachlässigter) Teil der Nation und dabei gewissermaßen fortschrittlicher erscheinen als manche Beamten es erwartet hätten.

142 Den wohlfeilen Vorwurf, die vorangegangene Regierung habe das Land vernachlässigt, erhob bereits Mīrlivā Kāmil Paşas Memorandum von 1892 (Y.EE 9/2), womit die Regierungszeit von Sultan ʿAbdülʿazīz gemeint war.

Receb ist in seinem Denken über Fortschritt, Nation oder Staat durchaus ein Kind seiner Zeit, und viele der von ihm aufgegriffenen Themen decken sich mit denen anderer landeskundlicher Schriften über Tripolitanien. Allerdings trennt die Herrschenden und Beherrschten Tripolitaniens aus seiner Sicht keine koloniale Differenz. Im imperialen Spannungsverhältnis zwischen Inklusion und Differenz überwiegt die Inklusion, denn die Tripolitanier sind uneingeschränkt zur Zivilisiertheit befähigt. Mit der Auffassung, dass sie Teil der Nation seien, verlässt Receb in dieser Hinsicht bereits den Rahmen imperialer Politik.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

——. Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH.MKT)

——. Dahiliye Nezareti Muhaberat-i Umumiye İdaresi (DH.MUİ)

——. İrade-i Dahiliye (İ.DH)

——. Şura-yi Devlet (ŞD)

——. Yıldız Esas Evrakı (Y.EE)

1312 sene-i hicrīyeye maḫṣūṣ sālnāme-i vilāyet-i Ṭarābulus-i ġarb. On ikinci def'a. Tripolis: Maṭba'a-i vilāyet, 1312 [1895–96].

'Abdülḳādir Cāmī (Baykurt). *Ṭarābulus-i ġarbdan ṣaḥrā-yi kebīre ṭoġru: Ṣaḥrā teşkīlātı ve aḥvāmı ḥaḳḳında tedḳīḳāt*. Istanbul: Nīşān Bābikyān, 1326–27 [1908–09].

'Alī Rıżā Mu'īn & Ḥarbīye Neẓāreti Umūr-i Şarḳīye İdāresi. *Ṭarābulus-i ġarb ṭuruḳ ve muvāṣalātı*. 2 vols. Istanbul: Maṭba'a-i 'Āmire, 1334 [1918].

'Alī & Aḥmed Nūrī. *İşbu risāle Āfrīḳā-yi 'Oṣmānī'den Ṭarābulus-i ġarb ve Binġāzī ve Fizzān ḳıṭ'alarına dā'ir coġrafī ve istātistīḳī ve tārīḫī ve siyāsī ve 'askerī ma'lūmātı ḥāvīdir*. Istanbul Üniversitesi Nadir Eserler Ktp. Türkçe Yazmaları No. 5002.

Maḥmūd Nācī (Balkış) & Meḥmed Nūrī. *Ṭarābulus-i ġarb*. Beşiktaş: Tercümān-i Ḥaḳīḳat, 1330 [1912].

Rodoslu Ebū 'l-Muẓaffer Receb. *Ṭarābulus-i ġarb aḥvāli*. Istanbul: Aḥmed İḥsān, 1327 [1911].

Ṣāfī, Ḥasan. *Ṭarābulus-i ġarb tārīḫi*. Istanbul: Resimli kitāb maṭbaʿası, 1328 [1910].

Sāmī [Frashëri], Şemseddīn. *Ḳāmūs-i türkī: Kāffe-i luġāt-i türkīye ile lisān-i türkīde müstaʿmel kelimāt ve ıṣṭılāḥāt-i ʿarabīye ve fārsīye ve ecnebīyeyi cāmiʿ olaraḳ lisānımızıñ mükemmel luġat kitabıdır*. Istanbul: İḳdām, 1890 [Beirut 1989].

Sindacato di Studi per la valorizzazione della Cirenaica Milano. *Relazione della commissione di studi 1920*. Turin: Paravia, 1921.

Sekundärliteratur

al-Anṣārī, Aḥmad an-Nāʾib. *al-Manhal al-ʿaḏb fī tārīḫ Ṭarābulus al-ġarb*. 2 vols. London: al-Nāširūn dār al-maḥdūda, 1984.

Aymes, Marc. „Many a Standard a Time: The Ottomans' Leverage with Imperial Studies". In: *Contributions to the History of Concepts* 8.1 (2013). 26–43.

al-Barbār, ʿAqīl. „Maṣrif Rūmā wa-dawr as-suluṭāt al-ʿuṯmāniyya fī ʾl-wuqūf ḍidd at-tasallul al-iqtiṣādī al-īṭālī ilā Lībiyā 1907–1911 m.". In: *Maǧallat al-Buḥūṯ at-Tārīḫiyya* 2 (1982). 237–47.

Ben-Bassat, Yuval. „In Search of Justice: Petitions Sent from Palestine to Istanbul from the 1870's Onwards". In: *Turcica: revue d'études turques* 41 (2009). 89–114.

Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press, 1964.

Bilgi, Nejdet. „Trablusgarb'a Dâir bir Lâyiha". In: *Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi* 11 (1999). 81–112.

Checchi, Socrate. *Attraverso la Cirenaica*. Rom: Voghera, 1912.

Cooper, Frederick. *Colonialism in Question: Theory, Knowledge, History*. Berkeley et al.: University of California Press, 2005.

Deringil, Selim. „'They Live in a State of Nomadism and Savagery': The Late Ottoman Empire and the Post-Colonial Debate". In: *Comparative Studies in Society and History* 45.2 (2003). 311–42.

Duman, Hasan. *Başlangıcından Harf Devrimine Kadar Osmanlı-Türk Süreli Yayınlar ve Gazeteler Bibliografyası ve Toplu Kataloğu, 1828–1928*. Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, 2000.

Ebüzziya, Ziyad. „Ahmed İhsan Tokgöz". In: *TDVİA*. Vol. 2. 94–5.

al-Ǧamal, Ḥasan ʿIzz ad-Dīn. *al-Asmāʾ al-Ḥusnā*. Riad: Dār aš-Šawwāf, [4]1993.

Herzog, Christoph. *Osmanische Herrschaft und Modernisierung im Irak: Die Provinz Bagdad, 1817–1917*. (BOSt; 4). Bamberg: Bamberg University Press, 2012.

——. „The Beginnings of the Press in Iraq: Zevrâ". In: Anja Pistor-Hatam (ed.). *Amtsblatt, vilayet gazetesi und unabhängiges Journal: Die Anfänge der Presse im Nahen Os-*

ten. (Heidelberger Studien zu Geschichte und Kultur des modernen Vorderen Orients; 27). Frankfurt/M. et al.: Peter Lang, 2001. 55–63.

İhsanoğlu, Ekmeleddin (ed.). *Osmanlı Coğrafya Literatürü Tarihi*. 2 vols. Istanbul: IRCICA, 2000.

Kieser, Hans-Lukas. „From 'Patriotism' to Mass Murder: Dr. Mehmed Reşid (1873–1919)". In: Ronald Grigor Suny, Fatma Müge Göcek & Norman Naimark (eds.). *A Question of Genocide: Armenians and Turks at the end of the Ottoman Empire*. New York: Oxford University Press, 2011. 126–49.

Koloğlu, Orhan. *Osmanlı Meclislerinde Libya ve Libyalılar*. Istanbul: Boyat, 2003.

Kühn, Thomas. *Empire, Islam, and Politics of Difference: Ottoman Rule in Yemen, 1849–1919*. (The Ottoman Empire and its Heritage; 48). Leiden: E.J. Brill, 2011.

Lakroum, Monique. „Les projets français de transsaharien (XIX^{e}–XX^{e} siècles): un challenge pour l'industrie". In: *Culture Technique* 19 (1989). 295–302.

Makdisi, Ussama. „Ottoman Orientalism". In: *AHR* 107.3 (2002).768–96.

——. „Rethinking Ottoman Imperialism: Modernity, Violence and the Cultural Logic of Ottoman Reform". In: Jens Hanssen et al. (eds.). *The Empire in the City: Arab Provincial Capitals in the Late Ottoman Empire*. (BTS; 88). Würzburg & Beirut: Ergon, 2002. 29–48.

de Mathuisieulx, Henri Méhier. *La Tripolitaine d'hier et de demain*. Paris: Hachette, 1912.

Mori, Renato. „La penetrazione pacifica italiana in Libia dal 1907 al 1911 e il Banco di Roma". In: *Rivista di Studi Politici Internazionali* 24.1 (1957). 102–18.

Motika, Raoul & Christoph Herzog. „Orientalism alla Turca: Late 19th/Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'". In: *WI* 40.2 (2000). 139–95.

Özege, M. Seyfettin. *Eski Harflerle Basılmış Türkçe Eserler Kataloğu*. 5 vols. Istanbul: Fatih, 1971–79.

Pistor-Hatam, Anja. „Reisebeschreibungen aus einer vergessenen Provinz: ʿAbdülqādir Ğāmī Bey und die Frauen des Fezzān". In: *WZKM* 89 (1999). 163–86.

Provenzal, Carlo. *Guida annuario della Tripolitania e Circenaica: Guida annuario del commercio et dell'industiria storico – geografico – amministrativo della Colonia: 1913*. Genua: Campodonica, 1913.

Reinkowski, Maurus. *Die Dinge der Ordnung: Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*. (Südosteuropäische Arbeiten; 124). München: Oldenbourg, 2005.

——. „Gewohnheitsrecht im multinationalen Staat: Die Osmanen und der albanische Kanun". In: Michael Kemper & Maurus Reinkowski (eds.). *Rechtspluralismus in der Islamischen Welt: Gewohnheitsrecht zwischen Staat und Gesellschaft*. (Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients; N.F. 16). Berlin: De Gruyter, 2005. 121–42.

Rogan, Eugene. „Instant Communication: The Impact of the Telegraph in Ottoman Syria". In: Thomas Philipp & Birgit Schäbler (eds.). *The Syrian Land: Processes of Integration and Fragmentation. Bilād al-Shām from the 18th to the 20th Century*. (Berliner Islamstudien; 6). Stuttgart: Steiner, 1998. 113–28.

Rohe, Mathias. *Das islamische Recht*. (C.H. Beck Wissen). München: Beck, ^{3}2011.

Sievert, Henning. „Intermediaries and Local Knowledge in a Changing Political Environment: Complaints from Libya at the Turn of the 20th Century". In: *WI* 54 (2014). 322–62.

Studer, Nina Salouâ. „Was trinkt der zivilisierte Mensch? Teekonsum und morbide Normalität im kolonialen Maghreb". In: *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte* 64.3 (2015). 406–24.

Ursinus, Michael. „Die Briefe des *mutasarrıf* von Bagdad, Ahmed Şakir Bey, von seiner Inspektionsreise entlang dem Euphrat im Jahre 1870, abgedruckt und kommentiert in Zevra". In: Rainer Brunner, Monika Gronke et al. (eds.). *Islamstudien ohne Ende: Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*. (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; 54,1). Würzburg: Ergon, 2002. 485–500.

——. „Midhat Efendi und der Alte Orient". In: id. *Quellen zur Geschichte des Osmanischen Reiches und ihre Interpretation*. (Analecta Isisiana; 7). Istanbul: ISIS, 1994. 157–64.

——. „‚Nicht die Türken siegten über Byzanz, sondern Byzanz über die Türken': Zur Vergangenheitsbewältigung im Osmanischen Reich am Vorabend des Ersten Weltkrieges". In: *Periplus: Jahrbuch für außereuropäische Geschichte* 3 (1993). 47–60.

Zürcher, Erik Jan. „Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908–1938". In: Kemal Karpat (ed.). *Ottoman past and today's Turkey*. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; 76). Leiden: E.J. Brill, 2000. 150–79.

The Surrender of Medina (1918/19) Revisited

Martin Strohmeier

Introduction

In the history of wars, the end of fighting by capitulation or surrender is a "highly complicated and dangerous act"[1]. It is complicated because of the opposing factors which enter into the equation. It is dangerous because of the very real risk of maltreatment or death at the hands of the enemy.

The factors which work in favour of surrender are the desire to avoid unnecessary violence and save lives in what is considered a hopeless situation. Low morale arising from inadequate supplies of food and ammunition, sickness, and a sense of extreme vulnerability can lead to great hazards: a breakdown in authority, discipline and cohesion resulting in desertions, panic, defeat or even massacre at the hands of

1 Holger Afflerbach, *Die Kunst der Niederlage: Eine Geschichte der Kapitulation*, (Beck'sche Reihe; 6074), München: Beck, 2013, 14. Afflerbach examines the processes by which fighting stops in a historical perspective, demonstrating the "progress in regulating capitulation" since the 18th century.

the enemy. There are mechanisms which have evolved throughout history to prevent the hopeless continuation of battle. Afflerbach refers to these strategies as constituting "the invisible hand of war"[2].

Conversely, there are concerns which counteract the impulse to surrender. The military code of honour calls for patriotism, courage, loyalty to comrades and self-sacrifice. Without such deeply instilled values, soldiers could not be expected to withstand the horrors of combat. Commanders and soldiers fear such consequences as being branded cowards or traitors, shame, social disgrace and loss of professional options. In cases where the highest military command has not authorised surrender there may be punishment, such as dishonourable dismissal or even court martial. The "dialectic between soldiers' honour and survival instinct"[3] is a constant in all wars. Whatever the weight of these considerations, there is a turning point in battle at which continued fighting or a refusal to surrender must be considered, according to the well-known military theorist Carl von Clausewitz, "a desperate foolishness"[4].

The protracted Ottoman defence and the ultimate surrender of Medina after a "siege"[5] of two and a half years in World War I constitutes one of the more peculiar episodes in the Near Eastern war theatre. Perhaps the oddest aspect was that there was hardly any fighting. Furthermore, the besieged troops far outnumbered the besiegers.[6] That the Ottoman forces could hold out for so long was due to the particular strength of Medina as a stronghold, its symbolic importance, the inactivity of the Sharifians and the leadership of the commanding general Faḫrī Paşa (Fahrettin Türkkan, 1868–1948).

2 Afflerbach, *Kunst der Niederlage*, 105.

3 Ibid., 8.

4 Clausewitz wrote: "No matter how highly the qualities of courage and steadfastness may be in war [...] there is a point beyond which persistence becomes desperate folly [in German: "eine verzweiflungsvolle Torheit"], and can therefore never be condoned" (Carl von Clausewitz, *On War*, Michael Howard & Peter Paret (ed. & trans.), 8th ed., Princeton: 1984, 251f., quoted by Holger Afflerbach & Hew Strachan, "How Fighting ends: A History of Surrender", in: id. (eds.), *How Fighting ends: A History of Surrender*. Oxford: University Press 2012, 1–4, 3.

5 I put the term *siege* in quotation marks, see the explanation below.

6 TNA, FO 882/7, Garland to Wilson, 29 December 1918, fol. 382.

Almost two and a half months after the signing of the Armistice of Mudros, surrender was finally effected despite the commander's refusal to yield. In the end, Faḫrī Paşa was not a party to surrender, a fact which engendered post-war heroic narratives that focused on the endurance of the defenders of Medina.

This article[7] deals with the following questions: What events and motives led to the surrender of Medina? Was there, as many officers under Faḫrī argued, no alternative? And how can we evaluate his role in holding on to Medina? What factors determined his refusal to surrender? Was the resistance he commanded heroic as it is deemed in Turkish popular history-writing or must it be seen, in the words of Clausewitz, to have been foolish? Was Faḫrī a religious fanatic or a patriot acting in the interests of his country? Was he insane or acting on sound principles?

Background

In late May 1916—about a week before the opening shots of the Arab revolt in Medina were fired—the Hejaz Expeditionary Force under Faḫrī Paşa arrived in the city of the Prophet. Their mission was to prevent its seizure by the Sharifians. In this Faḫrī succeeded, whereas the Ottoman garrison in Mecca was defeated within a month. The intention of the Ottoman government to hold Medina (while the rest of the Hejaz fell to the Sharif of Mecca) had more to do with the city being one of the Holy Places than with its military significance. This was criticised not only by their German ally, but also in some Ottoman military circles.[8] It was argued that a relief of the troops in Palestine and Syria was more important than the rather symbolic possession of Medina. In fact, the

7 A fuller account of the war years in Medina can be found in my article "Fakhri (Fahrettin) Paşa and the End of Ottoman Rule in Medina (1916–1919)", in: *Turkish Historical Review* 4 (2013), 192–223.

8 Friedrich Freiherr Kress von Kressenstein, in charge of operations at the Suez Canal, approved the evacuation of Medina: AA (German Foreign Office), Politisches Archiv (PA), R 13880, 23 February 1917, K 197032f.

decision to evacuate Ottoman forces from the city was taken in 1917, but Faḫrī persuaded Cemāl and Enver that the loss of prestige which would follow from abandoning the city of the prophet's tomb would be devastating. Some British officers, among them Lawrence, saw an advantage in having Faḫrī's men tied up and leaving them increasingly isolated in Medina.[9]

Several factors contributed to the tenacity of Ottoman control over Medina. First of all, the war was not strikingly in evidence in terms of fighting. There were no intense battles, but rather skirmishes. Secondly, Medina was not under siege in the strict sense; the city was subjected to what could be termed a rather incomplete confinement or "comparatively distant investment"[10]. Medina was heavily fortified.[11] There were also defensive posts outside the city walls. The large number of soldiers, approx. 8.000 men, as well as the considerable amount of equipment, weapons and ammunition further safeguarded the city. Until March 1918, trains were running almost unhindered between Damascus and Medina, bringing fresh troops and supplies. Equally important was the food supply. Even after the armistice, some foodstuffs could be purchased from the Bedouins. Both within the city and on its outskirts wheat and other crops were planted; dates were especially abundant. The perhaps most decisive factor was the feared commander of the Hejaz Expeditionary Force, Lieutenant General Faḫrī Paşa (later general), who was able to impose a high level of discipline, aided by an extensive network of informers. Moreover, he regarded the Sharifians as mere rebels to whom under no circumstances the city of the Prophet should be surrendered.

However, the length of the blockade was also due to the indecisiveness and lack of aggressiveness of the Sharifians vis-à-vis the Medina stronghold. They knew that an assault required a large force, an

9 T. E. Lawrence (Lawrence of Arabia), *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph,* (Penguin Modern Classics; 1696), London: Harmondsworth, 1965, 232.

10 TNA, FO 141/438, 14 January 1918, No. 7755/5.

11 The walls were erected at various times from the tenth to the nineteenth centuries. During the most recent fortifications in the 1860s, the walls had been raised to a height of 25 m; cf. Andrew Peterson, *Dictionary of Islamic Architecture,* London: Routledge, 1996, 182.

experienced commander and adequate weaponry, including long-range heavy artillery, none of which was available to them. The sacredness of the city and the danger that shelling could damage religious buildings, particularly Muhammad's burial mosque, was an important motive in not taking more decisive action, or at least served, as some historians and contemporaries would have it, as a pretext for inaction.[12]

In his papers, Faḫrī mentions a surrender demand by Sharif ʿAlī in April 1917 which is not recorded in other sources. According to Faḫrī, ʿAlī proposed that the Hejaz force confined in Medina should "unconditionally surrender". To this Faḫrī responded that he (ʿAlī) should lay down weapons, "repent of and renounce his sins regarding his criminal acts and, learning a lesson from the Wahhabites, renew his faith".[13]

In August 1918, Ḥusayn bowed to increased British pressure and sent a harsh, even contemptuous letter to Faḫrī, demanding surrender.[14] Faḫrī responded in kind, addressing Ḥusayn as "To Him who broke the power of Islam".[15] In late September, Wingate, the High Commissioner of Egypt, urged capitulation.[16] The general gave the pithy answer: "I am an Ottoman. I am a Muslim. I come from the family of Balioğlu. I am a soldier".[17]

12 Elie Kedourie, "The Surrender of Medina, January 1919", in: *Middle Eastern Studies* 13 (1977), 124–43.

13 *Beyānnāme* 12 Nīsān 1917 (*Faḫrī Papers* [papers dealing with the situation in Medina from 1916–1919, partly in Turkish with Arabic letters, partly in modern Turkish; the documents are neither numbered, nor are they in any specific order]).

14 TNA, FO 371/3393, 29 August 1918, fols. 440–1.

15 TNA, FO 371/3393, 4 September 1918, fol. 473.

16 TNA, FO 882/7, Wingate to Fakhri ed Din Pasha, 26 September 1918, fols. 331–2.

17 *Faḫrī Papers*. Naci Kâşif Kıcıman, *Medine Müdafaası: Hicaz Bizden Nasıl Ayrıldı?* 2nd ed., Istanbul: Sebil Yayınevi, 1976, 398. Kedourie, "Surrender", 132.

Armistice

One month later, on October 30, the armistice agreement was signed in Mudros, stipulating complete and unconditional surrender, the immediate opening of the Straits and demobilisation of the Ottoman armies. According to clause 16 of the armistice agreement, the Ottoman forces in the Hejaz, Asir and Yemen were to yield to the closest Allied commander.

Meanwhile, the three members of the Young Turk triumvirate had fled and the new government was willing to cooperate with the Allies. On November 6, the stipulations were sent to Faḫrī in a directive from the Grand Vizier and Minister of War, Aḥmed ʿİzzet Paşa.[18] This directive came via British cable and in a fragmentary way. Therefore, Faḫrī suspected the British of manipulation and demanded written orders from Istanbul. The refusals to surrender prior to and directly after the armistice were reasonable. When, however, Faḫrī questioned the authenticity of the encoded order and still refused to yield, it became clear that the Paşa was trying to buy time.[19] At the very least, he thought it his duty to hold out in order to enhance the Ottoman position at the coming peace negotiations. Moreover, it can be assumed that Faḫrī was mistrustful of the new government, possibly not ready to accept their authority. At the same time, he was worried about the safety of his troops vis-à-vis the undisciplined Bedouin forces—a concern also shared by those who negotiated the armistice.

However, his justifications for holding onto Medina throughout November and December 1918 became increasingly difficult for his soldiers to accept. In March 1918 the last troops and supplies had arrived. There are reports in British sources that as early as January 1918 "most of the garrison" were eager to surrender because of low rations.[20] By June 1918, soldiers received 200 g of bread, 30 g of meat and dates

18 *Faḫrī Papers*; TNA, FO 882/7, fol. 369, in English translation.

19 *Faḫrī Papers*; *The Arab Bulletin* 108 (11 January 1919), 6; *The Arab Bulletin* 110 (30 April 1919), 43.

20 *The Arab Bulletin* 76 (13 January 1918), 14.

daily.[21] Soon, further rationings were introduced. In autumn 1918, there were signs of starvation in the garrison because of poor nutrition, malaria and dysentery becoming widespread. Faḫrī may not have recognised the signs of attrition: widespread dissatisfaction and despair among his soldiers, and the point at which even the majority of officers loyal to their commander could no longer accept his refusal to follow government orders. Faḫrī had overestimated his soldiers' willingness to endure further privations.

In early December, Wingate—frustrated by the delaying tactics—presented an ultimatum to Faḫrī. If he did not surrender by December 15, the British would no longer restrain the Arab forces. There are hints in the British sources that they intended to bring about the fall of Medina by means of "psychological warfare". Already in September 1918, they proposed to the Sharifians that they encourage desertions among the Ottoman forces by offering cash rewards for good treatment of Ottoman soldiers arrested alive. The British urged Ḥusayn to disseminate copies of the surrender demand widely in the garrison. In this way, they hoped to sow discord and create an atmosphere of hopelessness which would result in "numerous deserters".[22] As it happened, this was precisely the result of the surrender demands sent to the city, an effect heightened by Captain Żiyā's stay in Medina.

Captain Żiyā's mission

On December 18, the Ottoman government's envoy and ADC to the General Chief of Staff, Cevād Şākir Paşa, captain Żiyā Bey, arrived in Medina. There are widely conflicting and paradoxical accounts of the aims of his mission, his actual communication with Faḫrī and the effects of his mixing with Ottoman officers. Żiyā's own statements are contradictory. Ultimately, there is no conclusive proof that he convinced

21 Kıcıman, *Medine Müdafaası*, 213.

22 TNA, FO 141/438 Wilson to Garland, Dec. 7, 1918; TNA, FO 141/438, 24 December 1918; TNA, FO 882/7, 15 Aug 1918, fol. 177.

Faḫrī to hold out or, on the contrary, that he emboldened officers to revolt against their commander. Officially, he was acting as a postman who delivered the eviction order of the Minister of War and a statement that Faḫrī would be regarded as a mutineer, if he continued to disobey orders.[23]

Żiyā had been an adjutant to Faḫrī and probably held him in awe. Both had been stalwart CUP comrades in arms. It is likely, therefore, that he secretly informed Faḫrī about the emerging resistance movement to Allied Control and the Istanbul government, supported by many officers in the Ottoman army, and that he urged Faḫrī to continue to defy orders for surrender. Certainly, the British suspected that Żiyā had been sent with secret instructions to persist.

On the other hand, the contrary is also possible, in that he encouraged the disaffected officers to resist Faḫrī. Żiyā insinuated to the British that he had influenced some of Faḫrī's staff by suggesting that a continuation of the situation was pointless. Furthermore, despite the restrictions on his movements, Żiyā had been "able to open the eyes of some of the staff to the true state of affairs in Europe, of which they had, for the most part been kept in ignorance".[24] It cannot be ruled out that he had officially been charged with the task of undermining Faḫrī's position vis-à-vis his soldiers, although that would have been a double-edged sword; such an attempt could easily get out of hand and lead to discord, as, indeed, happened.

On the other hand, Żiyā later clearly distanced himself from the mutineers because "the dishonour of Emīn and his friends [...] will be a serious stain on the army and on military honour".[25] Nevertheless, there is some conjecture that Żiyā helped Emīn, the foremost of the officials opposed to Faḫrī, to send a telegram to the General Staff explaining his actions.[26]

The ambiguity of Żiyā's role is a recurrent theme running through British sources. The British later felt that Żiyā had misled them

23 TNA, FO 882/7, Garland to Wilson, 26 December 1918.

24 TNA, FO 141/438, Cheetham to FO, 24 January 1919, fols. 10–7.

25 TNA, FO 882/7, letter of Żiyā to Faḫrī, 5 January 1919.

26 Feridun Kandemir, *Peygamberimizin Gölgesinde Son Türkler (Medine Müdafaası)*, Istanbul: Yağmur Yayınevi, 1974, 188.

by portraying the physical condition of the troops as better than it actually was and by stating that rebellion against Faḫrī was impossible due to his firm grip.[27]

Surrender debates and opposition to Faḫrī

In any case, events came to a head immediately following Żiyā's departure (December 24). Faḫrī called a meeting with Emīn, his chief of staff, and Colonel ʿAlī Necīb,[28] explaining that he had sent Żiyā with instructions to ask for a decree of the Sultan (*irāde*). He expressed the view that Medina came under the jurisdiction of the sultan/caliph. Since he, Faḫrī, was the custodian of the Prophet's tomb, he did not want to run the risk of being cursed by the Muslim world for handing over the city to a British officer, an unbeliever. Equally, Medina could not be surrendered to the Sharifians, as they were rebels. He argued that the armistice agreement incorrectly referred to the Hejaz and not the independent *sancaḳ* of Medina. Thus, the city was not part of the agreement. Moreover, the Paşa warned against acting precipitately. Until the arrival of the *irāde*, Medina could be used as a security at the peace negotiations. ʿAlī Necīb, who initially had tended towards surrender, accepted Faḫrī's arguments, but Emīn insisted that the city should be evacuated.[29]

Faḫrī and his chief of staff broke with each other. Together with like-minded officers, Emīn founded a so-called "Central committee" in whose name a declaration entitled "Let us wake up!" (December 28, 1918) was published. The "Committee" argued in favour of surrender: Firstly, the armistice was almost synonymous with a peace agreement. Secondly, the Ottoman army was demobilised and an Arab government had been set up in Damascus. Thirdly, the *irāde* that Faḫrī had

27 *The Arab Bulletin* 108 (11 January 1919), 7; *The Arab Bulletin* 109 (6 February 1919), 17–20.

28 Commander of the 58th Infantry Division and second in command of the Ottoman troops in Medina.

29 *Faḫrī Papers*; TNA, FO 882/7, 29 December 1918.

demanded was unnecessary since the government was responsible for such a decision. Even if the Paşa obtained such an *irāde*, he would not surrender. Fourthly, one could not permit that thousands of Muslims be condemned to a senseless death, something which was forbidden by the Qur'ān. If they were to die, then at home and not as rebels against the government.[30]

The manifesto seems also to have been inspired by the firm belief that in the future, Turks and Arabs would live in separate political entities.[31] Faḫrī claimed later that the desertions were masterminded by two Arab officers, the aforementioned Emīn and lieutenant colonel Ṣabrī, a Baghdadi and quartermaster of the garrison.[32]

Desertions and Faḫrī's declarations

Three days after the manifesto, Emīn deserted with his battalion (December 31). In a dispatch to the General Staff in Istanbul, he justified his desertion (he did not use the word) by wishing "to embolden public opinion and to save 14.000 people" and "to force the commander to carry out the orders of the Government instantly".[33]

30 *Faḫrī Papers*; Kıcıman, *Medine Müdafaası*, 409–15; Kandemir, *Son Türkler*, 188–96; *The Arab Bulletin* 110 (30 April 30 1919), 46f.

31 "Arabs and Turks will live as two independent peoples under their own separate governments." Kandemir, *Son Türkler*, 193; Kıcıman, *Medine Müdafaası*, 426. Obviously based on a slightly different text, the translation in *The Arab Bulletin* 110 (30 April 1919), 46, runs as follows: "[...] for the Arabs would have become independent of us [the Turks, MS] eventually in any case. As it is, they will not remain our enemies, brothers as they are in religion and history [...]". As proof of this, the manifesto praised the Sharif for having sent medication for the sick as a sign of humanity and fraternity.

32 Ṣabrī was one of the members of the negotiating committee. TNA, FO 882/20, "Interview with General Fakhri Eddin Pasha by Captain Garland", Cairo, 6 April 1919, fol. 182. Faḫrī in his papers states the following: "After that [the mission of Żiyā, December 24, MS] rumours started to circulate among the officers in Medina and signs of dissatisfaction were observed. The chief of staff, Emīn, became the instigator of this affair. A programme of revolt aiming at the removal of the commander and the surrender of Medina was drawn up [...]".

33 Kandemir, *Son Türkler*, 188; Kıcıman, *Medine Müdafaası*, 433f.; *Faḫrī Papers*; *The Arab Bulletin* 108 (11 January 1919), 7.

Initially, the mutineers considered removing Faḫrī from his post. However, the general got wind of the plan and sent for Emīn. The latter feared that he would be arrested and deserted.

The desertion of Emīn and his battalion was apparently not negotiated with the Sharifians. After the war, the British told Faḫrī, to his surprise, that they had not had a hand in the desertion of Emīn, but in fact had worked towards desertions in general as part of psychological warfare.[34] However, further surrenders by other units seem to have been coordinated with the Arab headquarter, in order to reduce the danger of confrontations with Bedouin fighters.[35] Surrender and captivity seemed to the Ottoman soldiers better than remaining with their own units. The desertions signalled an irrevocable breakdown in military authority at the garrison, ironically so, as Faḫrī's reputation was based to a large extent on his rigid discipline and authoritarian style of leadership.

Faḫrī was furious. He reacted with three proclamations, condemning the desertions and attempting to refute the accusations raised in the manifesto. He called Emīn "stupid" for not comprehending that the Government in a capital occupied by the enemy did not adequately express the national will. The Sultanate and Caliphate were the only remaining institutions to do that. He tried to induce the troops still in Medina to hold out, reminding them of the disgrace experienced by such commanders as Taḥsīn Paşa who was responsible for the surrender of Salonica to the Greeks.[36]

The manifesto of the Central Committee under the leadership of Emīn constituted the turning point in the defence of Medina. The demands for capitulation and the orders of the Minister of War, Faḫrī's delaying tactics and refusal, the news about the situation at home, exhaustion and despair resulted in the mutiny and desertions of several

34 TNA, FO 882/20, "Interview with General Fakhri Eddin Pasha by Captain Garland", Cairo, 6 April 1919, fol. 182.

35 *The Arab Bulletin* 109 (6 February 1919), 17.

36 Faḫrī wrote: „Fear the curse of the Caliph, the nation and the Muslim world, but not to be a rebel against 'Abdullāh Paşa [Ottoman Minister of War, M.S.]! [...] Go, degrade yourself to those barelegged rebels! Good luck on the road which will carry you into hell!", Kıcıman, *Medine Müdafaası*, 425f.

army units within one week. But there were still officers and men who stood by the Paşa.

Discord and divisions

The polemical exchanges of declarations and the desertions laid bare the discord and divisions in the Medina garrison. The war of words, in which the opponents used insulting words against each other, created a tense atmosphere and confusion.[37] The desertion of Emīn and his battalion constituted the "beginning of an enormous opposition. On the one hand, there was the Paşa and a small minority; on the other hand, Emīn Bey and a large majority".[38] If we are to believe the statements in Faḫrī's papers, the troops were in anarchy and dissolution.[39] Soldiers left their posts and duties and talked openly to each other about deserting; goods were sold, partly stolen from the military storehouse, and mounts (mules, donkeys, camels) were sought after for escaping. Some soldiers tried to persuade their comrades who were reluctant to flee.[40] Communications with troops north of Medina no longer functioned.

In an attempt, probably aimed at winning back the sympathy and loyalty of his soldiers as well as reducing the numbers he needed to feed, Faḫrī ordered the discharge of soldiers who were older than 25 years which was characterised as "desperate" and "helpless".[41] But, given the investment, where should they go and how?

Finally, on January 3, Necīb Bey and other high-ranking officers went to see Faḫrī and explain to him the gravity of the situation and that there was no alternative to surrender. After initial objections, he gave his permission for a committee of four officers to enter into negotiations

37 "When the third declaration [of Faḫrī and his followers] got around from hand to hand, the city was in a revolution", *Faḫrī Papers*, a four page description of the situation in Medina on January 4, written by one or several persons.

38 *Faḫrī Papers*: a three-page memo entitled "Medine Müdafaasının Son Günleri".

39 "There was no longer an Expeditionary Force, no longer a commander", ibid.

40 *Faḫrī Papers*, cf. footnote 37.

41 Ibid.; Kıcıman, *Medine Müdafaası*, 431.

with the Sharifians.[42] Despite repeated attempts to induce Faḫrī to accept the Sharifian demand for personal surrender, he stubbornly refused and was finally arrested by his own men, perhaps with his tacit approval.[43]

Surrender agreement

The surrender conditions are for the most part technical in nature. They stipulate that the Ottoman troops assemble at certain places, appoint committees for the administration of Medina after the evacuation, guarantee personal property of the soldiers and handle certain administrative affairs.[44] The most important clause was no. 2 which specified that Faḫrī would have to leave Medina 48 hours after the signing of the agreement and go to the headquarter of Emīr ʿAlī in Biʾr

42 He appointed ʿAlī Necīb as his representative, citing health reasons: ibid., 437. This was most certainly a subterfuge for not having to show up at the negotiations. On the other hand, there is no doubt that Faḫrī was suffering from arthritis and Spanish influenza. A British officer, who interviewed Faḫrī after surrender, found that "[...] illness, melancholia and religious fanaticism brought him to a state verging on insanity", *The Arab Bulletin* 110 (30 April 1919), 44. Emīn wrote or told his fellow conspirators: "I have only one conviction and that is that your commander has lost his mind. He has become temporarily insane", *Faḫrī Papers*.

43 The *irāde* that Faḫrī had demanded from the Sultan no longer played a role. There are two versions: Kıcıman (*Medine Müdafaası*, 475) relates that the Minister of Justice, ʿAlī Ḥaydar Efendi (Arsebük), who had been dispatched from Istanbul, arrived four days after the surrender in Medina with the *irāde* so that it was without consequence. This version is confirmed by a memo stating that the order of the Sultan for the surrender of Medina was delivered by ʿAlī Ḥaydar to Faḫrī in Biʾr Darwīš on January 13: TNA, FO 882/20, Bassett to Wilson, 15 January 1919. However, Kandemir (*Son Türkler*, 203) writes that ʿAlī Ḥaydar handed the *irāde* over to Faḫrī in Medina, but that the general did not accept it, because the Sultan had bowed to enemy pressure; this latter version cannot be correct as Kandemir puts this after the proclamations of Faḫrī which were published several days earlier.

44 Only the preamble and the first two paragraphs can claim the significance apparently attached to them by the Arab Bureau: "The terms under which the surrender of Medina was carried out form a document not only of historic interest, but also one that is likely to be needed for reference in the future [...]", *The Arab Bulletin* 112 (24 June 1919), 88–90. Unfortunately, there is no explanation how the surrender could have had significance for the future.

Darwīš. Four Ottoman officers put their signatures under the document.[45] There are several discrepancies between the document as related in the FO files and the version in the *Arab Bulletin*, the latter published more than five months after the signing took place. The FO file's headline runs: "Translation of the Medina surrender agreement drawn up between Captain Garland and the Arabs with Necib Bey independently of Faḫrī". Then follows in the preamble a contradictory formulation: "[...] and the parties [alluding to the Ottoman officers] who have fixed their signatures to this on the other, acting on behalf of the General in Command in Medina [...]". The contrast between "independently" and "acting on behalf [...]" is striking. Another difference is "General in Command" [i.e. Faḫrī, MS] in the FO file and "the General Command" in the Arab Bulletin.[46]

Conclusion

It is common for military leaders to delay admitting defeat for as long as possible, and once they do surrender, to frame it as forced surrender. If there is no alternative to surrender, then there is no loss of honour. Some commanders would probably have capitulated in Faḫrī's situation to prevent continued, senseless loss of life. Faḫrī, however, did not have that perspective. He could not countenance the stigma of being the commander who had abandoned Medina to the rebel Sharifians and uncouth Bedouins. He behaved as he felt military and patriotic honour demanded; moreover, he had gone on record with his proclamations denying that the situation was as hopeless as the deserters claimed. When ʿAlī Necīb and his other loyal officers finally convinced him that

45 Colonel ʿAlī Necīb, colonel ʿAbdurraḥmān, captain Kemāl (assistant head physician) and lieutenant colonel Ṣabrī; for the British the document was signed by captain Garland and for the Hashemite Government by Emīr ʿAlī: TNA, FO 882/20, fol. 167–9. *The Arab Bulletin* 112 (24 June 1919), 90; Kıcıman, *Medine Müdafaası*, 444; the document is dated 7 January 1919.

46 The Turkish version given by Kıcıman, *Medine Müdafaası*, 437–44 does not have these lines.

there was no other choice, Faḫrī's way out of the quagmire was to extricate himself from his leadership duties. He allowed ʿAlī Necīb and other officers to negotiate surrender to the Sharifians. When they returned with the demand for personal surrender, Faḫrī refused and was taken to the Sharifians' camp as a prisoner, which was doubtless what he desired.[47]

Faḫrī was fortunate in that his strategy paid off, at least as regards his own reputation. Not long after arriving in the POW camps in Egypt, the former Medina defenders, while not denying the hopelessness of the situation, insisted that the garrison should not have surrendered with internal discord and desertions which had placed a "dirty stain"[48] on the defence of Medina. They put the blame solely on Emīn and his followers and lauded Faḫrī's behaviour. While many of them had joined the desertions, they were probably becoming fearful of being accused of dishonourable behaviour once they were in their homeland again. Far from being recognised for his service in ending an intolerable situation, Emīn became a scapegoat. Emīn's claim, upon re-entering Medina, that he had saved thousands of lives, provoked resentment and affected the severity of the accusation.[49] After his return to Turkey, Emīn was court-martialled and expelled from the army. ʿAlī Necīb who had signed the capitulation, but had nevertheless remained loyal to Faḫrī, was later promoted to general.[50] Faḫrī, however, retained the nimbus of invincibility and heroism.

The exaltation of Faḫrī and his garrison is not restricted to Turkish popular history-writing and to the reports of soldiers about their experiences in Medina. Professional historians, too, regard Faḫrī in a

47 About the meeting between Emīr ʿAbdullāh and Faḫrī cf. ʿAbdallāh I., *Memoirs of King Abdullah of Transjordan*, Philip Graves (ed.), 2nd ed., London: J. Cape, 1950, 174–80.

48 Kıcıman, *Medine Müdafaası*, 418.

49 Ibid., 475.

50 Ibid., 479f. with footnotes 24 and 25. The judgement of British officers about ʿAlī Necīb varies considerably. During the surrender negotiations with the committee of Ottoman officers "Ali Negib Bey showed himself weak, dilatory and procrastinating, and it seemed as if he would never be induced to take a strong line of action", *The Arab Bulletin* 109 (6 February 1919), 18. On the other hand, Captain Goldie, working with ʿAlī Necīb on the transport of the troops from Medina to the coast, praised him as "the best class of Turkish officer I have met in the Hejaz": FO 882/7, 7 March 1919.

positive light.[51] It is difficult to agree with Trumpener's recent assessment of Faḫrī's "inspired leadership".[52] What was inspired and where was the leadership?

Faḫrī may be credited with an orderly administration of Medina for most of the "siege". But when it came to the critical weeks after receiving his government's orders, he allowed or even forced others to take the initiative out of his hands, leading them, as it were, to insubordination. It seems to me that Faḫrī's motivation in those final, tense weeks was increasingly self-serving or, in Clausewitz' words, "a desperate foolishness".

Bibliography

Primary Sources

Faḫrī Papers.

TNA (The National Archives)

——. FO 141/438

——. FO 371/3393

——. FO 882/7

——. FO 882/20

——. FO 371/3393

——. FO 882/20

AA (German Foreign Office), PA (Politisches Archiv)

——. R 13880, 23 February 1917, K 197032f.

The Arab Bulletin

——. 76 (13 January 1918); 108 (11 January 1919); 109 (6 February 1919); 110 (30 April 1919); 112 (24 June 1919)

51 Kedourie, "Surrender", 133; Abdul Latif Tibawi, "The last Knight of the Last Caliphs", in: id., *Arabic and Islamic Themes: Historical, Educational and Literary Studies*, London: Luzac, 1976, 154–8.

52 Ulrich Trumpener, "The Turkish War, 1914–1918", in: John Horne (ed.), *A Companion to World War I*, Chichester: Wiley-Blackwell, 2012, 97–111, 103.

'Abdallāh I. Memoirs of King Abdullah of Transjordan. Philip Graves (ed.). 2nd ed., London: J. Cape, 1950.

Secondary Sources

Afflerbach, Holger. *Die Kunst der Niederlage: Eine Geschichte der Kapitulation*. (Beck'sche Reihe; 6074). München: C.H. Beck, 2013.

Afflerbach, Holger & Hew Strachan. "How Fighting Ends: A History of Surrender". In: id. (eds.). *How Fighting Ends: A History of Surrender*. Oxford: University Press 2012. 1–4.

Lawrence, T. E. (Lawrence of Arabia). *Seven Pillars of Wisdom: A Triumph*. (Penguin Modern Classics; 1696). London: Harmondsworth, 1965.

Kandemir, Feridun. *Peygamberimizin Gölgesinde Son Türkler (Medine Müdafaası)*. Istanbul: Yağmur Yayınevi, 1974.

Kedourie, Elie. "The Surrender of Medina, January 1919". In: *Middle Eastern Studies* 13 (1977). 124–43.

Kıcıman, Naci Kâşif. *Medine Müdafaası: Hicaz Bizden Nasıl Ayrıldı?* 2nd ed. Istanbul: Sebil Yayınevi, 1976.

Peterson, Andrew. *Dictionary of Islamic Archictecture*. London: Routledge, 1996.

Strohmeier, Martin. "Fakhri (Fahrettin) Paşa and the End of Ottoman Rule in Medina (1916–1919)". In: *Turkish Historical Review* 4 (2013). 192–223.

Tibawi, Abdul Latif. "The Last Knight of the Last Caliphs". In: id. *Arabic and Islamic Themes: Historical, Educational and Literary Studies*. London: Luzac, 1976. 154–8.

Trumpener, Ulrich. "The Turkish War, 1914–1918". In: John Horne (ed.). *A Companion to World War I*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012.

Das Osmanische Bibliotheks- und Bildungswesen im Lichte von Stiftungsurkunden aus dem 18. und 19. Jahrhundert: Das Beispiel der Re'īszādeler

Erdal Toprakyaran

Einleitung

Dem Haus Re'īszāde entstammten seit dem 18. Jahrhundert zahlreiche Persönlichkeiten, welche hohe Ämter in der osmanischen Bürokratie, der Rechtsprechung und dem Bildungswesen innehatten.[1] Zugleich verschrieben sie sich, da sie zur intellektuellen Elite des Reiches

1 Die dieser Studie zugrundeliegenden Dokumente, die hier erstmals ausgewertet und vorgestellt werden, habe ich größtenteils im Rahmen meines Postdoktoranden-Projekts „Bibliotheken und Beziehungen: Beamte und Gelehrte aus der Familie Reiszade" zwischen Oktober 2005 und Oktober 2007 in verschiedenen türkischen Archiven gesammelt. Deshalb möchte ich mich an dieser Stelle bei der Gerda-Henkel-Stiftung für die Finanzierung des Projekts, bei Stefan Reichmuth (Bochum) für die Projektleitung und bei Henning Sievert (Zürich) für die ursprüngliche Konzipierung des Projekts und die vielen Anregungen bedanken.

gehörten, auch der Pflege der Kultur, vornehmlich dem Bildungswesen, indem sie entsprechende Stiftungen (*vaḳıf*) etablierten.[2] Sie errichteten an mehreren Orten wie Istanbul, Belgrad, Kastamonu und Iraklion Schulen für Mädchen und Jungen (*mekteb* bzw. *dersḫāne*), Hochschulen (*medrese*) und Bibliotheken (*kütübḫāne*). Sie kümmerten sich aber auch um die notwendigen finanziellen, baulichen und personellen Infrastrukturen, um die Nachhaltigkeit dieser Einrichtungen sicherzustellen. So ist in den Stiftungsurkunden nicht nur von den einzustellenden Bibliothekaren (*ḥāfiẓ-i kütüb*), Lehrern (*muʿallim*) und Dozenten (*müderris* bzw. *ders-i ʿāmm*) die Rede, sondern auch von den zu errichtenden Bädern, Brunnen, Wegen und Gebäuden; ebenso wie von den Mieteintreibern (*cābī*) und Stiftungsverwaltern (*mütevellī*), die für das Finanzielle zuständig waren.

In diesem Artikel soll die Entstehung und Entwicklung dieser Bibliotheken und Bildungsstätten anhand der zugrundeliegenden Archivdokumente nachgezeichnet werden. Es handelt sich dabei in erster Linie um acht Stiftungsurkunden (*vaḳıfnāme*), die allesamt im Auftrag von Familienangehörigen bzw. der Familie nahestehenden Personen verfasst worden sind. Da das 18. Jahrhundert auch als die Blütezeit des Bibliothekswesens im Osmanischen Reich gilt, soll der Focus der Studie auf die Gründung und Ausgestaltung der als ʿĀşir-Efendi-Bibliothek bekannt gewordenen Hauptbibliothek der Familie gelegt werden.[3] Auch heute noch ist nicht nur die Bibliothek, die sich nahe dem alten Istanbuler Bahnhof in Sirkeci befindet, sondern auch

2 Zum Stiftungswesen cf. Nazif Öztürk, *Türk Yenileşme Sistemi İçinde Vakıf Müessesesi*, (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; 114, İlmi Eserler Serisi; 34), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995 und ibid., „İslâm ve Türk Kültüründe Vakıflar", in: *Vakıflar Dergisi* 29 (2005), 7–20.

3 Laut Erünsal wurden im Osmanischen Reich im 18. Jahrhundert mehr Bibliotheken gestiftet, als insgesamt in den vier Jahrhunderten zuvor, nämlich achtundneunzig. İsmail Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, vol. 2: *Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1988, 289–306. Sievert weist darauf hin, dass die Zahl sogar deutlich höher liegen würde, wenn man die von Erünsal nicht berücksichtigten Bibliotheken in Syrien, Ägypten oder Tripolitanien hinzuzählt. Henning Sievert, *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte: Beziehungen, Bildung und Politik des osmanischen Bürokraten Rāġıb Meḥmed Paşa (st. 1763)*, (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften; 11), Würzburg: Ergon, 2008, 406.

die gesamte Straße nach ʿĀşir Efendi, dem wohl berühmtesten Mitglied der Reʾīszādeler, benannt.[4] Jedoch werden heute den interessierten Besuchern des Gebäudes, das noch immer zum Besitz der Nachfahren der Familie gehört, keine kostbaren Handschriften zur Lektüre ausgehändigt, sondern hochwertige Textilien zum Kauf angeboten. Der Buchbestand selbst wurde nämlich bereits vor dem ersten Weltkrieg ausgelagert und befindet sich heute in der Süleymaniye-Bibliothek in Istanbul, wo er einen 2264 Bände umfassenden Teilbereich dieser größten islamischen Handschriftensammlung darstellt. Die Bände können dort geordnet nach den jeweiligen Stiftern in den Kollektionen *Aşir Efendi, Re'isülküttab* oder *Hafid Efendi* eingesehen werden.[5] Vom Inhalt her handelt es sich bei diesen Werken oftmals um rechtswissenschaftliche, exegetische, *ḥadīṯ*-wissenschaftliche, mystische und systematisch-theologische Schriften, aber es lassen sich darunter auch etliche philosophische, historische, astronomische, medizinische, lexikologische und sprachwissenschaftliche Werke finden. Erwartungsgemäß findet man in den Sammlungen auch viele Schriften, die von Familienmitgliedern verfasst, kopiert, in Auftrag gegeben oder erworben wurden.

Bei den in diesem Artikel ausgewerteten Stiftungsurkunden, die sich heute teils in der Süleymaniye-Bibliothek und teils in Familienbesitz befinden, handelt es sich in chronologischer Auflistung um folgende Dokumente:

1) Zwei Urkunden datiert auf den 1. September 1741 (19. Cemāzī II 1154 h) und den 21. Februar 1747 (10. Ṣafer 1160 h), die von dem

4 Zur Aşir-Efendi-Bibliothek cf. Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi*, 239–45 sowie ibid. & Semavi Eyice, „Âşir Efendi Kütüphanesi", in: *TDVİA*, vol. 4, 8–9. Der Artikel in der *TDVİA* enthält ein Bild des heute noch erhaltenen Gebäudes, von dem Virginia Aksan fälschlicherweise behauptet, dass es nicht mehr existiere (cf. Virgina Aksan, *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700–1783*, (The Ottoman Empire and its Heritage; 3), Leiden: E.J. Brill, 1995, 27.

5 Der kommentierte Katalog der Sammlung ʿĀşir Efendis wurde bereits publiziert: Servet Bayoğlu, Günay Kut & Faruk Alp (eds.), *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (TÜYATOK)*. vol. 34/IV: *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Mustafa Âşir Efendi Koleksiyonu*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994. Die Bestandsverzeichnisse der Sammlungen der übrigen Familienmitglieder liegen in der Süleymaniye-Bibliothek nur in osmanisch handschriftlicher Fassung vor: Mss. Yazma Bağışlar 2720–2722 und Ms. Aşir 475.

zweimaligen Leiter der Großwesiratskanzlei (*reʾīsü 'l-küttāb*), Ḥācī Muṣṭafā Efendi (st. 1749), in Auftrag gegeben wurden. Er ist es, dem seine Nachkommen die Bezeichnung ‚Reʾīszādeler' zu verdanken haben.[6]

2) Eine Urkunde mit dem Datum 16. Januar 1775 (14. Ẕī 'l-ḳaʿde 1188 h), die von Girīdī Aḥmed Efendi (st. 1776) in Auftrag gegeben wurde. Dieser war zuvor Kadi von Mekka und genauso wie sein berühmter Zeitgenosse und Landsmann, der Diplomat Girīdī Aḥmed Resmī Efendi, ein Klient Ḥācī Muṣṭafā Efendis.[7]

3) Zwei Urkunden datiert auf den 14. August 1790 (3. Ẕī 'l-ḥicce 1204 h) und den 16. März 1800 (19. Şevvāl 1214 h), die im Auftrag des ältesten Sohnes der Familie, Muṣṭafā ʿĀşir Efendi (st. 1804), verfasst wurden. Dieser brachte es bis zum Amt des obersten Reichsmuftis (*şeyḫü 'l-islām*).[8]

4) Zwei Urkunden vom 23. April 1791 (19. Şaʿbān 1205 h) und vom 25. September 1805 (1. Receb 1220 h), die auf Meḥmed Ḥafīd Efendi (st. 1811), den ältesten Sohn Muṣṭafā ʿĀşir Efendis, zurückgehen. Seine bedeutendste Position war die des Reichsrichters (*ḳāżī-ʿasker*) von Anatolien.[9]

5) Eine Urkunde datiert auf den 3. September 1834 (28 Rebīʿ I 1250 h) von Meḥmed Bahāʾeddīn Efendi (st. 1838), dem jüngeren Sohn

6 Zu Muṣṭafā Efendi, der in den Quellen aufgrund seines früheren Amtes oft als Hühnerstallbeauftragter, oberster Hühnerstallbeauftragter oder Schwiegersohn des obersten Hühnerstallbeauftragten (*tavukçı*, *tavukçıbaşı* oder *tavukçıbaşı damādı*) bezeichnet wird, cf. Henning Sievert, *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte*, 532ff. und ibid., „Die Sehnsucht des ausgedörrten Landes nach einem Regenguß: Der Istanbuler Beamte el-Ḥācc Muṣṭafā Efendi (st. 1749) und seine Kontakte in die arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches", in: Stephan Conermann & Jan Kusber (eds.), *Studia Eurasiatica: Kieler Festschrift für Herrmann Kulke zum 65. Geburtstag*, (Asien und Afrika; 10), Schenefeld: EB-Verlag, 2003, 441–69.

7 Zu Girīdī Aḥmed Efendi cf. Meḥmed Süreyyā, *Sicill-i ʿOṣmānī Yaḫud teẕkire-i meşāhīr-i ʿoṣmāniyye*, vol. 1, Istanbul: Maṭbaʿa-i ʿĀmire, 1308 [1891], 266.

8 Zu ʿĀşir Efendi cf. Havva Koç, „Aşir Efendi", in: *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, vol. 1, Istanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, 262 sowie Mehmet İpşirli, „Âşir Efendi", in: *TDVİA*, vol. 4, 8.

9 Zu Meḥmed Ḥafīd Efendi cf. Havva Koç, „Hafid Efendi", in: *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, vol. 1, Istanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999, 506 und Abdülkadir Özcan, „Hafîd Efendi", in: *TDVİA*, vol. 15, 111f.

Muṣṭafā ʿĀṣir Efendis, der den Posten des Kadis von Mekka innehatte.[10]

Aus einem vermutlich im späten 19. Jahrhundert verfassten Register geht jedoch hervor, dass es zusätzlich zu den hier aufgezählten Dokumenten noch weitere Urkunden gegeben haben muss.[11] So ist dort ohne Datumsangabe eine Stiftungsurkunde Muṣṭafā ʿĀṣir Efendis bezüglich einer Schule in Nişancı aufgelistet, wobei es sich vermutlich um das heutige Nişanca-Viertel in Eyüp handelt. Weiterhin ist von zwei weiteren Urkunden Meḥmed Ḥafīd Efendis die Rede, die in Bursa aufgesetzt worden sein sollen. Schließlich werden in dieser Auflistung der Stiftungsurkunden der Familienmitglieder noch zwei Urkunden eines nicht identifizierbaren Bedīʿīzāde Ḥācī Aḥmed Aġa bezüglich einer Kerzenmanufaktur in Kastamonu genannt.

Die erste Stiftungsurkunde

Die erste Stiftungsurkunde, die der zu diesem Zeitpunkt frisch aus dem Amt enthobene Reʾīsü ʾl-küttāb Muṣṭafā Efendi vor dem Antritt seiner Pilgerfahrt nach Mekka, am 1. September 1741 (19. Cemāẕī II 1154) in İznikmid, dem heutigen İzmit, im Haus des Lokalpotentaten (*aʿyān*) Dīvzāde Ḥācī Muṣṭafā Aġa im Beisein des lokalen Kadis aufsetzen ließ, wird durch Stellungnahmen und Stempel der Reichsrichter von Anatolien und Rumelien, ʿAbdullāh Efendi und Aḥmed Neylī Mīrzāzāde Efendi, eingeleitet.[12] Anschließend wird relativ ausführlich berichtet,

10 Zu Meḥmed Bahāʾeddīn Efendi cf. Meḥmed Ṣüreyyā, *Sicill-i ʿOṣmānī*, vol. 2, 27.

11 Süleymaniye-Bibliothek, Ms. Aşir 475, *vakf defteri*, fol. 1a–3a. Dieses undatierte Register wurde zu Lebzeiten des Stiftungsverwalters Meḥmed Bahāʾeddīn verfasst, da es von diesem unterzeichnet wurde. Es handelt sich dabei nicht um den gleichnamigen jüngeren Sohn ʿĀṣir Efendis und vierten Stiftungsverwalter, sondern um den Großvater des heutigen Verwalters İsmet Yılmaz Üskan.

12 Stiftungsurkunde von 1154 h, fol. 1b–15a. Diese Stiftungsurkunde befindet sich heute noch im Familienbesitz der Nachfahren ʿĀṣir Efendis. İsmet Yılmaz Üskan stellte mir dankenswerterweise eine Kopie zur Verfügung. Eine Abschrift davon befindet sich im

warum sich der Stifter zu dieser Wohltat entschlossen hat: Als Muṣṭafā Efendi während seiner Botschaftsreise nach Wien 1730/1731 (1143 h) in Belgrad haltmachte, habe er dort beobachten können, wie eine Gebetsstätte namens Ġāzī-Aḥmed-Aġa-Moschee nahezu vollständig zerstört worden war.[13] Er habe geweint und zu Gott gebetet, dass die Stadt wieder an die Osmanen fallen möge und er dadurch die Möglichkeit bekomme, die Moschee zu restaurieren. Als Belgrad 1739/1740 (1152 h) wieder osmanisch wurde, habe der Wesir ʿAlī Paşa jene Moschee samt dem Grundstück, ohne von dem Gebet Muṣṭafā Efendis etwas erfahren zu haben, diesem auf wundersame Weise (*ḥāl-i ġarābet-minvāl*) als Stiftungsgut zuschreiben lassen.[14] Daraufhin habe er die Moschee restaurieren und die Bauarbeiten an einer Grundschule im Umfeld der Moschee aufnehmen lassen. Auch habe er die für die Finanzierung nötigen Immobilien gekauft und gestiftet. Doch habe er bislang nicht die Gelegenheit gefunden, eine Stiftungsurkunde aufsetzen zu lassen. Nun aber habe er den Entschluss gefasst, die Stiftungsangelegenheiten zu ordnen und die Einkünfte (*ʿaḳārāt*) festzuhalten.[15]

In Anwesenheit seines Schwiegersohnes Ebū Bekir Rāsim Efendi b. Muṣṭafā Aġa, dem Verwalter bezüglich der Registrierung der wohltätigen Einrichtung,[16] stifte er aus seinem Privatbesitz eine Residenz, drei Grundstücke, ein Schlachthaus, ein Badehaus, eine

---

Archiv der türkischen Stiftungsverwaltung (Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi (kurz: VGMA) *Defter* No. 736, 201–18).

13 Zur Botschaftsreise siehe Fuat Sanaç, *Der Gesandtschaftsbericht Mustafa Efendis über die Gesandtschaftsreise nach Wien im Jahre 1730/31*. Wien: Univ.-Diss, 1992.

14 *„[...] Ġāzī Aḥmed Aġa cāmiʿi daḫi min ġayr-i ḳaṣdın bu faḳīriñ nāmına taḫṣīṣ ve evḳāf [...] ʿarṣası bā fermān bu faḳīre temlīk ve iḥsān [...]“* (Stiftungsurkunde von 1154 h, fol. 4b–5a).

15 Ibid., fol. 5b–7a. Eine Stiftung setzte sich im Osmanischen Reich zum einen aus Einrichtungen zum Zweck der Wohltätigkeit (*mü'essesāt-i ḫayriyye*) wie einer Moschee, einem Derwisch-Konvent, einer Schule, einer Bibliothek etc. und zum anderen aus Mobilien und Immobilien (*aṣl-i vaḳf*), deren Erträge zur Finanzierung dienen sollten, zusammen. Bahaeddin Yediyıldız, „Vakıf“, in: *İA*, vol. 13, 153–72, 156.

16 *„[...] li-ecli 't-tescīl mütevellī naṣb olunan [...]“* (Stiftungsurkunde von 1154 h, fol. 5b). Zu Ebū Bekir Rāsim Efendi cf. Meḥmed Süreyyā, *Sicill-i ʿOṣmānī*, vol. 1, 179f. Ebū Bekir Efendi gehörte 1730 bei der Gesandtschaftsreise Muṣṭafā Efendis nach Wien zu dessen Gefolge, wurde 1757 *reʾīsü 'l-küttāb*, 1761 sogar Gouverneur mit Wesirsrang von Aleppo und anschließend von Ägypten.

Karawanserei und zweiunddreißig Geschäfte in Belgrad und mehrere Residenzen, ein Strandhaus, zwei Grundstücke, drei Obstgärten und Felder in Istanbul.[17] Anschließend werden in der Urkunde die Tageslöhne der Stiftungsbegünstigten in Istanbul, Belgrad und Gölköy/Kastamonu, dem Geburtsort Muṣṭafā Efendis, aufgezählt, wobei die Namen der Personen nicht genannt werden: In Belgrad sind es der Prediger (*vā'iẓ*) der durch den Re'īsü 'l-küttāb restaurierten Moschee, der zugleich als Mieteintreiber fungieren soll, der Imam, der zugleich als Lehrer in der Grundschule tätig sein soll, der Rezitationslehrer (*şeyḫü 'l-ḳurrā*), zwei Gebetsrufer und der Moscheediener, in Gölköy/Kastamonu der Imam der durch Muṣṭafā Efendi erneuerten Buğra-Gazi-Moschee,[18] der zugleich in der ebenfalls neu restaurierten Grundschule als Lehrer fungieren soll, der Gebetsrufer und der Moscheediener und in Istanbul der Stiftungsverwalter, der Stiftungssekretär (*kātib-i vaḳf*) und der Eintreiber der Mietzahlungen.[19] Die Stiftungsangestellten sollen ihre Aufgaben nicht vernachlässigen und nicht auf inkompetente Stellvertreter (*nā'ib*) übertragen. Die Mietzahlungen sollen allein durch den *cābī* eingetrieben und an den Stiftungsverwalter übergeben werden, der mit dem überschüssigen Geld bei Bedarf die Immobilien zu renovieren habe.

Zusätzlich zu der Bezahlung der Begünstigten bedurften die Stiftungseinrichtungen aber weiterer materieller Zuwendungen. So heißt es in der Urkunde, dass die Moscheen in Belgrad und in Gölköy/Kastamonu und zusätzlich noch eine Moschee in Rumelihisarı/Istanbul,[20] die sich direkt neben dem gestifteten

17 In der Urkunde werden die Immobilien unterschiedlich präzise beschrieben. Es wird aber in der Regel gesagt, in welcher Umgebung sich die Immobilie befindet, wer die angrenzenden Nachbarn sind und wie groß das Grundstück ist. In einigen Fällen wird auch der Name der Vorbesitzer angegeben oder darauf hingewiesen, dass Muṣṭafā Efendi selbst der Erbauer ist.

18 Laut Çiftçi war bereits der Großvater Muṣṭafā Efendis in dieser Moschee als Imam tätig. Fazıl Çiftçi, „Reisü'l-Küttab Hacı Mustafa Efendi ve Reis-Zâde Ailesi", in: Refik Turan (ed.), *Birinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri: Kastamonu, 21–23 Mayıs*, (Kastamonu Valiliği İl Özel İdare Müdürlüğü Yayınları; 6), Kastamonu: Kastamonu Valiliği İl Özel İdare Yayınları, 2001, 3.

19 In der Stiftungsurkunde wird bei jedem Posten der exakte Tageslohn angegeben.

20 Es handelt sich bei dieser Moschee um die Kayalar-Moschee in Istanbul-Bebek. Das Besondere an dieser Moschee ist, dass sich in ihrem Hof das Grab des Bayrāmiyye-

Strandhaus Muṣṭafā Efendis befand, für die Beleuchtung der Minarette in den gesegneten Nächten des Ramadans, der Nacht der Wünsche (*reġā'ib*)[21], der Nacht der Erlösung (*berā'at*)[22] und der Nacht der Geburt des Propheten[23] Honigwachskerzen, Ölkerzen und Olivenöl erhalten sollen.[24] Weiterhin sollen sie bei Bedarf mit Brennholz, Kohle, Matten, Kissen, Besen, Säcken und sonstigen Gebrauchsgegenständen ausgestattet werden. Es wird auch Geld dafür bereitgestellt, dass die Grundschulklassen, in Gölköy sogar gemeinsam mit der Dorfbevölkerung, zweimal im Jahr einen Ausflug machen können, wobei sie nicht vergessen sollen, nach dem gemeinsamen Picknick für die Seelen des Stifters und seiner Vorfahren zu beten.

In der Urkunde ist auch von den Büchern die Rede, welche Muṣṭafā Efendi stiftete und welche später in die Āşir-Efendi-Bibliothek aufgenommen wurden. Es heißt, dass eine bekannte Anzahl an Büchern gestiftet und an Ebū Bekir Efendi übergeben wurde. Falls irgendwann in Zukunft keine Nachkommenschaft des Stifters mehr vorhanden sei, sollen die scheriats- und traditionswissenschaftlichen (*şer'iyye ve naḳliyye*) Bücher in die Belgrader Moschee gebracht und ein Stiftungsbegünstigter zum Bibliothekar ernannt werden. Die methodologischen und naturwissenschaftlichen (*āliyye*[25] *ve 'aḳliyye*) Schriften dagegen sollen nach Gölköy gesandt werden, und der Imam soll als Bibliothekar fungieren. Das eigentliche Ziel sei es jedoch, dass in einigen bereits hergerichteten Räumen seiner Residenz in Eminönü eine Bibliothek eingerichtet wird, wohin die gestifteten Bände gebracht

Melāmiyye-Şeyḫs İsmā'īl Ma'şūḳī, der 1528 auf Befehl Süleymāns I. (reg. 1520–66) zum Tode verurteilt wurde, befindet. Cf. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, Istanbul: Gri Yayın, 1992, 48.

21 Der erste Freitagabend des Monats Receb. Cf. etwa Annemarie Schimmel, *Das islamische Jahr: Zeiten und Feste*, (Beck'sche Reihe; 1441), München: C.H. Beck, 2001, 64.

22 Die Vollmondnacht des Monats Şa'bān.

23 Der 12. Rebī' I.

24 Merkwürdigerweise wird die Nacht der Himmelfahrt des Propheten (*mi'rāc*) am 27. Receb nicht genannt.

25 Nicht im Sinne von ‚erhaben' (*'āliyye*), sondern im Sinne von ‚instrumental' oder ‚technisch' (*'āliyye*). Damit sind lexikologische und grammatikalische Werke gemeint.

werden sollen.[26] Falls dies aber nicht gelingen sollte, sollen die Bücher in seiner Strandresidenz in Rumelihisarı aufbewahrt und an alle Nutzungsberechtigten (*meşrūṭūn leh*) der Stiftung befristet ausgeliehen werden. Aus der Urkunde geht weiterhin hervor, dass Ḥācī Muṣṭafā Efendi zuvor zu einem unbestimmten Zeitpunkt auch in Gölköy Bücher gestiftet hat. Diese sollen nun ebenfalls Teil der aktuellen Stiftung sein. Das Wohnrecht (*taṣarruf-i süknā*) an seiner Strandresidenz überträgt Muṣṭafā Efendi auf seine Kinder, seine Frau, seine Enkel und seine Schwiegersöhne und auf deren Nachkommen. Doch sollen die Nutzungsberechtigten die festgeschriebene Miete an den Stiftungsverwalter bezahlen. Falls keine Nachkommenschaft mehr vorhanden sei, solle der Verwalter die Residenz für die zweifache Miete (*icāreteyn-i miṣliyyeteyn*) an einen anderen vermieten.

Anschließend geht aus der Urkunde hervor, dass es im osmanischen Stiftungswesen wohl eine Art ‚doppelte Verwalterschaft' gegeben hat. Denn obwohl zu Beginn der Urkunde erklärt wurde, dass der Schwiegersohn Ebū Bekir Efendi der *mütevellī* bezüglich der Registrierung sei (*li-ecli 't-tescīl*), heißt es nun, dass Muṣṭafā Efendi selbst die Verwalterschaft (*emr-i tevliyet*) innehabe.[27] Reʾīsü 'l-küttāb Muṣṭafā Efendi sagt zudem aus, dass die Verwalterschaft, solange er lebe, in seinen Händen verbleiben soll (*yedimde ola*). Er könne auch die Einkünfte vermehren, die Aufgaben, Posten und Mieter ändern, Angestellte einstellen und wieder entlassen und der Stiftung neue Mobilien und Immobilien hinzufügen. Er wolle auch die jährliche Abrechnung persönlich überprüfen. Nach seinem Tod soll der jeweils Kompetenteste (*aʿḳal ve erşed*) unter seinen Söhnen und Enkeln die Verwalterschaft ausüben. Dieser soll den jährlichen Überschuss (*faẓla ve izdiyād-i ġalle*) unter den Nutzungsberechtigten gleichmäßig verteilen. Falls er selbst aber keine Nachkommenschaft mehr haben sollte, dann sollen die kompetentesten Kinder seiner beiden Schwestern, dann die Kompetentesten unter den Kindern seines Bruders, dann die Kompetentesten unter den Kindern seines Onkels, dann die

26 *„[...] vaḳf eylediğim ḫāne-i meẓkūruñ bir ṭarafında müfrez gibi olan ṭaş oṭaları kütübḫāne olmaḳ üzere tertīb ve taṣmīm etmişimdir [...]"* (Stiftungsurkunde von 1154 h, fol. 10a.).

27 Diese Tatsache wurde mir von İsmail Erünsal in einem Gespräch bestätigt.

Kompetentesten unter den Kindern seiner Tante väterlicherseits, dann die Kompetentesten unter den Kindern seiner Tante mütterlicherseits, dann die Kompetentesten unter den Kindern der Tante seiner Mutter mütterlicherseits, dann die Kompetentesten unter den Kindern des Onkels seiner Mutter, dann die Kompetentesten unter seinen Sklaven und Sklavinnen und unter deren Kindern die Stiftung und den Überschuss verwalten. Wenn gar keine Nachkommen von Verwandten und Sklaven mehr vorhanden sein sollten, dann soll die Stiftung Muṣṭafā Efendis in die Stiftung der beiden heiligen Städte Mekka und Medina (*ḥarameyn*) eingehen. Die Aufsicht (*neẓāret*) über die Stiftung habe der Obereunuch (*dārü 's-saʿāde aġası*). Aus der Namensliste am Ende des Dokuments geht hervor, dass bei dieser Scheriatssitzung (*meclis-i şerʿ*) neben Muṣṭafā Efendi, Ebū Bekir Efendi, dem *nāʾib* von Iznikmid und dem Gastgeber Dīvzāde weiterhin als Prozesszeugen (*şuhūdü 'l-ḥāl*) der Gouverneur von Kocaeli, Muṣṭafā Paşa b. Vezīr İbrāhīm Paşa el-Kürdī, der Dozent und spätere Kadi von Mekka, Aḥmed Efendi el-Girīdī,[28] der Neffe des Stifters, Ḥācī Meḥmed Efendi[29], und viele andere lokale Notabeln, Gelehrte, Funktionäre, Bedienstete und Klienten anwesend waren.[30]

Im Anhang der Stiftungsurkunde befinden sich noch zwei Nachträge, deren erster auf den 9. März 1746 (15. Ṣafer 1159 h) datiert ist. Daraus geht hervor, dass unter dem Vorsitz des *nāʾib*s des Istanbuler Stadtteils Mahmudpaşa eine Scheriatssitzung stattfand. Dort trat Resmī Ḥācī Aḥmed Efendi b. İbrāhīm,[31] dessen Vertreterschaft vor dem

28 Zu Girīdī Aḥmed Efendi cf. Fußnote 7.

29 Laut einem während meiner Nachforschungen in der Süleymaniye-Bibliothek aufgefundenen, bislang nirgendwo registrierten Stammbaum (*şecere*) hatte Muṣṭafā Efendi nur einen Neffen namens Meḥmed, nämlich den Sohn seiner Schwester Ḥavvā Ḫānım.

30 Stiftungsurkunde von 1154 h, fol. 14ab. In der Urkunde werden insgesamt 23 Prozesszeugen namentlich genannt; vermittels der Formel ‚und weitere' (*ve ġayruhum*) wird darauf hingewiesen, dass noch weitere Personen anwesend waren.

31 Diesmal handelt es sich um Girīdī Aḥmed Resmī Efendi, der – aus Kreta stammend – im Jahre 1744 (1157 h) von Muṣṭafā Efendi als Klient aufgenommen wurde, 1747 (1160 h) dessen Tochter Ḥāfiẓe Ḫānım heiratete und im selben Jahr in die Zunft der gehobenen Bürokraten (*ḫʾācegān*) eintrat. Im Herbst 1757 (Ṣafer 1171 h) wurde er als Diplomat nach Wien und im Frühling 1763 (Ẕī 'l-ḳaʿde 1176 h) nach Berlin entsandt.

Gericht von zwei Zeugen bestätigt wurde, in Anwesenheit des Stiftungsverwalters bezüglich der Registrierung (*li-ecli 't-tescīl mütevellī naṣb olunan*), Muṣṭafā Efendi, als Vertreter (*vekīl*) des Stifters Muṣṭafā Efendi auf.[32] Der *vekīl* erklärte vor Gericht, dass Reʾīsü 'l-küttāb Muṣṭafā Efendi einen weiteren Gebäudekomplex in Belgrad samt Garten seiner Stiftung hinzufügen möchte. Der zweite Nachtrag ist datiert auf den 10.–20. Juni 1746 (evāḫir-i Cemāẕī I 1159 h) und hat erneut eine Erweiterung der Stiftung zum Thema. Es wird geschildert, dass Aḥmed Resmī Efendi erneut unter dem Vorsitz desselben *nāʾib*s und in der Präsenz desselben *mütevellī*s bezüglich der Registrierung, Muṣṭafā Efendi b. Aḥmed, den Stifter vertrat. Diesmal stiftete Muṣṭafā Efendi gleich mehrere neue Immobilen in Istanbul und Belgrad und 3250 Ġuruş Bargeld. Im Gegensatz zum ersten Nachtrag werden hier die Prozesszeugen wieder aufgeführt, unter denen sich diesmal neben weiteren Funktionären und Klienten der Schwiegersohn Ebū Bekir Efendi, der Dozent Girīdī Ḥācī Aḥmed Efendi und der Neffe des Stifters, Ḥācī Meḥmed Efendi, befinden.[33]

Die umfassendste Darstellung seines Lebens und seiner Werke findet sich in Aksan, *An Ottoman Statesman*.

32 Stiftungsurkunde von 1154 h, fol. 7b. Um wen es sich bei diesem Muṣṭafā Efendi, dem Stiftungsverwalter bezüglich der Registrierung, handelt, lässt sich aus beiden Nachträgen nicht eindeutig ermitteln. Diese Person könnte eventuell der Sohn des in der zweiten Stiftungsurkunde namentlich genannten verstorbenen Bruders von Muṣṭafā Efendi, Aḥmed Efendi, sein, da er im nächsten Nachtrag als Muṣṭafā Efendi b. Aḥmed bezeichnet wird. Merkwürdigerweise sind die Namen von Aḥmed Efendi und seiner Nachkommen in dem erwähnten Stammbaum nicht aufgeführt.

33 Durch diesen Nachtrag wird etwas mehr Licht auf die Personen Aḥmed Resmī el-Girīdī, den Bürokraten, und Aḥmed el-Girīdī, den Religionsgelehrten, geworfen. Dadurch, dass hier beide Namen genannt werden, der eine als Vertreter des Stifters vor Gericht und der andere als Prozesszeuge, wird erstmals deutlich, dass beide zum engsten Umfeld Reʾīsü 'l-küttāb Muṣṭafā Efendis gehört haben müssen. Aḥmed Resmī el-Girīdī als Schwiegersohn und Aḥmed el-Girīdī als ein Klient. Darauf deutet auch, dass Aḥmed el-Girīdī den *reʾīsü 'l-küttāb* in der siebten Urkunde als seinen Schutzpatron bezeichnet.

Die zweite Stiftungsurkunde

Aus einem Antwortschreiben Maḥmūds I. (reg. 1730–1754) vom 25. Januar 1747 (13. Muḥarrem 1160 h) geht hervor, dass Muṣṭafā Efendi einige Monate später eine Petition (*ʿarżuḥāl*) an den Sultan gerichtet haben muss.[34] Darin wird zunächst einmal in lobenden Worten aufgezählt, dass dieser eine Moschee in Belgrad und eine in Gölköy restaurieren und zudem in Gölköy eine Grundschule und in Kastamonu, hinter der Kadi-Nasrullah-Moschee, eine Hochschule errichten ließ. Auch habe er bereits das Personal der Hochschule, welche in diesem Dokument genauso wie die Restauration der Kadi-Nasrullah-Moschee zum ersten Mal erwähnt wird, zusammengestellt.[35] Doch da er Schwierigkeiten habe, seine Stiftung zu finanzieren, habe er um die Übereignung (*temlīk ve iḥsān*) eines weiteren Stück Landes namens *Ḫʾāca Ḫāṣṣı*, das er bereits als Steuerpacht bewirtschafte (*mālikāne mutaṣarrıf oldıġı*), in der Unterprovinz Konya gebeten. Im Gegenzug wolle er, damit der finanzielle Verlust des Staates minimiert wird, ein Jahr lang auf verschiedene Steuererträge aus den Unterprovinzen Erzurum und Pasin und im Gerichtsbezirk (*ḳażā*) Bayburt verzichten. Der Sultan ging auf das Angebot Muṣṭafā Efendis ein und übertrug ihm die gewünschte Steuerpacht ohne Einschränkungen.[36]

Einen Monat später, am 21. Februar 1747 (10. Ṣafer 1160 h), also zu einem Zeitpunkt während seiner zweiten Amtszeit als Reʾīsü 'l-küttāb, ließ Muṣṭafā Efendi eine neue Stiftungsurkunde

34 VGMA *Defter* No. 738, 147. Ich danke Dr. Nevzat Kaya, dem mittlerweile pensionierten Direktor der Süleymaniye-Bibliothek, der mich auf dieses Dokument aufmerksam gemacht hat.

35 Die Restauration der Kadi-Nasrullah-Moschee und der Bau der *medrese* sowie der Bibliothek in Kastamonu wurden laut einer Inschrift im Jahre 1746/47 (1159 h) abgeschlossen. Cf. hierzu: Fazıl Çifçi, *Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Kastamonu Şubesi, 2000, 22 und Kemal Kutgün Eyüpgiller, *Bir Kent Tarihi: Kastamonu*, Istanbul: Eren, 1999, 102.

36 VGMA *Defter* No. 738, 147. *„[...] ḳıyāmet gününe ḳadar mülkiyyet üzere mutaṣarrıf olacaḳ dilerse ṣatacaḳ isterse bağışlayacaḳ murād ederse vaḳfeyleyecekdir [...]“*.

aufsetzen.[37] Das Dokument beginnt mit dem herrscherlichen handschriftlichen Befehl (*ḫaṭṭ-i hümāyūn*), dass man sich davor hüten solle, gegen die Bestimmungen der Urkunde zu verstoßen. Anschließend folgen Stellungnahmen und Stempel der Reichsrichter von Anatolien, Dürrīzāde Muṣṭafā Efendi, und von Rumelien, Meḥmed Es'ad Efendi b. İsmā'īl, und des Kadis von Istanbul, Meḥmed Ṣāliḥ Efendi. Der Kadi eines nicht genauer bestimmten Istanbuler Gerichts sei zum Haus Muṣṭafā Efendis in Eminönü gekommen, um eine Scheriatssitzung abzuhalten. In der Anwesenheit seines Schwiegersohnes, Ebū Bekir Efendi b. Muṣṭafā Aġa, dem Verwalter bezüglich der Registrierung, erklärte Muṣṭafā Efendi seine Absicht, die Stiftung zu erweitern. Er habe zuvor eine Petition an den Sultan, Maḥmūd I., gerichtet und seinem Wunsch nach einem größeren Stück Land sei stattgegeben worden. Ausdrücklich lobt Muṣṭafā Efendi in diesem Zusammenhang auch die Intelligenz und das Geschick des amtierenden Großwesirs, Seyyid Meḥmed Paşa, der Aristoteles und Platon gleiche und die vollkommene Einheit des Militärs (*seyfiyye*) und der Bürokratie (*ḳalemiyye*) personifiziere.[38]

In dieser neuen Urkunde werden wie schon in der ersten Fassung alle gestifteten gemeinnützigen Einrichtungen und die zur Finanzierung notwendigen Mobilien und Immobilen aufgezählt. Zusätzlich zu den beiden Moscheen und Grundschulen in Belgrad und Gölköy und der geplanten Bibliothek in Eminönü/Istanbul, von denen in der ersten Urkunde die Rede war, werden nun folgende gemeinnützige Objekte erwähnt: ein Wasserkanal und eine neu errichtete Hochschule in Belgrad, die von ihm restaurierte und erweiterte Kadi-Nasrullah-Moschee, samt einer Bibliothek und einer

37 Stiftungsurkunde von 1160 h, fol. 1a–35a. Auch diese Urkunde befindet sich im Privatbesitz des aktuellen Verwalters İsmet Yılmaz Üskan. Eine Abschrift davon befindet sich in VGMA *Defter* No. 738, 137–46.

38 Zu diesem Zeitpunkt ist der amtierende Großwesir Tiryāḳī Meḥmed Paşa (9. August 1746 bis 24. August 1747). Irritierend bleibt jedoch, dass dieser nicht den Titel *seyyid* trug – im Gegensatz zu Seyyid Meḥmed Paşa (9. Januar 1736 bis 6. August 1737), der das Großwesirat allerdings zehn Jahre zuvor innehatte und somit hier nicht gemeint sein kann. Zu den beiden Großwesiren cf. Nazır Şentürk, *Babıâli ve Sadrazamları: Bir Cihan İmparatorluğunun Kaderinin Belirlendiği Yer*, Istanbul: Doğan Kitap, 2007, 131 & 141f.

medrese, und eine in Planung befindliche Schule für Mädchen und Frauen in Kastamonu, eine restaurierte Freitagsmoschee in Devrekani nahe Kastamonu, zwei Trinkbrunnen, eine öffentliche Straße und eine in Planung befindliche Grundschule in Istanbul und eine jährliche Geldschenkung (*ṣürre*) an manche Bewohner von Mekka und Medina.

Bevor Muṣṭafā Efendi anschließend zu einer Auflistung der neu gestifteten Mobilien und Immobilien übergeht, betont er an dieser Stelle, dass in Zukunft nur noch diese zweite Urkunde juristische Gültigkeit haben solle. Bei den zusätzlich zu den in der ersten Urkunde und den Nachträgen genannten Mobilien und Immobilien erworbenen Objekten handelt es sich um ein Feld in Belgrad, zwei Grundstücke mit insgesamt zweiundzwanzig Häusern, einen Gebäudekomplex[39] mit einer Mühle, einer Produktionsstätte für Öl und einem Bäcker in Istanbul, die als *Ḫᵛāca Ḥāṣṣı* bezeichnete Steuerpacht in der Unterprovinz Konya, das dreiundzwanzig Dörfer samt Felder, Berge, Weideflächen und Bäche umfasst, eine Kaffee-Produktionsstätte im Zentrum von Karaman und fünftausend Ġuruş Bargeld.

In dieser zweiten Urkunde werden weiterhin nicht nur die Tagessätze mancher Stiftungsbegünstigten erhöht, sondern auch einige neue Posten geschaffen. In Istanbul kamen zusätzlich zu den bereits in der ersten Urkunde genannten Personen (Stiftungsverwalter, Stiftungssekretär und Eintreiber der Mietzahlungen) noch ein zweiter Sekretär für die Erfassung der monatlichen Einnahmen und Ausgaben (*müşāhere kātibi*) und ein zweiter, berittener Mieteintreiber (*süvārī cābī*) hinzu. Ebenfalls neu sind die Posten des Oberdozenten (*baş ders-i ʿāmm*), der bis zur Fertigstellung des geplanten Gebäudekomplexes in der Valide-Sultan-Moschee in Eminönü Scheriatswissenschaften (*ʿulūm-i şerʿiyye*) und arabische Wissenschaften (*fünūn-i ʿarabiyye*) und des zweiten Oberdozenten, der vorerst in der Mahmud-Pascha-Moschee unterschiedliche Wissenschaften (*ʿulūm-i mütenevviʿa*) lehren soll. Der Rezitationslehrer (*şeyḫü 'l-ḳurrā*) soll ebenfalls in der Mahmud-Pascha-Moschee unterrichten. Der Grundschullehrer (*ṣıbyān muʿallimi*), der Assistenzlehrer (*ḫalīfe-i mekteb-i ṣıbyān*) und der Schreiblehrer (*ḫaṭṭāṭ*)

39 Muṣṭafā Efendi erklärt bezüglich des Gebäudekomplexes, dass er im Besitz von 3714 von insgesamt 6480 Anteilen (*sehim*) sei.

sollen bis zum Bau einer Grundschule an einem geeigneten Ort tätig sein. Zu den neuen Posten gehören auch die der Verantwortlichen für die der Stiftung zugehörigen Wasserkanäle und Trinkbrunnen. Obschon die Bibliothek in Eminönü noch nicht fertiggestellt war, werden auch schon die Posten der beiden Bibliothekare geschaffen, die nach der Fertigstellung der Bibliothek diese jeden Tag außer freitags für die Besucher öffnen sollen. Allein bei diesen beiden Ämtern heißt es, dass sie nach Möglichkeit mit kompetenten Familienmitgliedern oder Verwandten besetzt werden sollen, wobei davon auszugehen ist, dass auch die anderen Posten mit Bekannten, Verwandten oder Klienten besetzt wurden.

In Belgrad werden drei neue Stellen geschaffen, nämlich die des zweiten Imams, des Hochschuldozenten und die des Verantwortlichen für den Wasserkanal und den Trinkbrunnen. Ebenfalls ganz neu sind fünfzig weitere ‚Posten', die unter den Bewohnern der beiden Heiligen Stätten aufgeteilt werden sollen. In Medina sollen neununddreißig Personen jährlich jeweils drei Goldmünzen dafür erhalten, dass sie in der Präsenz des Propheten von Zeit zu Zeit Gebete sprechen und einmal im Jahr die Werke *Dalā'il al-Ḫayrāt* und *Aḍall al-Ḫayrāt* rezitieren. Eine weitere Person soll diese neununddreißig Personen beaufsichtigen und dafür acht Goldmünzen erhalten. In Mekka sollen zwei Personen die kleine Pilgerfahrt (*'umre*) vollziehen, zwei Personen die Kaaba umkreisen, zwei Personen bei der Versammlung am Arafat genannten Ort beten, zwei Personen als Wasserschenke am Zemzem-Brunnen dienen und einer in der Moschee als Imam fungieren und dafür jährlich jeweils drei Goldmünzen erhalten. Eine weitere Person soll für fünf Goldmünzen im Jahr in der heiligen Moschee islamische Wissenschaften unterrichten und die anderen Lohnempfänger beaufsichtigen. Außerdem wird an dieser Stelle betont, dass diese Personen in Mekka und Medina bei ihren Gebeten stets den Stifter und dessen Eltern miteinbeziehen sollen.

Anschließend folgt erneut eine Redewendung, die darauf hindeutet, dass es zwei Arten der Verwalterschaft gegeben hat. Denn zu Beginn des Dokuments war Ebū Bekir Efendi b. Muṣṭafā Aġa als *mütevellī* bezeichnet worden, nun aber betont Re'īsü 'l-küttāb Muṣṭafā Efendi, wie schon in der ersten Urkunde, dass er selbst die

Verwalterschaft bis zu seinem Tod innehaben wird. Nach seinem Tod sollen seine Kinder und Enkelkinder die Verwalterschaft ausüben, wobei immer zuerst die Söhne und anschließend die Töchter der Reihe nach folgen sollen. Falls die Töchter das Amt ausüben, sollen ihnen ihre Männer als Stellvertreter (*mütevellī kā'im-maḳāmı*) zur Seite stehen. In der ersten Urkunde war noch nicht ausdrücklich von den Töchtern die Rede, sondern nur von den Kindern, wobei das Wort ‚Kinder' (*evlād*) durchaus auch die Töchter miteingeschlossen haben kann. Falls er selbst aber keine Nachkommenschaft mehr hat, sollen die kompetentesten Kinder seiner beiden Schwestern Ḥavvā und Faṭma, dann die kompetentesten unter den Kindern seines verstorbenen Bruders Aḥmed Efendi, dann die Kompetentesten unter den Kindern seines Onkels und seiner Tante väterlicherseits, dann die kompetentesten unter den Kindern seiner Tante mütterlicherseits, dann die kompetentesten unter den Kindern der Onkel seiner Frau Emīne Ḫānım, dann die kompetentesten unter seinen Sklaven und Sklavinnen die Stiftung und den Überschuss verwalten.[40] Wenn gar keine Nachkommen von Verwandten und Sklaven mehr vorhanden sein sollten, dann soll die Stiftung Muṣṭafā Efendis in die Stiftung der beiden heiligen Städte unter der Aufsicht des Obereunuchen eingehen. Das Wohnrecht an seiner Strandresidenz beließ Muṣṭafā Efendi weiterhin bei seiner Frau Emīne Ḫānım, seinen Kindern, seinen Enkeln und deren Nachkommen. Was die gestifteten Bücher angeht, so heißt es in dieser Urkunde lediglich, dass sie weiterhin aufbewahrt werden sollen, bis die Bibliothek fertiggestellt wird. Die gestifteten fünftausend Ġuruş Bargeld sollen zunächst einmal benutzt werden, um alle Löhne und Ausgaben abzudecken. Der Betrag soll aber sofort wieder in die Kasse eingezahlt werden, sobald erste Einnahmen erzielt werden. Falls die Stiftung seiner Frau Emīne Ḫānım, bestehend aus einer Freitagsmoschee, einer Grundschule und den dazugehörigen Mobilien und Immobilien, im Dorf Kılbasan/Derbend, innerhalb der Steuerpacht *Ḫᵛāca Ḫāṣṣı*, Schaden nehmen sollte, dann soll sie aus der

40 Diese Reihenfolge ist mit der Reihenfolge der ersten Urkunde identisch, nur dass in der zweiten Urkunde manchmal die Namen der Familienmitglieder und der Verwandtschaft angeführt werden.

Stiftungskasse der Re'isülküttab-Mustafa-Efendi-Stiftung unterstützt werden.[41] Unter den Prozesszeugen im Haus des Re'īsü 'l-küttābs befinden sich diesmal der zuvor als Vertreter aufgetretene Schwiegersohn Aḥmed Resmī Efendi, der Bürokrat Nā'ilī ʿAbdullāh Efendi b. Ḥācī Ḫalīl[42] und der *ders-i ʿāmm-i evvel* Ḥüseyin Efendi b. Muḥammed el-Baṣrī.[43] Weiterhin sind verschiedene ranghohe Funktionäre, Verwandte (*aḳrabā*), Klienten (*tābiʿ-i vaḳıf*) und sonstige namhafte Personen, wie der Enkel des Großwesirs Şehīd ʿAlī Paşa,[44] Seyyid ʿAlī Hāşim Efendi, aufgeführt.

Auch in dieser zweiten Urkunde befinden sich im Anhang einige Nachträge, deren erster auf den 6. November 1747 (3. Ẕī l-ḳaʿde 1160 h) datiert ist und mit einem kurzen Kommentar und einem Stempel des amtierenden Reichsrichters von Rumelien, Meḥmed Saʿīd, beginnt. Es wird geschildert, dass bei der Hohen Pforte (*paşaḳapısı*) im Arbeitszimmer des Re'īsü 'l-küttābs Muṣṭafā Efendi eine Scheriatssitzung stattfand.

Außer einem Kadi waren dort der *mütevellī* bezüglich der Registrierung, Ebū Bekir Efendi, und der Stifter selbst anwesend. Während dieser Versammlung erklärte Ḥācī Muṣṭafā Efendi, dass er zu seiner bisherigen Stiftung sechs Häuser und sechs Geschäfte in Istanbul und ein großes Anwesen in Sofia hinzufügen wolle. Als Prozesszeugen werden unter anderem die bereits oben genannten Nā'ilī

41 Aus dieser Aussage lässt sich erkennen, dass seine Frau ihre eigene Stiftung hatte.

42 Nā'ilī ʿAbdullāh Efendi erhielt einige Monate später das Amt des Leiters der Großwesiratskanzlei, das zuvor Ḥācī Muṣṭafā Efendi innegehabt hatte. Das Verhältnis scheint dadurch nicht allzu sehr getrübt worden zu sein, da dessen Enkel, der Chronist Ḫalīl Nūrī Beğ, zu einem späteren Zeitpunkt die Enkelin Ḥācī Muṣṭafā Efendis und Tochter Muṣṭafā ʿĀşir Efendis heiratete. Im Jahre 1755 (1168 h) wurde Nā'ilī ʿAbdullāh Efendi sogar Großwesir. Zu Nā'ilī ʿAbdullāh Efendi cf. Meḥmed Şüreyyā, *Sicill-i ʿOṣmānī*, vol. 3, 381.

43 Bei diesem Gelehrten handelt es sich um einen irakischen Nakşbendī-Şeyḫ, der von 1739 bis zu seinem Tod 1748 im Dienste Ḥācī Muṣṭafā Efendis stand. Zu Ḥüseyin Efendi el-Baṣrī, der in anderen Quellen auch Mimīzāde genannt wird, cf. Sievert, *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte*, 520.

44 Şehīd ʿAlī Paşa war so wie der zuvor genannte İsmāʿīl Maʿşūḳī ein *şeyḫ* des Bayrāmiyye-Melāmiyye-Ordens. Cf. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, 165.

ʿAbdullāh Efendi und Ḥüseyin Efendi el-Baṣrī sowie ein gewisser İbrāhīm Aġa b. Ḥācī Aḥmed el-Girīdī[45] genannt.

Zum Zeitpunkt des nächsten Nachtrags, dem 27. Januar 1748 (26. Muḥarrem 1161 h), ist Muṣṭafā Efendi bereits kein Reʾīsü 'l-küttāb mehr, sondern hält sich aufgrund seiner Verbannung gemeinsam mit seinem Schwiegersohn Ebū Bekir Efendi in Edirne auf. Im Text, der zu Beginn den Kommentar und den Stempel des immer noch amtierenden Reichsrichters von Rumelien, Meḥmed Saʿīds, und einen Kommentar des Kadis von Edirne enthält, heißt es – ohne dass auf die politische Verbannung Bezug genommen würde – dass der ehemalige Reʾīsü 'l-küttāb Muṣṭafā Efendi, der aus beruflichen Gründen nach Edirne versetzt worden sei, gemeinsam mit dem Stiftungsverwalter bezüglich der Registrierung, Ebū Bekir Efendi, vor das Kadigericht getreten sei. Dort habe er in Anwesenheit verschiedener lokaler Prozesszeugen erklärt, dass er in Kastamonu zwei Karawansereien zu seiner Stiftung hinzufügen möchte. Nach dem Ende der Verbannung trat Ḥācī Muṣṭafā Efendi, nun als erster Buchführer der Finanzkanzlei (*rūznāmçe-i evvel*), noch ein letztes Mal am 2. Mai 1749 (14. Cemāẕī I 1162 h) vor den Richter, um die Erweiterung seiner Stiftung registrieren zu lassen. Der Nachtrag beginnt erneut mit dem Kommentar und dem Stempel Meḥmed Saʿīd Efendis. Auf dem Anwesen Ḥācī Muṣṭafā Efendis in Eminönü erklärte dieser in Anwesenheit des Richters und des Verwalters bezüglich der Registrierung, Ebū Bekir Efendi, dass er seine Stiftung um sieben Häuser und zwei Grundstücke in Istanbul und ein Haus, das als Schule für Frauen und Mädchen gedacht sei, in Kastamonu erweitern möchte. Als Prozesszeugen werden erneut Ḥüseyin Efendi el-Baṣrī, İbrāhīm Aġa b. Ḥācī Aḥmed el-Girīdī und verschiedene Personen aus Kastamonu, wie etwa der Antiquar (*ṣaḥḥāf*) Meḥmed Efendi el-Ḳasṭamonī angeführt.

45 Vermutlich der Sohn des Religionsgelehrten Aḥmed el-Girīdī (Fußnote 7).

Die dritte Stiftungsurkunde

Bis zu seinem Tod im September/Oktober 1749 (Ramażān 1162 h) konnte Ḥācī Muṣṭafā Efendi jedoch seine Pläne bezüglich der Bibliothek in Istanbul nicht umsetzen, so dass es seinem Sohn Muṣṭafā ʿĀşir Efendi vorbehalten blieb, die Bibliothek zu eröffnen. Doch in der ersten Stiftungsurkunde ʿĀşir Efendis, die auf den 14. August 1790 (3. Ẕī 'l-ḥicce 1204 h) datiert ist, ist von einer Bibliothek noch keine Rede. Dort wird geschildert, dass der Kadi in ein Haus in Kastamonu, im Viertel Köyceğiz, wo sich ʿĀşir Efendi vorübergehend zu Besuch aufhielt, zu einer Scheriatssitzung eingeladen wurde.[46] In Anwesenheit des Religionsgelehrten und Stiftungsverwalters bezüglich der Registrierung Seyyid Ḥācī Meḥmed Zeynelʿābidīn b. Şeyḫ Seyyid Ḫalīl Efendi[47] erklärte ʿĀşir Efendi, dass er fünfhundert Ġuruş stifte, welche angelegt und zu fünfzehn Prozent verzinst (*onı on bir buçuḳdan istirbāḥ*) werden sollen. Mit dem Zinsgewinn (*nemā*) solle jedes Jahr am Geburtstag des Propheten (12. Rebīʿ I) eine religiöse Zeremonie in der Kadi-Nasrullah-Moschee, welche von seinem Vater restauriert und erweitert wurde, finanziert werden.

Dort soll zunächst einmal das arabische Gedicht zum Lob des Propheten des Ibn Ḥağar al-Makkī durch Meḥmed Efendi, den Sohn des Muftis, rezitiert werden. Anschließend soll der Rezitator Ḥācī Aḥmed Efendi, der Farbenmacher (*boyacı*), aus dem Koran vorlesen. Der dadurch gewonnen Gotteslohn soll der Seele des Propheten und den Seelen der vier Rechtgeleiteten Kalifen, der Prophetengefährten und ihrer Nachfolgegeneration (*aṣḥāb ve tābiʿūn*), der Prophetengattinnen,

46 Süleymaniye-Bibliothek, Stiftungsurkunde von 1204 h, Ms. Aşir Efendi 472, fol. 1b–12a. Eine Abschrift davon befindet sich in VGMA *Defter* No. 742, 586ff.

47 Süleymaniye-Bibliothek, Stiftungsurkunde von 1204 h, Ms. Aşir Efendi 472, fol. 4ab. Auch hier wird das Prinzip der doppelten Verwalterschaft deutlich, denn auch wenn Meḥmed Zeynelʿābidīn als *mütevellī* bezeichnet wird, ist zu diesem Zeitpunkt ohne Zweifel Muṣṭafā ʿĀşir Efendi der eigentliche Verwalter der Stiftung. Dies geht unter anderem aus einem Nachtrag vom 1. August 1790 (1. Ẕī 'l-ḥicce 1205 h) hervor, worin es heißt, dass der *mütevellī* der Re'isülküttab-Mustafa-Efendi-Stiftung dessen Sohn Muṣṭafā ʿĀşir Efendi sei. Dieser Nachtrag ist nicht in Ms. Aşir Efendi 472 enthalten, jedoch in der Abschrift in VGMA *Defter* No. 742, 586ff.

der Nachkommen des Propheten, der Begründer der vier Rechtsschulen, der Koran-Exegeten, der *ḥadīṯ*-Gelehrten, der Sufi-Scheichs und sonstigen Religionsgelehrten und Rechtschaffenen zugutekommen.

Ein zweiter *ḥāfiẓ* namens Zeynelʿābidīn Efendi b. İbrāhīm soll aus dem Koran rezitieren und den Gotteslohn der Seele des verstorbenen Reʾīsü 'l-küttāb Muṣṭafā Efendi und den Seelen seiner Eltern und Großeltern und seiner Verwandtschaft und Nachkommenschaft zugutekommen lassen. Ein dritter *ḥāfiẓ*, ʿAlī ʿArabī Efendi, wird ebenfalls beauftragt, aus dem Koran zu rezitieren und den Gotteslohn der Seele der verstorbenen Mutter ʿĀşir Efendis, Emīne Ḫānım, und den Seelen ihrer Eltern und Großeltern und ihrer Verwandtschaft und Nachkommenschaft zugutekommen zu lassen. Schließlich soll noch ein vierter *ḥāfiẓ* namens Ḫalīl Efendi b. ʿAṭṭār aus dem Koran rezitieren und den Gotteslohn Muṣṭafā ʿĀşir Efendi und seinen Familienmitgliedern schenken. Alle fünf Rezitatoren und der Moscheediener (*ḫādim*) namens Mollā ʿAlī sollen für ihre Dienste aus der Stiftungskasse großzügig bezahlt werden und falls sie ihrer Verpflichtung nicht mehr nachgehen können, sollen Studenten oder Absolventen der von Reʾīsü 'l-küttāb Muṣṭafā Efendi erbauten Münīre-Hochschule nachfolgen. ʿĀşir Efendi erklärt abschließend, dass diese seine Stiftung zur Stiftung seines Vaters gehöre und daher von denselben Verantwortlichen verwaltet werden solle. Die Jahresabrechnung soll unter der Aufsicht des Dozenten der Münīre-Hochschule erstellt werden. Falls aber diese Vorgaben aus irgendwelchen Gründen nicht umgesetzt werden können, soll das gestiftete Geld zur Beerdigung der Armen von Kastamonu verwendet werden.

Am Ende des Dokuments werden wie üblich die Prozesszeugen aufgezählt, wobei es sich größtenteils um lokale Würdenträger, etwa Şeyḫ Şemseddīn Efendi b. Şeyḫ Muṣṭafā Efendi,[48] und Bedienstete des Stifters handelt. Der einzige Prozesszeuge, der eindeutig als

48 Es handelt sich bei diesem *şeyḫ* vermutlich um den namhaften Bayrāmiyye-Melāmiyye-Sufi, Meḥmed Şemseddīn Efendi b. Muṣṭafā Efendi, dessen Nachfahren heute noch in Kastamonu sehr zahlreich vertreten sind. Cf. hierzu Abdulkerim Abdulkadiroğlu, *Kastamonu'da Bayrâmîlik ve Şemsizâde Ailesi*, Ankara 2005, 101.

Nachkomme des Stifters identifiziert werden kann, ist der *nā'ib* von Boyabat/Kastamonu, Meḥmed Efendi, der als Urenkel (*ḥafīdzāde*) bezeichnet wird.[49]

Die vierte Stiftungsurkunde

Erst in der nächsten Stiftungsurkunde von ʿĀṣir Efendi vom 16. März 1800 (19. Şevvāl 1214 h), welche von dem Kalligraphen Meḥmed Vaṣfī verfasst wurde,[50] ist wieder von der Bibliothek die Rede.[51] Das Dokument wird mit den lobenden Kommentaren und Stempeln des Reichsrichters von Rumelien, Seyyid İbrāhīm ʿİṣmet el-Ḥüseynī, und Anatolien, Aḥmed Muḫtār, und des Inspektors für die Stiftungsangelegenheiten der heiligen Stätten (*evḳāf-i ḥarameyn müfettişi*), Meḥmed Fikrī, eingeleitet.[52] Anschließend schildert der Kadi, dass er zur Residenz des amtierenden *şeyḫü 'l-islām*s Muṣṭafā ʿĀṣir Efendi in Istanbul, im Viertel Timurhan, in der Nähe von Zeyrek, gekommen sei, um eine Scheriatssitzung zu leiten. In Anwesenheit des

49 Es lässt sich leider nicht eindeutig ermitteln, welcher Meḥmed Efendi hier gemeint ist, da es laut *şecere* mehrere Urenkel mit diesem Namen gibt.

50 Die Kalligraphen werden in den zuvor besprochenen Urkunden nicht genannt.

51 Süleymaniye-Bibliothek, Stiftungsurkunde von 1214 h, Ms. Aşir Efendi 473, fol. 1a–14a. Eine Abschrift davon befindet sich in VGMA *Defter* No. 738, 149ff. Über die Gründung der Bibliothek heißt es in der bereits erwähnten *şecere* (cf. Fußnote 29), welche auch biographische Angaben zu Ḥācī Muṣṭafā und ʿĀṣir Efendi enthält, dass sich ʿĀṣir Efendi zunächst mit einer Bittschrift an Selīm III. (reg. 1789–1807) gewandt habe. Der Sultan selbst habe daraufhin die entsprechende Erlaubnis und einige beglückwünschende Worte handschriftlich direkt auf die Petition aufgebracht. Dieses Schreiben sei zur Zeit der Niederschrift des Stammbaumes noch immer vorhanden gewesen und sei in einer Truhe in Ehren gehalten worden.

52 Seyyid İbrāhīm ʿİṣmet el-Ḥüseynī bezeichnet ʿĀṣir Efendi als „Haupt der Scharia und Beweis des Sufi-Pfades“: *„[...] ṣadru 'ş-şerīʿat ve burhānü 'ṭ-ṭarīḳat [...]“* (Süleymaniye-Bibliothek, Stiftungsurkunde von 1214 h, Ms. Aşir Efendi 473, fol. 1a). Dass sämtliche Familienmitglieder Vertreter des Sufi-Pfades waren, geht aus verschiedenen Manuskripten der Familiensammlung hervor. Einzig offen bleibt die Frage, zu welchem Orden sie gehörten. Denn in den Dokumenten heißt es immer nur, dass sie Anhänger des „erhabenen Ordens“ (*ṭarīḳat-i ʿaliyye*) seien. Als ‚erhaben‘ haben sich aber alle Sufi-Orden bezeichnet, so dass es nicht möglich ist, die Reʾīszādeler diesbezüglich klar einzuordnen.

Verwalters bezüglich der Registrierung, dem ehemaligen Kadi von Istanbul, Ḥamdullāh Efendi b. Ebū Bekir Rāsim Paşa,[53] erklärte der Stifter ʿĀşir Efendi, dass er den Traum und die Absicht seines Vaters verwirklichen wolle. Dieser habe auch schon die Räume dafür im Viertel Hobyar gestiftet, nämlich zwei Zimmer aus Stein mit einem Salon und weiteren Nebenräumen. Mittlerweile habe ʿĀşir Efendi an diesem Ort eine Bibliothek und eine Schule errichten lassen[54] und die Bücher seines Vaters und zusätzlich seine eigenen Bücher, welche er seit seiner Kindheit mit dem unbedenklichsten Teil seines Geldes (*aṭyeb-i māl*) erworben habe, dorthin bringen lassen. Außerdem fügte ʿĀşir Efendi der Stiftung aus seinem eigenen Besitz noch sieben Geschäfte mit entsprechenden Speicherräumen hinzu.

Anschließend erklärte ʿĀşir Efendi, dass diese seine Stiftung zur Stiftung seines Vaters, deren aktueller Verwalter er sei, hinzugefügt werden solle. ʿĀşir Efendi erhöhte bei dieser Gelegenheit auch die Löhne des ersten und zweiten Bibliothekars. Weiterhin erweiterte er das Bibliothekspersonal um einen ersten und zweiten Assistenten (*mülāzim*). Falls der erste Bibliothekar sterbe, solle der zweite Bibliothekar dessen Amt, der erste Assistent das Amt des zweiten Bibliothekars, und der zweite Assistent das Amt des ersten Assistenten übernehmen. Die Bibliothek solle außer dienstags und freitags von Sonnenaufgang bis zum Nachmittag (*ʿaṣır*) geöffnet bleiben, wobei die Bibliothekare die Schlüssel für den Leseraum aufbewahren sollen. Für alle sonstigen Schlüssel solle der Pförtner verantwortlich sein, der zugleich als Gräberwärter,[55] Bibliotheks- und Schulbediensteter,

53 Es handelt sich hierbei um einen Enkel Ḥācī Muṣṭafā Efendis und Sohn des bereits vielfach genannten Ebū Bekir Rāsim Efendis. Cf. Meḥmed Ṣüreyyā, *Sicill-i ʿOṣmānī*, vol. 2, 244.

54 Obwohl ʿĀşir Efendi in der Urkunde zunächst erwähnt, dass sein Vater die Räume für die Bibliothek bereits zur Verfügung gestellt hatte, sagt er etwas später, dass er die Bibliothek habe bauen lassen. Vielleicht hat er die Räume, die sein Vater zur Verfügung gestellt hatte, umbauen, erweitern oder restaurieren lassen.

55 Da schon zu Lebzeiten Muṣṭafā ʿĀşir Efendis ein *türbedār* beschäftigt wurde, war dieser wohl nicht der erste, der im Garten der Bibliothek begraben wurde. Nach Muṣṭafā ʿĀşir wurden noch viele weitere Familienangehörige dort begraben, wie etwa dessen Sohn Meḥmed Ḥafīd und dessen Töchter Esmā und ʿĀyşe Ḫānım. Einige dieser Gräber befinden sich heute im Hof der Piri-Mehmed-Moschee in Fındıkzade/Istanbul. Die meisten ihrer Grabsteine jedoch scheinen verloren gegangen

Trinkbrunnen-Bediensteter und Heizbeauftragter fungieren solle. Zusätzlich solle eine Person die Wasserwege des Trinkbrunnens überwachen und bei Bedarf ausbessern. Im Gegensatz zu den Bibliothekaren erhielten die beiden Dozenten keine Lohnerhöhung, doch sollten sie – statt wie bisher in Moscheen – in der neu errichteten Schule unterrichten. Der erste Dozent solle sich montags, mittwochs und samstags, der zweite Dozent donnerstags und sonntags, der Koranlehrer freitags und der Schreiblehrer dienstags der Lehre widmen. Falls einer von den Stiftungsangestellten sterbe, so solle dessen Sohn, falls er ein würdiger Nachfolger sei, das freigewordene Amt übernehmen.

ʿĀṣir Efendi betont, dass nach seinem Ableben der Verwalter der Re'isülküttab-Mustafa-Efendi-Stiftung auch seine Stiftung nach denselben Regeln und gemäß denselben Bestimmungen verwalten solle. Seine Stiftung solle, wie die Stiftung seines Vaters, unter der Aufsicht des Obereunuchen stehen. Solange er lebe, könne er aber die Bestimmungen nach Belieben abändern.

Neben anderen werden folgende Familienangehörige und Klienten am Ende der Urkunde als Prozesszeugen aufgeführt: der ehemalige Richter von Istanbul, Meḥmed Ḥafīd b. ʿĀṣir, der aktuelle Kadi von Eyüb, Mīr Meḥmed Şemseddīn b. ʿAbdürrezzāḳ Paşa, der Inspektor der Stiftungen unter der Aufsicht des *şeyḫü 'l-islām*s und Dozent, Meḥmed Saʿīd Efendi, der Gelehrte Seyyid Meḥmed ʿAṭā'ullāh Efendi, der bereits aus der dritten Urkunde bekannte Dozent und Gelehrte Seyyid Zeynelʿābidīn Efendi, der Imam ʿĀṣir Efendis, Ḥāfiẓ Muṣṭafā Efendi.

zu sein. Nach Aussage des aktuellen Stiftungsverwalters wurden die Gräber in den Gründungsjahren der türkischen Republik aus städtebaulichen Gründen aus dem sehr geschäftigen Eminönü nach Fındıkzade umgesiedelt, das damals noch relativ unbebaut war.

Die fünfte Stiftungsurkunde

Nach dem Tod Muṣṭafā ʿĀşir Efendis am 29. November 1804 (25. Şaʿbān 1219 h) fiel die Verwalterschaft der Stiftung dessen ältestem Sohn Meḥmed Ḥafīd Efendi zu. So wie bereits sein Vater erweiterte auch dieser den Bestand der Bibliothek durch das Stiften von Büchern. Die Stiftungsurkunde vom 25. September 1805 (1. Receb 1220 h) wird durch den Kommentar und den Stempel des Inspektors für die Stiftungsangelegenheiten der Heiligen Stätten, Ṣadruddīnzāde Seyyid Meḥmed ʿAṭāʾullāh, der in der vierten Urkunde unter den Prozesszeugen war, eingeleitet.[56] Der ehemalige Reichsrichter von Anatolien, Meḥmed Ḥafīd Efendi, habe den Kadi in seine Residenz in Kayalar[57] eingeladen. In der Präsenz seines Neffen, Mīr Meḥmed Nebīl b. Ḫalīl Nūrī Efendi, den er als Stiftungsverwalter bezüglich der Registrierung, einsetzte, erklärt Ḥafīd Efendi, dass er vierhundertsechzehn Bände und vier Grundstücke in Istanbul mit zahlreichen Häusern und Geschäften zur Stiftung seines Großvaters hinzufügt.

Mit dieser Stiftung soll zusätzlich zu den Bedingungen des Vaters und Großvaters ermöglicht werden, dass jedes Jahr am Todestag von Muṣṭafā ʿĀşir Efendi, dem 26. Şaʿbān, am Grab des *şeyḫü 'l-islām*s im Garten der Bibliothek drei kompetente Rezitatoren gegen Bezahlung den Koran und ein weiterer Rezitator das Lobgedicht auf den Propheten Muḥammed vor versammelter Menge vortragen. Während dieser Zeremonie, die an kurzen Wintertagen auf zwei Tage verteilt werden soll, sollen Limonade und Süßigkeiten verteilt werden. Anschließend soll für die Seelen der Propheten, der Gefährten des Propheten Muḥammed, der Religionsgelehrten, der Sufi-Şeyḫs, aller Gläubigen, der Eltern von Ḥafīd Efendi Muṣṭafā ʿĀşir und Zeyneb, der Großeltern Muṣṭafā und Emīne, des Onkels ʿAbdurrezzāḳ Bāhir, der Schwester Fāṭıma und aller sonstigen Vor- und Nachfahren gebetet werden. Dieselbe Zeremonie soll auch für Ḥafīd Efendi nach seinem Tod

56 Süleymaniye-Bibliothek, Stiftungsurkunde von 1220 h, Ms. Hafid Efendi 486, fol. 1a–24b.

57 Zu Kayalar bzw. zur Kayalar-Moschee cf. Fußnote 20.

veranstaltet werden. Ḥafīd Efendi erklärt, dass diese seine Stiftung zu den Stiftungen seines Vaters und Großvaters hinzugefügt und von derselben Person verwaltet werden soll. Die vier Bibliothekare sollen als Aufseher dem Verwalter zur Seite stehen. Bis zu seinem Tod könne er jedoch nach Belieben die Bestimmungen der Stiftung verändern.

Zum Schluss werden wie üblich die Prozesszeugen aufgelistet, unter denen sich folgende Familienmitglieder und Klienten befinden: der *müderris* ʿĀşirzāde Meḥmed Bahāʾeddīn Efendi, der *müderris* ʿĀşirzāde Meḥmed Tāceddīn Efendi, Meḥmed Muḫtār Beğ Efendi b. Aḥmed Resmī Efendi von den Bürokraten des kaiserlichen Diwans und der *müderris* Seyyid Meḥmed Zeynelʿābidīn Efendi b. İbrāhīm Efendi, der schon in der zweiten und dritten Urkunde vorkam.

Aus einer Hinzufügung vom 22. August 1800 (1. Rebīʿ II 1225 h), die mit dem Kommentar und dem Stempel des Inspektors für die Stiftungsangelegenheiten der Heiligen Stätten, Seyyid Meḥmed Zekī, eingeleitet wird, geht hervor, dass auch Ḥafīd Efendi, wie schon sein Vater und Großvater, die Stiftung nachträglich noch erweiterte. In einer Scheriatssitzung in seiner Residenz im Viertel Timurhan, in der Nähe von Zeyrek, unter dem Vorsitz des Kadis und im Beisein desselben Verwalters bezüglich der Registrierung, Meḥmed Nebīl Efendi, stiftete Ḥafīd Efendi noch zusätzlich verschiedene Grundstücke in Istanbul und dreitausend Ġuruş Bargeld. Das Geld soll in scheriatsrechtlich erlaubter Art und Weise verliehen werden und die Zinsen sollen der Stiftung zugutekommen.[58] ʿĀşirzāde Meḥmed Bahāʾeddīn Efendi und ʿĀşirzāde Meḥmed Tāceddīn Efendi gehören auch diesmal zu den Prozesszeugen.

58 *„[...] ʿalā vechi 'l-ḥelāl istirbāḥ olunub [...]"* (Süleymaniye-Bibliothek, Stiftungsurkunde von 1220 h, Ms. Hafid Efendi 486, fol. 22a). Sowohl in dieser Urkunde als auch in der dritten, sechsten und achten Urkunde wird ganz natürlich von Verzinsung und Gewinn gesprochen und hinzugefügt, dass diese Praxis erlaubt (*ḥelāl*) sei. Daran lässt sich erkennen, dass hier nicht der Zins als solcher, sondern nur der Wucherzins als unerlaubt (*ḥarām*) angesehen wurde. Eine Verzinsung in Höhe von fünfzehn Prozent scheint, wie aus der dritten, sechsten und achten Urkunde hervorgeht, als im Rahmen des Erlaubten betrachtet worden zu sein.

Die sechste Stiftungsurkunde

In der Familiensammlung befindet sich eine weitere Stiftungsurkunde, welche auf den 3. September 1834 (28. Rebīʿ II 1250 h) datiert ist.[59] Eingeleitet wird das Manuskript wieder mit dem Kommentar und dem Stempel des amtierenden Inspektors für die Stiftungsangelegenheiten der Heiligen Stätten. Anschließend wird geschildert, dass in der Bibliothek unter dem Vorsitz des Kadis und in der Anwesenheit des Verwalters bezüglich der Registrierung, des Dozenten und Arztes des kaiserlichen Palastes Seyyid Meḥmed Nāʾilī Beğ b. Nebīl Beğ, eine Scheriatssitzung stattfand. Dort habe der Stifter, der aktuelle Kadi von Mekka Meḥmed Bahāʾeddīn b. ʿĀşir Efendi, erklärt, dass er zweiundneunzig Bücher und vier Aufsatzsammlungen und eintausenfünfhundert Ġuruş Bargeld zur Stiftung seines Großvaters hinzufügen möchte. Im Gegensatz zu den zuvor verfassten Stiftungsurkunden sind in diesem Manuskript die Namen der gestifteten Bücher und sogar der einzelnen Aufsätze verzeichnet. Mit dem gestifteten Bargeld bzw. den sich ergebenden Zinsen in Höhe von fünfzehn Prozent soll ermöglicht werden, dass die zwei Bibliothekare gegen Bezahlung einmal im Jahr den Koran komplett lesen und am 10. Muḥarrem besondere Gebete sprechen, die den Seelen von Muṣṭafā Efendi, ʿĀşir Efendi, Şehma Ḫānım, der verstorbenen Tochter Bahāʾeddīn Efendis, und Meḥmed Nebīr Efendi, dem verstorbenen Sohn Bahāʾeddīn Efendis, zugutekommen sollen. An jenem Tag soll die *ʿaşūre*-Speise gekocht und an die Bevölkerung und die Studenten verteilt werden. Abschließend erklärt Bahāʾeddīn Efendi in der üblichen Art, dass diese seine Stiftung zu den Stiftungen seines Vaters, Großvaters und Bruders hinzugefügt und von derselben Person verwaltet werden solle. Bis zu seinem Tod könne er jedoch nach Belieben die Bestimmungen der Stiftung verändern. Als Prozesszeugen werden folgende Klienten und verwandte Personen aufgeführt: der *müderris* Mecdeddīn Efendi, der *müderris* ʿAbdurraḥīm Efendi, der erste

59 Süleymaniye-Bibliothek, Stiftungsurkunde von 1250 h, Ms. Hafid Efendi 487, fol. 1a–9a.

Bibliothekar Seyyid İbrāhīm b. Seyyid Süleymān Efendi, der zweite Bibliothekar ʿOs̱mān Efendi b. Aḥmed, der erste Assistent und Mieteintreiber der Stiftung Muṣṭafā Efendi b. Meḥmed und der zweite Assistent ʿOs̱mān Efendi b. Meḥmed.

Die siebte Stiftungsurkunde

Diese Stiftungsurkunde, die am 16. Januar 1775 (14. Ẕī 'l-ḳaʿde 1188 h) verfasst wurde und mit dem Kommentar und dem Stempel des amtierenden Inspektors für die Stiftungsangelegenheiten der Heiligen Stätten eingeleitet wird, beweist, dass auch Personen, die mit Muṣṭafā Efendi nicht verwandt waren, zu ihren Lebzeiten bestimmen konnten, dass ihre eigenen Stiftungen nach ihrem Ableben zu dessen Stiftung hinzufügt werden.[60] In der Urkunde wird berichtet, dass der Kadi in das Haus des ehemaligen Richters von Yenişehir-i Fenar, ʿĀşir Efendi, im Istanbuler Viertel Kızıltaş, in der Nähe von Koska kam, um eine Scheriatssitzung abzuhalten. Der ehemalige Kadi von Mekka, Girīdī Ḥācī Aḥmed Efendi b. Ḥüseyin Efendi, der im Istanbuler Viertel Sarıkız wohnt, habe ʿĀşir Efendi gemäß der Aussagen zweier Zeugen in dieser Stiftungsangelegenheit zu seinem Vertreter ernannt. In Anwesenheit des Stiftungsverwalters bezüglich der Registrierung, des Gelehrten İdrīs Beğ Efendi b. Yaḥyā, habe ʿĀşir Efendi erklärt, dass sein Vollmachtgeber (*müvekkil*) sein Strandhaus in Üsküdar stiften wolle. Von der einzunehmenden Miete solle in der Moschee der verstorbenen

60 Süleymaniye-Bibliothek, Stiftungsurkunde von 1188 h, Ms. Reisülküttab 1240, fol. 0a–13a. Merkwürdigerweise befindet sich auf dem vorderen Umschlag der Urkunde die Bemerkung: *„vakfiyye-i ḳāżī-i Mekke-i mükerreme Girīdī el-Ḥācc Resmī Aḥmed Efendi [...] vāḳf-i müşārün ileyh reʾīsü 'l-küttāb el-Ḥācc Muṣṭafā Efendi ḥażretleriniñ dāmādları [...].“* Falls diese Bemerkung stimmt, würde dies bedeuten, dass auch der Kadi von Mekka ein Schwiegersohn des *reʾīsü 'l-küttāb*s war und genauso wie der Diplomat Aḥmed Resmī Efendi den Beinamen ‚Resmī' trug. Es ist jedoch wahrscheinlicher, dass diese Bemerkung erst einige Generationen später an dieser Stelle angebracht wurde und das Ergebnis einer Verwechslung ist, denn in den Urkunden und sonstigen Manuskripten wird immer nur der Bürokrat mit dem Beinamen ‚Resmī' versehen und als Schwiegersohn bezeichnet.

Sultansmutter am Schiffsanlegeplatz in Üsküdar *ḥadīṯ*-Unterricht abgehalten werden. Der Dozent Ebū Bekir Efendi b. Ḥasan Ḫarputī, der die tradierten und rationalen Wissenschaften beherrsche, solle mit den Schülern die *ḥadīṯ*-Sammlung von Imam Buḫārī studieren. Ein anderer *ders-i ʿāmm* namens Seyyid Ḥācī ʿOsmān Efendi b. Meḥmed solle Rechtswissenschaften (*fiḳıh*) unterrichten. Der Rezitator Aḥmed Efendi b. ʿAlī soll zweimal die Woche Koranunterricht geben. Der Vertreter erklärt, dass Girīdī Aḥmed Efendi, solange er lebt, die Verwalterschaft der Stiftung persönlich innehaben möge. Nach seinem Tod solle diese Aufgabe vom Verwalter der Re'isülküttab-Stiftung übernommen werden. Die Aufsicht über die Stiftung solle der Obereunuch ausüben. Falls die Stiftung nicht mehr funktioniere, solle das Geld den Armen von Mekka und Medina zugutekommen. Unter den Prozesszeugen befinden sich verschiedene Gelehrte und Bürokraten, die sich jedoch nicht als Verwandte oder Klienten identifizieren lassen.

Einem Nachtrag, der zwei Monate später, am 18. März 1775 (15. Muḥarrem 1189 h) verfasst wurde, lässt sich entnehmen, dass erneut eine Scheriatssitzung im Haus von ʿĀşir Efendi unter dem Vorsitz desselben Kadis und im Beisein von Prozesszeugen stattfand. In dem Text, der durch den Kommentar und den Stempel desselben Inspektors eingeleitet wird, heißt es, dass ʿĀşir Efendi als Vertreter Girīdī Aḥmed Efendis erklärt habe, dass sein Vollmachtgeber seine Stiftung erweitern wolle. Die Studenten sollen zusätzlich zu Koran, *ḥadīṯ* und Rechtswissenschaft unter der Anleitung des zuvor genannten *ḥadīṯ*-Dozenten Ebū Bekir Efendi das mystische Werk *Dalā'il al-Ḫayrāt* studieren. Der sich aus diesem Unterricht ergebende Gotteslohn solle den Seelen des Onkels İsmāʿīl Aġa, der ihn von der Unwissenheit befreit habe, und Re'īsü 'l-küttāb Muṣṭafā Efendis, den er seinen Schutzpatron (*velī niʿmetim*) nennt, zugutekommen. Darüber hinaus habe er für den Seelenfrieden seiner verstorbenen Eltern in seiner Heimat (*vaṭan-i ʿaṣlım*) Kreta zu Gunsten der Defterdar-Moschee in der Stadt Iraklion (*Ḳandiyye*) einen Schrank voll (*ṭolab ṭolısı*) Bücher gestiftet, wobei der Bibliothekar aus dem Stiftungseinkommen entlohnt werden solle, wie auch der Imam, der Gebetsrufer, der Prediger und der Grundschullehrer der Moschee des Dorfes Devriyye in der Ortschaft Manafca. Weiterhin solle die Moschee der Ortschaft Çınar in Üsküdar,

welche von Girīdī Aḥmed Efendi restauriert wurde, einen Betrag für Ölivenöl und Kerzen erhalten. Auch solle der Imam des Morgengebetes der Moschee in Bulgurlu in Üsküdar für seine Dienste aus der Stiftungskasse entlohnt werden.

Die achte Stiftungsurkunde

Umgekehrt geht aus einer Abschrift ins Register des Büros für Stiftungsangelegenheiten (*evḳāf ḳalemi*) hervor, dass manche Familienmitglieder Stiftungen gründen konnten, ohne sie der Stiftung des Reʾīsü 'l-küttābs anzugliedern.[61] So berief etwa sein Enkel Meḥmed Ḥafīd Efendi am 23. April 1791 (19. Şaʿbān 1205 h) eine Scheriatssitzung ein, um Geld zu stiften. Es geht aus dem Dokument, das mit der Unterschrift des Kadis eingeleitet wird, jedoch nicht hervor, dass diese Stiftung später einmal, nach dem Ableben des Stifters, zu den Stiftungen des Vaters und Großvaters hinzugefügt werden solle. Im Gegensatz zu den bisher besprochenen Urkunden gibt es in diesem Dokument keinen Hinweis auf die Stiftungen des Vaters und Großvaters. Es wird auch nicht erwähnt, wo die Scheriatssitzung stattfand. Der Dozent Ḥafīd Efendi habe in Anwesenheit des Stiftungsverwalters bezüglich der Registrierung Seyyid Meḥmed ʿAṭāʾullāh b. Seyyid Meḥmed Zeynelʿābidīn, der auch in den anderen Urkunden vorkommt, fünfhundert Ġuruş gestiftet. Mit dem gestifteten Bargeld bzw. den sich ergebenden Zinsen in Höhe von fünfzehn Prozent soll sichergestellt werden, dass im Monat Rebīʿ I das Gedicht zur Feier der Geburt des Propheten Muḥammed rezitiert werden kann. Die Zeremonie solle in der Ayancı-Ali-Bey-Moschee[62] in der Nähe des Anlegeplatzes für Schiffe des Istanbuler Viertels Davudpaşa stattfinden. Nach dem *mevlid*-Gedicht sollen drei Rezitatoren gegen Bezahlung

61 VGMA *Defter* 629, 8ff. Die Urkunde selbst scheint verschollen zu sein.

62 Diese Moschee scheint nicht mehr zu existieren. Trotz größter Anstrengungen und mehrerer Recherchen vor Ort konnte keine Moschee in der geschilderten Umgebung ausfindig gemacht werden.

jeweils den Koran vollständig lesen. Der durch die Lesung des ersten Rezitators gewonnene Gotteslohn solle den Seelen sämtlicher Propheten, der vier Kalifen, der Gefährten der ersten (*aṣḥāb*) und ihrer Nachfolgegeneration (*tābiʿūn*), der Gattinnen und Nachkommen des Propheten, der vier Stifter der Rechtsschulen, der Sufi-Şeyḫs Ṣadreddīn Nārī, ʿAbdülḳādir Eşrefī und Ḫalīl Erdebīlī vom Orden, dem auch Ḥafīd Efendi angehört (*meşāyiḫ-i ṭarīḳatım*), und weiterer Scheichs, Exegeten, *ḥadīṯ*-Gelehrten und Religionsgelehrten und auch sämtlicher Muslime und Musliminnen zugutekommen. Der durch die Lesung des zweiten Rezitators gewonnene Gotteslohn solle den Seelen seiner Großeltern Muṣṭafā Efendi und Emīne Ḫānım, seines Onkels ʿAbdurrezzāḳ Efendi, seines geistigen Vaters (*peder-i maʿnevī*) Seyyid Yaḥyā Tevfīḳ Efendi,[63] seiner Schwester Fāṭıma Ḫānım, seiner geistigen Brüder (*birāder-i maʿnevī*) Muṣṭafā ʿAmmār Efendi und Aḥmed Ḥamdī Efendi und aller sonstigen Vor- und Nachfahren geschenkt werden. Der Gotteslohn der dritten Rezitation schließlich solle seinen noch lebenden Eltern Muṣṭafā ʿĀşir Efendi und Zeyneb Ḫātūn, ihm selbst und allen weiteren Familienmitgliedern und Verwandten zugute geschrieben werden. Wenn die Rezitationen zu Ende seien, solle der Sufi-Şeyḫ Seyyid Muṣṭafā Çelebī Efendi, ebenfalls gegen Bezahlung, in der besagten Moschee Gebete sprechen und eine mystische Zeremonie in der Art seiner Ordenstradition abhalten.[64] Des Weiteren sollen vom Stiftungseinkommen Zucker und Räucherwaren für die *mevlid*-Zeremonie gekauft werden. Ḥafīd Efendi betont, dass die Vertreterschaft bis zu seinem Tod durch ihn selbst und nach seinem Tod der Reihe nach von seinen Söhnen und Töchtern ausgeübt werden solle.[65] Falls keine Nachkommen mehr vorhanden sein sollten, sollten aufrechte Muslime die Verwalterschaft ausüben. Da dieser Eintrag nur

63 Es handelt sich hierbei um den *şeyḫü 'l-islām* Seyyid Yaḥyā Tevfīḳ Efendi, der im März 1791 nach nur einem Monat Amtszeit verstarb. Cf. Murat Akgündüz, *Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık*, Istanbul: Beyan Yayınları, 2002, 332.

64 *„[...] ḳuṭbü 'l-ʿārifīn ve ġavṡü 'l-vāṣilīn kerāmetlü es-seyyid eş-şeyḫ Muṣṭafā Efendi Çelebī ḥażretleri vech-i muḥarrer üzere duʿā buyurub ḫitāmında eyyām-i sāʾire miṡillü āyīn-i ṭarīḳat-i ʿaliyyeleri üzere ẕikir ve tevḥīd-i şerīf buyuralar [...].“* (VGMA *Defter* 629, 9).

65 Ibid. Die Tatsache, dass Ḥafīd Efendi sich selbst als den Verwalter seiner Stiftung bezeichnet, deutet auf deren Eigenständigkeit hin, da zu diesem Zeitpunkt sein Vater ʿĀşir Efendi der Verwalter der Re'isülküttab und Aşir-Efendi-Stiftungen ist.

eine Abschrift der Orginalurkunde ist, sind am Ende die Namen der Prozesszeugen nicht eigens aufgeführt.

Conclusio

In dieser Fallstudie wurde – als Beitrag sowohl zur osmanischen Kultur-, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, als auch zur historisch-anthropologischen Theologie – der Versuch unternommen, die Lebensrealität des osmanischen Stiftungs-, Bildungs- und Bibliothekswesens näher zu beleuchten. Da die Rekonstruktion von Geschichte ohne Hinzuziehung von Primärquellen nicht gelingen kann, wurde im Lichte von Stiftungsurkunden aus dem 18. und 19. Jahrhundert – alle aus dem Wirkungsfeld der Familie der Reʾīszādeler, die zur intellektuellen Elite des Reiches gehörten – nach Erhellung gesucht. Entsprechend ihren hohen Ämtern in der osmanischen Bürokratie, der Rechtsprechung und dem Bildungswesen hatten sie sich der Pflege der Kultur verschrieben und entsprechende Stiftungen (*vaḳıf*) gegründet.

Aufgrund der zahlreichen in diesem Artikel ausgewerteten Stiftungsurkunden lässt sich ein dichtes und lebendiges Bild von der Qualität ihres kulturellen Schaffens rekonstruieren, wobei der Fokus der Studie auf die Gründung und Ausgestaltung der als Aşir-Efendi-Bibliothek bekannt gewordenen Hauptbibliothek der Familie gelegt wurde.

Die in diesem Kontext gesammelten Daten veranschaulichen, welche Akteure (Stifter, Verwalter, Vertreter, Kadis, Gerichtszeugen, Mieteintreiber, Dozenten, Lehrer, Bibliothekare etc.) und welche Netzwerke (Sufis, Landsleute aus Kastamonu, Familienmitglieder, Klienten etc.) im Stiftungs-, Bildungs- und Bibliothekswesen gewirkt haben, welcher Art Stiftungen gegründet wurden und welchen Zwecken sie dienten, wie Gerichtssitzungen zum Zwecke der Einrichtung von Stiftungen aussahen, welche mobilen und immobilen Güter gestiftet wurden und welche religiös-theologischen Anschauungen sich dahinter verbargen.

Es bleibt zu hoffen, dass Urkunden im Allgemeinen und Stiftungsurkunden im Besonderen auch in Zukunft stets Berücksichtigung finden, wenn in der Osmanistik und in anderen verwandten Disziplinen nicht nur nach historischen Makrostrukturen, sondern auch nach der Mikroebene bzw. der Alltagswirklichkeit gefragt wird.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi:

——. VGMA *Defter* 629

——. VGMA *Defter* 736

——. VGMA *Defter* 738

——. VGMA *Defter* 742

Süleymaniye Kütüphanesi:

——. Ms. Aşir 472

——. Ms. Aşir 473

——. Ms. Aşir 475

——. Ms. Hafid 486

——. Ms. Hafid 487

——. Mss.Yazma Bağışlar 2720–2722

——. Ms. Reisülküttab 1240

Sekundärliteratur

Abdulkadiroğlu, Abdulkerim. *Kastamonu'da Bayrâmîlik ve Şemsizâde Ailesi*. Ankara: s.n., 2005.

Akgündüz, Murat. *Osmanlı Devletinde Şeyhülislamlık*. Istanbul: Beyan Yayınları, 2002.

Aksan, Virginia. *An Ottoman Statesman in War and Peace*. Aḥmed Resmi Efendi, 1700–1783. (The Ottoman Empire and Its Heritage; 3). Leiden: E.J. Brill, 1995.

Bayoğlu, Servet; Günay Kut & Faruk Alp (eds.). *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (TÜYATOK)*. Vol. 34/IV: *İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, Mustafa Âşir Efendi Koleksiyonu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.

Çiftçi, Fazıl. „Reisü'l-Küttab Hacı Mustafa Efendi ve Reis-Zâde Ailesi". In: Refik Turan (ed.). *Birinci Kastamonu Kültür Sempozyumu Bildirileri: Kastamonu, 21–23 Mayıs*. (Kastamonu Valiliği İl Özel İdare Müdürlüğü Yayınları; 6). Kastamonu: Kastamonu Valiliği İl Özel İdare Yayınları, 2001.

——. *Kastamonu Camileri-Türbeleri ve Diğer Tarihi Eserler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Kastamonu Şubesi, 2000.

Erünsal, İsmail. *Türk Kütüphaneleri Tarihi*. Vol. 2: *Kuruluştan Tanzimat'a Kadar Osmanlı Vakıf Kütüphaneleri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1988.

——. (ed.). *Kütüphanecilikle İlgili Metinler ve Belgeler*. (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları; 2966. Kütüphanecilik Bölümü Yayınları; 4). Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1982.

Erünsal, İsmail & Semavi Eyice. „Âşir Efendi Kütüphanesi". In: *TDVİA*. Vol. 4. 8–9.

Eyüpgiller, Kemal Kutgün. *Bir Kent Tarihi: Kastamonu*. Istanbul: Eren, 1999.

Gölpınarlı, Abdülbaki. *Melâmîlik ve Melâmîler*. Istanbul: Gri Yayın, 1992.

İpşirli, Mehmet. „Âşir Efendi". In: *TDVİA*. Vol. 4. 8.

Koç, Havva. „Aşir Efendi". In: *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. Vol. 1. Istanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999. 262.

——. „Hafid Efendi". In: *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*. Vol. 1. Istanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1999. 506.

Meḥmed Ş̱üreyyā. *Sicill-i ʿOs̱mānī Yaḥud Teẕkire-i Meş̱āhīr-i ʿOs̱māniyye*. 4 vols. Istanbul: Maṭbaʿa-i ʿĀmire, 1308–1315 [1890–1897].

Özcan, Abdülkadir. „Hafîd Efendi". In: *TDVİA*. Vol. 15. 111–2.

Öztürk, Nazif. *Türk Yenileşme Sistemi İçinde Vakıf Müessesesi*. (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları; 114, İlmi Eserler Serisi; 34). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.

——. „İslâm ve Türk Kültüründe Vakıflar". In: *Vakıflar Dergisi* 29 (2005). 7–20.

Sanaç, Fuat. *Der Gesandtschaftsbericht Mustafa Efendis über die Gesandtschaftsreise nach Wien im Jahre 1730/31*. Wien: Univ.-Diss, 1992.

Şentürk, Nazır. *Babıâli ve Sadrazamları: Bir Cihan İmparatorluğunun Kaderinin Belirlendiği Yer*. Istanbul: Doğan Kitap, 2007.

Schimmel, Annemarie. *Das islamische Jahr: Zeiten und Feste*. (Beck'sche Reihe; 1441). München: C.H. Beck, 2001.

Sievert, Henning. *Zwischen arabischer Provinz und Hoher Pforte: Beziehungen, Bildung und Politik des osmanischen Bürokraten Rāġıb Meḥmed Paşa (st. 1763)*. (Kultur, Recht und Politik in muslimischen Gesellschaften; 11). Würzburg: Ergon, 2008.

——. „Die Sehnsucht des ausgedörrten Landes nach einem Regenguß: Der Istanbuler Beamte el-Ḥācc Muṣṭafā Efendi (st. 1749) und seine Kontakte in die arabischen Provinzen des Osmanischen Reiches“. In: Stephan Conermann & Jan Kusber (eds.). *Studia Eurasiatica: Kieler Festschrift für Herrmann Kulke zum 65. Geburtstag.* (Asien und Afrika; 10). Schenefeld: EB-Verlag, 2003. 441–69.

Yediyıldız, Bahaeddin. „Vakıf“. In: *İA*. Vol. 13. 153–172.

„Er ist ein notorischer Übeltäter“ Lokalhistorische Perspektiven auf einen Kızılbaş-Vorfall aus dem frühen 18. Jahrhundert

Benjamin Weineck

Die Schriftstücke, die ich unter der Anleitung des Jubilars in verschiedenen Osmanisch- und Paläografie-Kursen zu lesen versucht habe, verwiesen immer wieder in Gebiete des Osmanischen Reiches, die, von Istanbul aus gesehen, in der geographischen Peripherie liegen mochten. Die Gegend, in die das diesem Beitrag zugrunde liegende Dokument den Leser verschlägt, mag dazu gereichen, die kaum zu überschätzende Wichtigkeit dieser ‚Peripherie‘ erneut auf zwei Ebenen zu unterstreichen: Zum einen in politisch-administrativer Hinsicht für die Regierungspraxis des Reiches; zum anderen aber auch auf epistemologischer Ebene für die lokalhistorische Osmanistik als Disziplin. In diesem Sinne soll im Folgenden der häufig von Seiten des Jubilars mit gewissem Nachdruck formulierten Einladung, „hier müssen wir einmal genau hinschauen“, anhand eines *i'lām*s des Kadis von Rum Kale an der heutigen türkisch-syrischen Grenze einmal mehr gefolgt werden.

Ein als *Kızılbaş* bezeichneter Süleymān vom Turkmenenstamm der Çepni wird im Zusammenhang mit einem Todesfall vor Gericht befragt. Die Bevölkerung des Dorfes Milelis im Kaza von Rum Kale fühlt sich in seiner Anwesenheit nicht länger sicher. Sie bezeichnen ihn als „notorischer Übeltäter" (*sā'ī bi-'l-fesād*). Das Urteil fällt umgehend: Süleymān soll mitsamt seiner Familie nach Rakka zwangsumgesiedelt werden; weitere Untersuchungen über sein Vergehen oder über seine Beteiligung am erwähnten Todesfall scheint es nicht zu geben.

Die Umsiedlung von Turkmenen – der Protagonist wird hier als Çepni bezeichnet – war zum Zeitpunkt des frühen 18. Jahrhunderts, in dem diese Aufzeichnung entstand, kein seltenes Phänomen. Eine Vielzahl an Nachweisen für die Zwangsumsiedlung in dieser Zeit, vor allem im Kontext turkmenischer Stämme in Anatolien sind an verschiedener Stelle erbracht und veröffentlicht worden[1]. Vor allem Ahmed Refiks Auflistung und Edition von über 200 Einträgen aus den „Registern der wichtigen Angelegenheiten" (*mühimme defterleri*) in Bezug auf anatolische Turkmenenstämme zeugen von der großen Anstrengung, die die Hohe Pforte zu dieser Zeit unternommen hat, um verlassene Gegenden (wieder) urbar zu machen und Disziplinarmechanismen mit Peuplierungspolitik zu verbinden. Die Gegend um Rakka im heutigen Nordsyrien war dabei häufig Ort der ersten Wahl, wenn es darum ging, Individuen, Familien oder ‚Stämme'[2] um- bzw. anzusiedeln[3]. Auch aus dem

1 Bspw. Ahmed Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri, (966–1200): Anadolu'da Yaşayan Türk Aşiretleri Hakkında Divanı Hümayun Mühimme Defterlerinde Mukayyet Hükümleri Havidir*, Istanbul: Devlet Matbaası, 1930; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskân Teşebbüsü (1691–1696)*, Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1963; Yusuf Halaçoğlu, *XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleşmesi*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988 [2006]; genereller: Stefan Winter, „Osmanische Sozialdisziplinierung am Beispiel der Nomadenstämme Nordsyriens im 17. und 18. Jahrhundert", in: *Periplus: Jahrbuch für außereuropäische Geschichte* 13 (2003), 51–70.

2 Das Wort *'aşīret* wird gemeinhin mit ‚Stamm' übersetzt; die Terminologie im Kontext tribal organisierter Bevölkerungsteile ist semantisch sehr vielschichtig und äußerst ambig. Das gilt für das Osmanische ebenso wie für türkische Übersetzungen oder Übertragungen in andere Sprachen. In der internationalen Osmanistik hat sich inzwischen weitestgehend die Ansicht durchgesetzt, dass es sich bei den unterschiedlichen Bezeichnungen und Einheiten von Stämmen um Synonyme handle. Dies ist mit Blick auf die Verwendung dieser Terminologie durch die osmanische Verwaltung, über die wir mit diesen Kategorien und Ordnungsmustern konfrontiert werden, sicher sinn-

Kontext der Kızılbaş-Verfolgungen des späteren 16. Jahrhunderts sind Umsiedlungen (vor allem auf das jüngst eroberte Zypern) als Disziplinarmaßnahmen dokumentiert[4].

Im Gegensatz zu solchen, von Istanbul aus organisierten, bzw. angeordneten Verfolgungen der Kızılbaş im Verlaufe der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts[5] oder zu den Ansiedlungen von Turkmenenstämmen in späterer Zeit, stammt dieses Urteil gegen den Kızılbaş Süleymān aus den Aufzeichnungen des Kadis von Rum Kale, eines Gerichtsspren-

---

voll. Und doch ist es wichtig, sich zu vergegenwärtigen, dass dies eben stets die Perspektive der Administration ist. Darüber hinaus ist in der älteren türkischen Historiographie eine Tendenz festzustellen, die – eher positivistisch – von der vorsprachlichen Existenz von Stämmen ausgeht und annimmt, diese Entitäten seien klar identifizierbar. Eine solche Herangehensweise führt dazu, dass ein möglicher Zusammenhang von administrativer Benennung und Gruppenformation unreflektiert bleibt (siehe etwa Cevdet Türkay, *Başbakanlık Arşivi Belgeleri'ne Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Camaātlar*, Istanbul: Tercüman Müessesesi: 1979, 9 & 18). In Bezug auf die ‚Kızılbaşstämme' hat zuletzt Posch auf der Grundlage persischer Historiographie (im Unterschied zu osmanischen administrativen Texten) den Versuch einer Systematisierung gewagt; er betont, dass die von ihm untersuchten Texte, wie die anonyme *Tārīḫ-e Qızılbāşiyye*, zwar einer gewissen Systematik in der Unterscheidung der unterschiedlichen tribalen Einheiten wie *oymaḳ*, *ḳabīle* oder *ṭā'ife* folgten, er diese aber nicht analytisch zu durchdringen vermochte (cf. Walter Posch, *Osmanisch-safavidische Beziehungen (1545–1550): Der Fall Alḳâṣ Mīrzâ*, vol. 1, (Veröffentlichungen zur Iranistik; 71), Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013, 181). In der sehr rezenten türkischen Edition des erwähnten anonymen *Tārīḫ-e Qızılbāşiyye* wiederum wurden manche im persischen Original verwendeten Begriffe ins Türkische übersetzt und für das persische *qawm* z.B. das türkische *boy* genutzt (cf. *Kızılbaşlığın Tarihi (Târîh-i Kızılbâşiyye): Tercüme, Notlar ve Tıpkıbasım*, Şefaattin Deniz & Hasan Asadi (eds.), Istanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015, passim). Auch Meier weist darauf hin, dass die osmanische Administration die unterschiedlichen Termini sozialer Stratifikation innerhalb (teil-)nomadisch lebender Gruppen weitestgehend synonym gebrauchte (cf. Astrid Meier, „Bedouins in the Ottoman Juridical Field: Select Cases from Syrian Court Records, Seventeenth to Nineteenth Centuries", in: *Eurasian Studies* 9.1–2 (2011), 187–211, 191.

3 Winter, „Osmanische Sozialdisziplinierung", passim.

4 Cf. etwa die Belegstellen bei Ahmed Hezarfen & Cemal Şener, *Osmanlı Arşivi'nde Mühimme ve İrâde Defterleri'nde Aleviler-Bektaşiler*, Istanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002, 79 und bei Ayşe Baltacıoğlu-Brammer, „The Formation of Kızılbaş Communities in Anatolia and Ottoman Responses, 1450s–1630s", in: *International Journal for Turkish Studies* 20.1–2 (2014), 21–48, 30.

5 Mit Einschränkung sind auch über das 16. Jahrhundert hinaus Anweisungen zu Kızılbaş-Disziplinierungen nachgewiesen, allerdings nur vereinzelt (cf. hierzu: Suraiya Faroqhi: „Conflict, Accommodation and long-term Survival: The Bektashi-Order and the Ottoman State", in: *Révue des Etudes Islamiques* 60 (1992), 162–80, 173).

gels in der Nähe von Antep an den Gestaden des Euphrat. Weit entfernt von Istanbul und dafür umso näher am eigentlichen Geschehen, bietet der diesen Ausführungen zugrunde liegende Text, ein *iʿlām*[6], einen Ausgangspunkt, um lokalhistorisch orientierte Fragen nach der Geschichte der Kızılbaş in Anatolien für die Zeit nach dem 16. Jahrhundert zu erörtern.

In diesem Sinne sollen in den folgenden Beobachtungen beispielhaft Fragen aufgeworfen und Wege aufgezeigt werden, die im Kontext einer lokalgeschichtlichen Untersuchung die historische Forschung zu den Vorfahren der heute als Aleviten bezeichneten Gruppen befruchten können. Der Terminus *Ḳızılbaş* dient dabei als Ausgangspunkt, da damit das Subjekt der hier untersuchten Gerichtsverhandlung (zumindest semantisch) in jenem sozio-religiösen Kontext verortet wird, in dem auch die Aleviten selbst ihre historischen Wurzeln sehen[7]. Die erkenntnisleitenden Fragestellungen richten sich dabei auf zwei Problemkomplexe: Auf der einen Seite hat diese Untersuchung zum Ziel, den hier vorliegenden Fall über eine Untersuchung der darin verwendeten Terminologie, damit verbundener prosopographische Fragen sowie die Verortung des Geschehens im Kontext der Ansiedlungspolitik (*iskān*) im Osmanischen Reichs des 18. Jahrhunderts zu erschließen. Dabei muss es auch darum gehen, neben noch anzusprechenden methodologisch-epistemologischen Problemen einer angenommenen Kontinuität historischer Kızılbaş und gegenwärtiger Aleviten, die sprachlich-diplomatischen Grenzen der Quellentexte selbst zu problematisieren bzw. diese für die Analyse des Befundes nutzbar zu machen. Gleichzeitig sollen diese Überlegungen auch die Möglichkeiten und Grenzen

6 BOA Ibnülemin Tasnifi, Dahiliyye Kısmı IF DH Nr. 2124.

7 Ali Yaman, „Die Entwicklung des *Ocak*-Systems in der jüngeren Geschichte", in: Robert Langer, Janina Karolewski, Hüseyin Ağuiçenoğlu & Raoul Motika (eds.), *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten,* (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des Modernen Vorderen Orients; 36), Frankfurt/ M.: Peter Lang, 2013, 37–68, 43f.; Ayfer Karakaya-Stump, „The Vefā'iyye, the Bektashiyye and Genealogies of ‚Heterodox' Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm", in: *Turcica: Revue d'études turques* 44 (2013), 279–300, 279; Markus Dressler, *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*, Würzburg: Ergon, 2001, 14ff; kritisch auch: Markus Dressler, *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*, Oxford: Oxford University Press, 2013, 7ff.

einer philologischen Methoden verpflichteten, lokalgeschichtlichen Osmanistik in Bezug auf die historische Forschung zum Alevitentum in Anatolien ausloten.

Entgegen der Ansätze in Form der *Osmanlı Belgelerinde Aleviler*-Literatur[8], die alevitische Geschichte *als* Geschichte der Verfolgung aller Kızılbaş in Anatolien denken, soll hier versucht werden, anhand eines einzigen osmanischen Dokuments den textinhärenten Wissenshorizont in Bezug auf Kızılbaş herauszuarbeiten und so eine ggf. vorliegende, pejorative Zuschreibung von der Benennung eines als solchen wahrgenommenen sozio-religiösen Unterschieds unterscheiden zu können. Für diesen induktiv vorgehenden Versuch wurde hier bewusst beispielhaft *ein* Text ins Zentrum der Untersuchung gerückt, auch wenn es immer wieder notwendig sein wird, auch auf andere, zum Teil ähnlich gelagerte Fälle aus anderen Zeiträumen und Provinzen des Reiches auszugreifen – ohne dass explizit vergleichend gearbeitet werden soll. Die Konzentration auf nur einen Text ermöglicht es auch, die spezifische historische Situation, die diesen Text durchwaltet, zu reflektieren: Vielfach wird in Bezug auf Kızılbaş-Aleviten in osmanischen Zeugnissen lediglich von „Ottoman documents“[9] oder gar von „Alevi documents“[10] gesprochen, ohne dass dabei die spezifischen administrativen wie geographischen Kontexte, in denen diese „documents“ ausgestellt wurden, hinreichend erschlossen würden. Denn je nachdem, wo und durch wen ein solches Schriftstück ausgestellt wurde, stehen m.E. auch spezifische Formulierungen oder Inhalte zu erwarten, die in der Interpretation des Befundes zu berücksichtigen sind.

8 Cf. zum Beispiel Cemal Canpolat, *Osmanlı Belgelerinde Kızılbaşlar Hakkında İdam ve Sürgün Fermanları*, Istanbul: Can Yayınları, 2008; Ahmet Hezarfen, *Rumeli ve Anadolu Ayan ve Eşkıyası: Osmanlı Arşiv Belgeleri*, Istanbul: Kaynak Yayınları, 2002; Baki Öz, *Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri*, Istanbul: Can Yayınları, 1995.

9 Dressler, *Writing Religion*, 2f.

10 Ayfer Karakaya-Stump, *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia*, Havard University (unveröff. Diss.) 2008, passim.

Problemstellung

Da der Terminus *Ḳızılbaş* mit dem Ende des 16. Jahrhunderts weitestgehend aus den erwähnten *mühimme defterleri* verschwindet und die Kızılbaş demzufolge nicht länger ein zentrales Problem osmanischer Regierung darstellten, wird mithin angenommen, diese zuvor verfolgten Gruppen hätten sich in entlegene Reichsgebiete zurückgezogen, ihre religiösen Weltsichten vor der Außenwelt verbergend.[11] Erst im Kontext der Reformen im Bildungswesen unter ʿAbdülḥamīd II. taucht der Terminus wieder vermehrt in den Korrespondenzen und Anweisungen der osmanischer Kanzleien auf, wenn es um die Erziehung der dörflichen Bevölkerung und der damit (hoffnungsvoll) verbundenen „Korrektur des Glaubens" (*taṣḥīḥ-i iʿtiḳād*) geht[12]. Das weitgehende Verschwinden des Begriffes aus den *mühimme defterleri* stellt die historische Forschung zu den Kızılbaş bzw. zu den Aleviten vor erhebliche Schwierigkeiten: Neben Problemen der Quellenlage sind es auch epistemologische Probleme, die die Identifikationsmöglichkeiten von Aleviten bzw. Kızılbaş für den Zeitraum des 17. und 18. Jahrhunderts berühren. Wie Dressler anmerkt, gebe es keinen kollektiven ‚post-kızılbaş'[13] Terminus, der es der Forschung ermöglichen würde, den weiteren Entwicklungen dieser Gruppen zu folgen. Ein Forschungsfokus auf turkmenische, nomadi-

11 Zu diesem Zusammenhang cf. Faroqhi, „Conflict", 172f. Für eine konzise Zusammenfassung der Entwicklungen zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert cf. Janina Karolewski, „What is Heterodox About Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment", in: *WI* 48 (2008), 434–56, 445. Dressler hat den Rückzug der zuvor verfolgten Kızılbaş auch als „innerosmanische Emigration" bezeichnet (Dressler, *Die alevitische Religion*, 100).

12 İlber Ortaylı: „Les groupes héterodoxes et l'administration ottomane", in: Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele & Anke Otter-Beaujean (eds.), *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present": Berlin, 14–17 April 1995*, (Studies in the History of Religions; 76), Leiden & New York: E.J. Brill, 1997, 205–11, 209. Cf. in diesem Zusammenhang auch Selçuk Akşin Somel, *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839–1908: Islamization, Autocracy, and Discipline*, (The Ottoman Empire and its Heritage; 22), Leiden et al.: E.J. Brill, 2001, 222.

13 Dressler, *Writing Religion*, 7.

sche oder halb-nomadische Gruppen in Anatolien, aus denen Šāh Ismāʿīl seine Kızılbaş rekrutierte, ist mithin nicht ausreichend, ist es doch gerade der besondere sozio-religiöse Charakter des stark vom Sufismus und schiitischem Islam beeinflussten Glaubensvorstellungen und die Organisation entlang heiliger Abstammungsgemeinschaften (*ocak*s), die alevitische Gruppen von anderen sozialen Gruppen mit turkmenischem Hintergrund unterscheidet. Solcherlei Charakteristika allerdings werden von osmanischen Urkunden verschiedener Art meist nicht erfasst. Darüber hinaus trägt auch die schiitisch-alevitische Praxis, in gefahrvollen Situationen den eigenen Glauben vor Außenstehenden zu verbergen, dazu bei, dass diese Gruppen und Personen sich nur schwer in osmanischen Quellen identifizieren lassen. Die weiteren Entwicklungen dieser heterogenen Bevölkerungsgruppen Anatoliens, sowohl innerkommunitär wie auch in ihrer Beziehung zur lokalen und zentralen osmanischen Staatlichkeit bleiben so im Detail ungeklärt.[14]

Um vor diesem Hintergrund alevitische Geschichte zu konzeptualisieren, hat Dressler vorgeschlagen, heuristisch mit der Idee einer „*longue durée* der Kızılbaş-Tradition“[15] zu arbeiten. Dressler geht dabei davon aus, dass die Aleviten der heutigen Türkei in der Tradition eines bestimmten Ethos und einer bestimmten Weltsicht stehen, die sich in Handlungen niederschlagen und die er als „Kızılbaş-Tradition“ bezeichnet. Eine solche an Fernand Braudels *longue durée* angelegte Langzeitperspektive begründe sich darin, so Dressler, dass sich Aleviten heute selbst als Nachfahren der Kızılbaş sehen[16]. Dieser Ansatz ist dabei nicht essentialistisch zu verstehen in dem Sinne, dass eine genealogische Verbindung historischer Kızılbaş mit gegenwärtigen Aleviten nachweis-

14 Die Arbeiten von Karakaya-Stump sind weitestgehend an einer Religionsgeschichte der Aleviten interessiert. Zwar haben die von ihr ausgewerteten osmanischen Texte aus alevitischen Privatarchiven einigen Aufschluss über die Beziehung mancher Abstammungsgemeinschaften etwa mit den Bektaşis, aber auch mit osmanischen Verwaltungsstellen geben können. Allerdings geht Karakaya-Stump dabei meist von einem vorgängig definierten Charakter der Quellen als „Alevi documents“ aus, sodass das spezifische administrative Wissen über die Subjekte der Texte verzerrt wird. Cf. hierzu auch Karakaya-Stump, *Subjects*, sowie ead., „Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti“, in: *Kırkbudak: Anadolu Halk İnançları Araştırmaları* 2.6 (2006), 19–59.

15 Dressler, *Alevitische Religion*, 17 & 26ff.

16 Ibid., 21.

bar wäre. Allerdings macht es der Blick auf die heuristisch angenommene Kontinuität möglich, einen Verweis auf Kızılbaş – wie in dem hier zu untersuchenden Quellentext – als Teil einer Geschichtsschreibung der Aleviten in Anatolien zu denken. Doch besteht dabei die Gefahr, dass mit dem Terminus ‚Ḳızılbaş' gar nicht auf ein bestimmtes soziales Bevölkerungssegment gezielt, sondern lediglich die pejorative Konnotation genutzt wird, die der Terminus seit dem 16. Jahrhundert hatte, um einem bestimmten Vorwurf höhere Geltung zu verschaffen – ein Problem, das am Befund noch zu diskutieren sein wird. Auch muss Dresslers Ansatz für die vorliegende Untersuchung dahingehend modifiziert werden, als eine angenommene Kontinuität der Kızılbaş-Tradition und deren Ethos hier nicht über Handlungen erschlossen werden kann, da der Text keinerlei Aufschluss über Handlungen des Angeklagten zulässt. Erst unter Einbezug des administrativen wie auch geografischen Kontextes ist es möglich, so soll gezeigt werden, diese verschiedenen möglichen Bedeutungsebenen von ‚Ḳızılbaş' zu erfassen und daran abzuwägen, inwiefern ein Dokument wie das hier zu Grunde gelegte als Teil einer alevitentumsbezogenen Geschichtsschreibung gedacht werden kann.

Da ich in den folgenden Ausführungen sehr eng an der Terminologie des Quellentextes entlang argumentieren werde, ist es sinnvoll, diesen hier nun vollständig in Transkription und Übersetzung zu geben, und nicht, wie sonst üblich, als Anhang der Untersuchung zu verstehen.

Das iʿlām

Transliteration

Der-i devlet-mekīne ʿarż-i dāʿī-i kemīne budır ki Rūm Ḳalʿe ḳażāsında vāḳiʿ Yeñi İl reʿāyālarından Cebni cemāʿatından Mīle^{h}līs nām ḳarye sükkānından bāʿiṣ-i ʿarż-i ʿubūdiyyet Ḳozbaş oġlı Süleymān nām kimesne kendi ḥālinde olmayub ve ser-cemʿiyyet olub ve ḳızılbaş ṭā'ifesinden oldıġı ẓāhir ve nümāyān olub ḥālā ḳarīnlarında fużūlen bir kimesne ḳatl

olub meclis-i şerʿde suʾāl olındıḳda nā-maʿḳūl cevāblar söyleyüb ḥaḳīr daḫi beyyin[esin]i[17] ʿarż ederim ʿadem-i iṭṭāʿatından nāşī bir defʿa ʿarż eyledik ve bu defʿa İslāmbolʾdan öteye ʿarż eyle deyüb ve baʿż-i efʿāl-i ḳabīḥa ile defʿ-i meclis eyleyüb baʿdehü Rūm Ḳalʿe ḳażāsı ahālīsi fuḳarālarından suʾāl olınub meẕkūr Süleymān şerʿ-i şerīfe ve vālīye iṭṭāʿat etmez yaramaz[18] der sāʿī bi-'l-fesā[d] der şerī ve fesādlerinden her bār emīn değilleriz (?) ehil ü ʿayāliyle Raḳḳaʾya iskān olınması içün Raḳḳa vālīsine ve Yeñe İl[19] voyvodasına ḫiṭāben emrī [sic!] ʿālī ricāsına ʿarż ve iʿlām ediver deyü iltimās eylemeleriyle öñle vāḳiʿ-i ḥāldir bāyaʿaʾ[i][20] serber aʿlāya ʿarż ve iʿlām olındı bāḳī fermān men lehü 'l-emriñdir taḥrīr[en] fī evāsıṭ-i Muḥarremi 'l-ḥarām sene-i tisʿa ve ṣelāṯīn ve māye ve elf [1139].

El-ʿabdü 'd-dāʿī li-d-devleti 'l-ʿaliyye

Es-seyyid ʿAlī el-ḳāżī bi-ḳażā-i Rūm Ḳalʿe

17 Dieser Lesevorschlag, der den paläografischen Befund erheblich dehnt, ist durch das Protokoll einer solchen Verhandlung angezeigt: An dieser Stelle ist es üblich, dass der Kadi nach Beweisen (*beyyine*) für die Anschuldigungen fragt, wenn der Beschuldigte – wie hier geschehen – die Tat nicht selbst gesteht. Die verkürzte Orthographie ist evtl. der Formelhaftigkeit dieser Stelle geschuldet. Zur Formel cf. sowohl Mübahat Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*, Istanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanʾat Vakfı, 1994, 345 als auch Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1973, 244.

18 Ungesicherte Lesung, da Anschluss mit *„der“* fragwürdig; allerdings ist der Begriff *„yaramaz“* im Sinne eines Verbrechers bei Koller nachgewiesen: Markus Koller, *Bosnien an der Schwelle zur Neuzeit: Eine Kulturgeschichte der Gewalt*, (Südosteuropäische Arbeiten; 121), München: R. Oldenbourg, 2004, 128ff. Anzumerken ist hier auch, dass *„yaramaz“* ein Entsprechung im *ḳānūnnāme* Süleymāns I. hat, und damit als juridischer Terminus bezeichnet werden kann; In dessen § 125, der mit *„der beyān-i ehl-i fesād“* überschrieben ist, wird der Tatbestand, den *ehl-i fesād* anzugehören, über eine Beschäftigung mit *„yaramaz işler“* definiert: *„eğer bir kişi ehl-i fesād olsa ve dāyimā yaramaz işlerde bulunsa“*, Heyd, *Criminal Law*, 92.

19 Yeni İl wird auch in anderen Kontexten zum Teil in dieser Orthographie wiedergegeben; cf. etwa *Divriği Şerʿiyye Sicilli* Nr. 74, fol. 54c.

20 Lies als Akkusativ, der mit *hamze* angezeigt wird.

Übersetzung

Das Gesuch des geringen Dieners an die mächtige Pforte ist das Folgende: Jemand namens Süleymān, der Sohn des Ḳozbaş[21], einer der Yeni İl Untertanen vom Stamme der Çepni von den Einwohnern des Dorfes Milelis im Gerichtssprengel Rum Kale erscheint vor Gericht. Er ist ein Bandit und ein Geächteter, und es ist sehr deutlich, dass er einer der Kızılbaş ist. Kürzlich wurde in seinem Umfeld jemand unrechtmäßigerweise getötet, und als er im Şeriatsgericht befragt wurde, zeigte er sich uneinsichtig, und ich Geringer [der Kadi] sagte „Ich verlange Beweise zu sehen“[22]. Wegen seines Ungehorsams sind wir [die Ankläger] bereits einmal [vor Gericht] erschienen. Nunmehr hast du dich vor Istanbul zu verantworten[23], so sagten sie [die Ankläger] und mit einigen beschämenden Gesten und Antworten verließ er das Gericht. Danach wurden die Einwohner des Kazas Rum Kale befragt; der genannte Süleymān leiste weder der heiligen Şaria noch dem Vali Folge. Sie nannten ihn einen Tunichtgut und notorischen Übeltäter. Vor dessen Umtriebigkeit seien sie in keiner Weise sicher. Damit er mitsamt seiner Familie nach Rakka (straf-)umgesiedelt werden kann, ist es in dieser Angelegenheit nun das Gebot der Stunde, darum zu ersuchen, dass (schleunigst) ein an den Gouverneur von Rakka und den Voyvoden der Yeni İl gerichteter hoher Befehl ergehe. Die Verpflichtung [eine Strafe zu zahlen] wurde entsprechend seiner hohen finanziellen Möglichkeiten festgesetzt und verkündet. Der ewig währende Befehl obliegt demjenigen, dessen Verfügungsgewalt herrscht. Erstellt in der mittleren Dekade des heiligen Monats Muharram im Jahre 1139 [= 8.–17. September 1726]. Der ergebene Diener des Hohen Staates, der Kadi Der Kadi des Gerichtssprengels Rum Kale, Seyyid Ali.

21 Evtl. muss hier auch ‚Abkömmling der Ḳozbaş‘ übersetzt werden, handelt es sich bei den ‚Kozbaşlılar‘ doch um einen der ersten Stämme (*oymaḳ*), die der Dorfüberlieferung von Milelis zufolge in der Region siedelten, so die Darstellung auf der Homepage des Dorfes Milelis auf *http://www.milelis.de/Milelis.html*. Ich danke Herrn Johannes Zimmermann für diesen Hinweis.

22 Zum Ablauf einer solchen Verhandlung cf. Heyd, *Criminal Law*, 244f.

23 Dies bezieht sich auf den weiter unten eingeforderten *emr-i ʿālī* aus Istanbul, der sich an den Gouverneur von Rakka und den Voyvoden der Yeni İl richten soll.

Anmerkungen zu Diplomatik und Terminologie

Die Ausführungen des Kadis in diesem Gerichtsprotokoll sind alles in allem recht knapp formuliert; Auffällig ist dabei vor allem, dass gegen Süleymān keinerlei konkrete Anschuldigungen vorgebracht werden, außer, dass er ein „notorischer Übeltäter" sei, der der Scharia ebenso wenig Folge leiste wie den lokalen Autoritäten. Zwar werden eine ganze Reihe von Anspielungen auf Süleymāns delinquentes Verhalten gemacht – *kendi ḥālinde olmayub, ser-cemʿiyyet olub, yaramaz* – Attribute, die ihn als *fesād* qualifizieren, sodass der Kadi eben auch notieren kann, es sei offensichtlich, „dass er von den Kızılbaş ist". Gleichwohl werden jedoch keine weiteren Informationen über die Natur seiner Vergehen formuliert, um etwa daraus ein bestimmtes Strafmaß abzuleiten. Dieser Mangel an Informationen sowohl über den Angeklagten selbst wie auch über das zu verhandelnde Verbrechen hat zwei Gründe: Zum einen hängt dies mit der hier gewählten Strategie zusammen, die zu einer verkürzten Anklage führt: Die Dorfgemeinschaft bezeichnet Süleymān als *sāʿī bi-ʾl-fesād*, als „Anstifter zum Übel", und als Wiederholungstäter. Dies bringt es mit sich, dass keine weiteren Angaben über die genaueren Umstände nötig werden[24]. Die Bewahrung des Gemeinwohls (*maṣlaḥat*) ist in einem solchen Falle ausschlaggebend und bedarf keiner weiteren Beweisführung in Bezug auf eine tatsächliche ‚Schuld' des Angeklagten[25]. Das ist freilich problematisch, ist die hier unternommene Untersuchung doch auch und gerade an dem sozio-religiösen Hintergrund des Angeklagten interessiert, bzw. an der Frage, ob und inwiefern Süleymān jenseits der (pejorativen) Zuschreibung „Ḳızılbaş" tatsächlich als jenem anatolisch-turkmenisch-schiitischem Millieu entstammend charakterisiert werden kann, das später als Alevitentum bezeichnet werden würde. Anders gesagt: Es sind hier jenseits der Bezeichnung „Ḳızılbaş" kaum konkrete Handlungen dokumentiert, die auf

24 Boğaç Ergene, *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*, (Studies in Islamic Law and Society; 17), Leiden & Boston: E.J. Brill, 2003, 152.

25 Heyd, *Criminal Law*, 196.

ein bestimmtes Ethos, eine bestimmte Weltsicht oder eine religiös-rituelle Praxis verweisen würden. Hinweise auf die Teilnahme Süleymāns an bestimmten Ritualen o. ä. könnten allerdings hilfreich sein, Einblicke in den weiteren sozio-religiösen Hintergrund des Angeklagten zu erhalten. Lediglich die negative Aussage, was er nicht tut – nämlich, die Scharia befolgen – kann als Anhaltspunkt für eine bestimmte Weltsicht herangezogen werden.

Diese allgemeinen formalen wie auch die für den hier verhandelten Fall speziellen Einschränkungen verlangen auf der anderen Seite umso mehr danach, die sprachlichen Grenzen, die einer solchen Urkunde immanent sind, in die Analyse miteinzubeziehen. Die osmanische Diplomatik ist dabei dasjenige Betätigungsfeld, welches sich mit den Regeln der Abfassung spezifischer Dokumententypen und den an diesem Prozess beteiligten Personen (‚Prosopographie') innerhalb des osmanischen Verwaltungsapparates befasst. Diese Form der ‚Urkundenlehre' hat – neben der Untersuchung von Hierarchien oder von Verwaltungsabläufen – zum Zweck, die formalen Aspekte der Entstehung von Texten für die Analyse der darin transportierten Inhalte nutzbar zu machen. Eine solche formal-sprachliche Untersuchung ist dabei eben nicht philologischer Selbstzweck, sondern erfüllt, wie zu zeigen sein wird, die zentrale Funktion, Form und Inhalt miteinander in Beziehung zu setzen und darüber zur Kontextualisierung der Befunde beizutragen.

Der Kadi, der dieses Dokument ausgestellt hat, ist über seine Unterschrift als Seyyid ʿAlī identifizierbar. Zum Ende des Dokuments hin überstellt er das weitere Vorgehen der Verantwortung des Valis von Rakka, wohin Süleymān umgesiedelt werden soll, sowie dem Voyvoden der Yeni İl. Der Voyvode der Konföderation war laut Orhonlu unter anderem dafür zuständig, die Steuern unter den Stammesangehörigen einzutreiben und zwischen Stamm und den *ehl-i ʿörf* zu vermitteln[26]. Er stellt somit eine zentrale Figur in der Verwaltung der Turkmenenstämme und deren fiskalpolitischer Integration dar, denn die steuerpflichtigen Subjekte der großen Stammeskonföderationen wie der Yeni İl wa-

26 Orhonlu, *İskân Teşebbüsü*, 18. Zu den unterschiedlichen Posten und deren Funktionen in der Verwaltung und Kontrolle der Stämme äußert sich ausführlicher: İlhan Şahin, *Yeni-İl Kazâsı ve Yeni-İl Türkmenleri (1548–1653)*, Istanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980 (unveröff. Diss.), 36ff.

ren häufig auch aufgrund ihrer nomadischen Lebensweise über mehrere Gerichtssprengel verteilt. Auch in diesem Falle erscheint Süleymān als Angehöriger der Yeni İl außerhalb des Kazas Yeni İl, das Mitte des 16. Jahrhunderts zum Zwecke der fiskalpolitisch-administrativen Einbindung dieser Konföderation gegründet worden war[27]. Das Kaza Yeni İl sei laut Halaçoğlu auch ein Beispiel dafür, dass einer Konföderation ein Kadi zugeordnet wurde, ohne dass dieser einen festen Sitz gehabt hätte. Vielmehr sei dieser mitsamt der Turkmenengruppen umhergezogen[28]. Süleymāns Fall jedoch wird durch den Kadi von Rum Kale, nicht von dem der Yeni İl verhandelt. Er scheint darüber hinaus ein sesshafter Çepni zu sein, da er als „einer der *Einwohner* des Dorfes Milelis" bezeichnet wird. Zudem enthält der Text keine weiteren expliziten Hinweise auf eine mögliche nomadische Lebensweise des Beklagten. Bei Sümer findet sich ein entsprechender Nachweis über sesshafte Çepni-Turkmenen im Raum Rum Kale[29]. Dieser Befund entspricht auch der von Karolewski formulierten These, dass die Angehörigen der Kızılbaş in Anatolien in der Zeit zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert, also nach dem Abnehmen der intensiven Verfolgungen, sesshaft wurden[30]. Darüber hinaus wird Süleymān ja auch als Wiederholungstäter bezeichnet, der, so scheint es hier, bereits zuvor in Konflikt mit den örtlichen Autoritäten geraten war, heißt es doch im Text, dass er sich den Anweisungen des Valis entzogen und bereits einmal vor Gericht gestanden habe. Hieraus lässt sich schließen, dass er zumindest für eine gewisse Zeit sowohl der Dorfbevölkerung, als auch den dortigen Autoritäten aufgefallen sein muss.

Ein für den hier diskutierten Zusammenhang wichtiger diplomatischer Aspekt betrifft die Regeln und Praktiken sowie die Terminologie, mit denen die Subjekte der jeweils in den Dokumenten festgehaltenen Vorgänge benannt werden. In dem hier vorliegenden Falle ist besondere Vorsicht geboten, ist ein Teil der (angeblichen) Charakterzüge Süley-

27 Halaçoğlu, *İskân Siyaseti*, 27.

28 Ibid.

29 Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri – Boy Teşkilâtı – Destanları*, 3., erw. Aufl., Istanbul: Ana Yayınları, 1980 [1967], 330.

30 Karolewski, „What is Heterodox About Alevism?", 445.

māns doch durch die Dorfbewohner wiedergegeben, die die Vorwürfe, er sei ein Kızılbaş und halte sich nicht an die Scharia auch vorgeschoben haben könnten, um ihn (aufgrund anderer Befindlichkeiten) loszuwerden. Bezüglich der besonderen Schwierigkeiten einer (eindeutigen) Identifikation ‚alevitischer' Individuen und Gruppen in osmanischen Texten ist bereits verschiedentlich darauf hingewiesen worden, dass onomastische Überlegungen ein Ansatzpunkt für derartige Identifikationsversuche darstellen könnten[31]. Dabei wird davon ausgegangen, dass Namen wie Hüseyin, Şahkulu, Şahverdi usw. Hinweise auf eine mögliche schiitische/alevitische/safavidische Affiliation geben könnten[32]. In Bezug auf den hier vorliegenden Namen Süleymān jedoch kann dieser Ansatz nicht weiterhelfen, handelt es sich bei Süleymān doch um einen Namen, der sich in faktisch allen islamisch geprägten Kontexten großer Verbreitung erfreut.

Solcherlei epistemologische Begrenzungen, die sowohl der Sprache, als auch den Abfassungsregeln osmanischer Dokumente immanent sind, rufen in Fällen, in denen die Texte doch einmal etwas mehr Information als vom Formular unbedingt gefordert enthalten, geradezu dazu auf, im Sinne des Jubilars „genau hinzuschauen". So auch hier: Denn im vorliegenden Dokument wird der Beschuldigte nicht einfach – wie es die diplomatischen Regeln vorsehen[33] – mit seinem Namen, dem Namen seines Vaters und seiner Herkunft benannt. Vielmehr wird zuvorderst erwähnt, dass er der turkmenischen Yeni-İl-Konföderation zugehörig sei und darin wiederum dem Stamme der Çepni entstamme. Damit wird Süleymān in eben jenen tribalen Zusammenhang gestellt, auf den sich Šāh Ismāʿīl Ṣafawī bei seinem Aufstieg zum *šāhanšāh* im Iran des 16. Jahrhunderts stützte[34]. Jenseits dieser Verbindung von Çepni, Kızılbaş und den Safaviden kann hier allerdings nicht viel mehr über die Glaubensvorstellungen Süleymāns oder seine Weltsicht gesagt

31 Ibid. Cf. hierzu auch insbes. Hülya Canbakal, „An Exercise in Denominational Geography in Search of Ottoman Alevis", in: *Turkish Studies* 6.2 (2005), 253–71.

32 Beispiele mit diesen Namen aus den *mühimme defterleri* hat jüngst bereitgestellt: Baltacıoğlu-Brammer, „The Formation of Kızılbaş Communities", 27.

33 Kütükoğlu, *Osmanlı Belgelerinin Dili*, 345.

34 Hans Robert Roemer, „Die turkmenischen Qïzïlbaš: Gründer und Opfer der safawidischen Theokratie", in: *ZDMG* 135 (1985), 228–31, 230.

werden, da der Text keinerlei konkrete Handlungen beschreibt, an denen er sich beteiligt haben könnte. Allerdings kann die Benennung des tribalen Hintergrundes als Hinweis darauf interpretiert werden, dass Süleymān tatsächlich jenen sozialen Kontexten angehörte, die späterhin als ‚alevitisch' identifiziert werden würden. Der Terminus *cemā'at* ist freilich für die osmanischen Autoritäten von fiskaladministrativer Relevanz, mit der jedwede Art von Gruppen bezeichnet werden, die gemeinsamen steuerlichen Regeln unterstehen[35]. Analog zur Einordnung von *ẕimmī*s, deren jeweilige Religionszugehörigkeit in den Notizen des Kadis regelmäßig aufgenommen und erwähnt werden, ist im Falle Süleymāns dessen tribale Zugehörigkeit zu den Çepni diejenige soziale Ordnungskategorie, die für den Kızılbaş Süleymān zu verwenden offenbar angezeigt war[36].

Die über Süleymān verhängte Strafe der Um- bzw. Ansiedlung (*iskān*) war in der Zeit des frühen 18. Jahrhunderts, in der diese Verhandlung stattfand, ein verbreitetes Mittel der planvollen Einwirkung auf Bevölkerungsgruppen und auch Individuen, die sich unterschiedlicher Vergehen schuldig gemacht hatten. Zu dieser Zeit waren viele Turkmenenstämme, darunter auch Çepni, Subjekt solcher groß angelegter Ansiedlungsmaßnahmen. Dieses Unterfangen hatte neben der Urbarmachung von verlassenem Land („ziraat ve hiraset eyledikleri"[37]) auch den Schutz desselben vor Übergriffen arabischer Beduinen zum Ziel. Wichtig ist dieser politische Hintergrund hier vor allem in Bezug auf die Strafe, die über den Kızılbaş verhängt wird. In der Verbannung von Süleymān kommen dabei zwei Aspekte zum Ausdruck, die den Umgang mit diesem Kızılbas-Übeltäter näher charakterisieren: Zum einen kann sowohl eine juridische wie auch eine politische Rationalität sichtbar gemacht werden, die die Bestrafung als juridischen Akt mit

35 Meier, „Bedouins", 190.

36 Analog siehe auch die Bezeichnung *Bektaşlu cemā'at* bei Irène Beldiceanu-Steinherr, „Les Bektašī à la lumière des recensements ottomans, XV^{e}–XVI^{e} siècle", in: *WZKM* 81 (1991), 21–79.

37 Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, 97. An dieser Stelle ist ein Erlass zur Umsiedlung von acht „cemaat" nach Rakka abgedruckt. Unter diesen *cemā'āt* sind auch die Çepni genannt. In diesem Zusammenhang cf. auch Stefan Winter, „The Province of Raqqa under Ottoman Rule, 1530–1800: A Preliminary Study", in: *Journal of Near Eastern Studies* 68.4 (2009), 253–68, 260.

einem politischen Ziel zu verbinden weiß. Auch Heyd unterstreicht bei seinen Ausführungen zur Strafe der Verbannung im osmanischen Recht, dass diese Art von Bestrafung oftmals aus politischen Gründen gewählt wurde – auch und gerade wenn es sich um größere Gruppen handelte[38]. Zum anderen offenbart sich hier auch ein gemeinsames Vokabular und damit ein gemeinsames Wissen von Ansiedlung als politische Maßnahme zwischen ‚zentralstaatlichen' und lokalen Verwal-Verwaltungstexten: die Verwendung des *politischen* Terminus *iskān* suggeriert, dass hier am Gericht von Rum Kale auf den größeren politischen Rahmen verwiesen wird, in dem Turkmenen wie die Çepni in größerer Zahl nach Rakka umgesiedelt wurden – ganz so wie dies auch mit Süleymān geschah. Auch die in großer Zahl bei Refik abgedruckten Auszüge aus den *mühimme defterleri* nutzen überwiegend den Begriff *iskān*, um eben diese Art der Ansiedlungen von Turkmenenstämmen in der Gegend von Rakka zu bezeichnen[39]. In anderen, zum Teil vergleichbaren Fällen, wird das Strafmaß der Verbannung unter Verwendung anderer Terminologien wiedergegeben: Der von Peirce untersuchte Fall einer als Kızılbaş bezeichneten Frau aus Antep im frühen 16. Jahrhundert führt ebenfalls zu deren Verbannung aus dem Dorf, die jedoch nicht im Terminus *iskān* ihren Ausdruck findet. Stattdessen findet sich im entsprechenden Eintrag des Sicills die Formulierung *„şehirden iḫrāc olınub sürildüği"*[40]. Das türkische Verb *sürmek* wird auch in den entsprechenden Einträgen der *mühimme defterleri* gebraucht, in denen es um die Verbannung von Kızılbaş nach Zypern geht[41]. Ebenso sieht der normative juridische Bezugsrahmen für

38 „for reasons of state", Heyd, *Criminal Law*, 304.

39 Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, 113, 117, 119, 162 u.a.

40 Leslie Peirce, *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*, Berkeley: University of California Press, 2003, 258. Hier ist nur die englische Übersetzung gegeben: „she was [...] banished from the city and exiled". Leider versäumt es Peirce an dieser Stelle, aus dem osmanischen Original zu zitieren, was den Wert ihrer beeindruckenden Studie freilich nicht mindert, wohl aber deren Nutzung im Kontext philologischer Detailuntersuchungen erschwert. Für das osmanische Original cf. *Antep Şer'iyye Sicilli* Nr.2, fol. 76a.

41 Cf. den Eintrag bei Hezarfen & Şener, *Osmanlı Arşivi'nde Mühimme ve İrâde Defterleri'nde Aleviler-Bektaşiler*, 76f. aus dem Jahre 1571 oder das bei Baltacıoğlu-Brammer, „The Formation of Kızılbaş Communities", 27 genannte Beispiel aus *MD* 30: No 488 (11 Ramazan 985 h/22. November 1577).

diese Art von Bestrafung andere Terminologien vor. Heyd nennt als Begriffe, die die Strafe der Verbannung von Individuen bezeichneten, *nefī*, *taġrīb* und *iclā'*, nicht aber *iskān*[42]. Das bei ihm edierte *ḳānūnnāme* Sultan Süleymāns benennt die Verbannung von Individuen, die Unruhe stiften, ebenfalls mit *nefī* oder durch das Verb *sürmek*[43].

Nun lässt sich aus dem hier vorliegenden Dokument und dem daraus ableitbaren Befund freilich keine weitreichende Aussage zu mögmöglichen Transformationen von politischem Vokabular der ‚Sattelzeit' gewinnen, die zu Beginn des 18. Jahrhunderts ihren Niederschlag in den Archivalien gefunden hätten. Wohl aber bleibt festzuhalten, dass das hier vorliegende Dokument – durchaus im Kontrast zu älteren Ur-Urkunden aus Zentral- und Provinzverwaltung – zur Bezeichnung der ‚Verbannung' den Begriff *iskān* anstelle einer Flexionsform von *sürmek* zur Anwendung bringt[44]. Sowohl in den *mühimme defterleri*, als auch in dem von Peirce bearbeiteten Fall aus dem Şeriatsgericht in Antep finden sich Formulierungen, die auf *sürmek* zurückgreifen, also einen Verbstamm und seine Derivationsformen nutzen, der freilich auch aus früheren Kontexten bekannt ist und dort ein zentrales politisches Konzept darstellt (*sürgün*). In Hinblick auf den politischen Hintergrund des hier untersuchten Zeitpunkts und der Region um Antep und Rakka allerdings lässt sich vermuten, dass die Ansiedlungspolitik gegenüber den Turkmenenstämmen ein Unterfangen war, das den lokalen Autoritäten so präsent gewesen sein muss, dass sie diesen politischen Terminus nun eben auch für eine juridisch verstandene (Individual-)Strafe wählten. Die Feststellung des gemeinsamen Vokabelschatzes

42 Heyd, *Criminal Law*, 303.

43 Ibid., 92.

44 Es sei an dieser Stelle auch auf die transitive Rektion des Wortes *iskān* hingewiesen, das somit auch mit „ein Siedeln veranlassen/ins Werk setzen" übersetzt werden könnte. An dieser Stelle ist Winter unbedingt zuzustimmen, wenn er unterstreicht, dass bloße „Siedlungspolitik" kaum jene Ansammlung von Wissen und Praxis zu erfassen vermag, die über *iskān* ausgedrückt wird. Die disziplinierende Dimension in Bezug auf die Turkmenenstämme sowie auch eine spezifische Vorstellung von Staatstätigkeit, die *iskān* zugrunde liegt, sind zentrale Aspekte dieses Unterfangens, auf die hier allerdings angesichts der stark begrenzten Reichweite dieses Beitrages und seiner begrenzten Quellengrundlage nicht weiter eingegangen werden kann. Cf. Winter, „Sozialdisziplinierung", 66.

zwischen Zentrum und Peripherie lässt allerdings keine Aussagen über die ‚Richtung' dieser Beeinflussung zu. Dennoch gibt der Befund, dass der hier verwendete Terminus von normativen juridischen Vorgaben wie auch von anderen Beispielen abweicht, den Blick frei auf das möglimögliche Verhältnis von zentralstaatlichen Ideen und lokal verwendeter Terminologie – eine Terminologie, die in diesem Falle eben jener politipolitischen Sprache des planvollen Einwirkens auf Bevölkerungsteile entspricht, wie sie beispielsweise in den bei Refik wiedergegebenen *mühimme defterleri* ihren Ausdruck findet.

Das politisch-planvolle Moment, das sich in dem Urteil der Ver-Verbannung *als* Ansiedlung Bahn bricht, und auf das auch Heyd hingewiesen hat (s.o.), erhält über einen Seitenblick auf einen anderen Fall eine zusätzliche Dynamik: Ergene erwähnt in seinen Untersuchungen über die Şeritatsgerichte von Çorum und Kastamonu den Fall eines, wie hier, als „Ḳızılbaş" *und* „notorischen Übeltäter" (*sā'ī bi-'l-fesād*) bezeichneten Ḥüseyin, der jedoch – im Gegensatz zum Kızılbaş Süleymān in Rum Kale – zum Tode verurteilt wird[45]. Seine legitmatorische Begründung findet ein solches Urteil in einigen bei Heyd zitierten *fetvā*s: Den dort zitierten Rechtsgelehrten zufolge könne auch dann die Todesstrafe vollstreckt werden, wenn bestimmte Vergehen dem islamischem Recht gemäß eigentlich nicht die Todesstrafe erforderten. Diese könne allerdings gerechtfertigt sein, wenn es sich bei den Vergehen eben um regelmäßige, gewohnheitsmäßige Handlungen des Täters[46] handle und der Täter – wie hier der Fall – somit als *sā'ī bi-'l-fesād* bezeichnet werden könne[47]. Süleymān hingegen wird nicht dem Tode überantwortet, sondern an einen anderen Ort umgesiedelt. Er bleibt damit nicht nur am Leben, sondern freilich auch der politischen Ökonomie und dem osmanischen Fiskalregime erhalten. Darüber hinaus trägt Süleymān so dazu bei (sofern die Pläne aufgehen, die der osmanischen politischen Rationalität der Ansiedlung zugrunde liegen), die Gegend von Rakka zu besiedeln und urbar zu machen. Die Strafe der Verbannung, so Heyd, wurde vor

45 Ergene, *Local Court*, 168.

46 *'ādet-i müstemirre*, Heyd, *Criminal Law*, 195.

47 Ibid., 303.

allem dann eingesetzt, wenn sich mehrere Leute, wie Nachbarn oder auch ganze Dorfgemeinschaften zusammenfanden und ein Individuum oder eine Familie als für die Gemeinschaft nicht haltbar bezeichneten[48]. Das galt neben Prostituierten wohl vor allem auch für „Wiederholungs-„Wiederholungstäter" (*sā'ī bi-'l-fesād*)[49]. In einem solchen Falle, wenn also kollektiv vor Gericht gezogen und jemand als ein solcher Wiederholungstäter bezeichnet wurde, brauchte es keine weiteren, spezifischen Vorwürfe oder gar Beweise gegen den Beschuldigten – das bloße Faktum, dass sich eine Reihe von Personen zusammenfand und gegen jemanden aussagte, genügte, um entsprechende Maßnahmen gegen den oder die Unerwünschten einzuleiten[50]. In diesem Sinne bezeichnet Ergene die Verwendung der Formel *sā'ī bi-'l-fesād* auch als „legal shortcut"[51].

Man könnte vermuten, dass diese Strategie genutzt wurde, wenn eigentlich gar nichts Beweisbares vorgefallen war, sondern die Anschuldigungen bzw. das reine Unbehagen der Gemeinschaft gegenüber dem *sā'ī bi-'l-fesād* auf Gerüchten beruhte. Auch in dem hier vorliegenden Fall führen die Nachbarn lediglich an, dass Süleymān *nicht* einer scharia-konformen Lebensweise nachgehe. In zwei von Ergene untersuchten Fällen in Bezug auf Kızılbaş in Kastamonu und Çorum wird die Strategie des *sā'ī bi-'l-fesād* in einem Beispiel angewandt, im anderen hingegen nicht. In einem Falle werfen die Ankläger den Angeklagten vor, sich in einem Haus versammelt, Wein getrunken und untereinander Analverkehr praktiziert zu haben[52]. In diesem Falle gelingt es den Nachbarn, genug Zeugen zusammenzufinden, die den Vorfall bestätigen können, sodass ein Urteil aufgrund der Zeugenaussagen gefällt werden kann – und nicht aufgrund der kol-

48 Ibid.

49 Ibid.

50 Ergene, *Local Court*, 152ff. unterstreicht, dass es ausreichte, ein paar „Zeugen" zu versammeln, die sich darin einig seien, dass jemand eben ein Unruhestifter sei und nicht länger in der Gemeinschaft leben könne. Ginio führt dagegen an, dass es mindestens zweier Zeugen bedurft habe, um jemanden als *sā'ī bi-'l-fesād* zu identifizieren: Eyal Ginio, „The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selanik (Salonica) During the 18th Century", in: *Turcica: Révue d'études turques* 30 (1998), 185–209, 202.

51 Ergene, *Local Court*, 164.

52 Ibid., 165.

lektiven Beschuldigung als *sā'ī bi-'l-fesād*. Im anderen Beispiel, bei dem sich mehrere Dorfbewohner darüber einig sind, dass der Beschuldigte Ḥüseyin (!) ein Straßenräuber, ein Wiederholungstäter und eben ein Kızılbaş sei, wurde dieser, ohne dass weiter Ausführungen dazu nötig waren, zum Tode verurteilt[53]. Ein Blick auf weitere Beispiele aus anderen Regionen und Zeiträumen des Osmanischen Reiches macht dabei den ungleichen Umgang mit Kızılbaş sichtbar[54]. Auch in dem hier diskutierten Text gibt es, da es sich bei Süleymān um einen erklärten *sā'ī bi-'l-fesād* handelt, keine weiteren, spezifischeren Ausführungen zu seinem Vergehen. Neben den diplomatisch bedingten Grenzen eines solchen Dokumentes, treten im vorliegenden Fall also auch noch die spezifische Einschränkung der konkreten Situation hinzu, die es einmal mehr erschwert, der Natur von Süleymāns Vergehen und auch seinem sozio-religiösen Hintergrund auf die Spur zu kommen.

Historiographie des frühen Alevitentums und lokalgeschichtliche Osmanistik

Sowohl die in der Sekundärliteratur geschilderten Fälle, als auch das im Zentrum dieses Beitrages stehende Beispiel repräsentieren jeweils die Sicht von Dorfbewohnern, die sich auf verschiedene Weise durch ihre Nachbarn gestört fühlen. Nicht mehr – aber eben auch nicht weniger: Denn *dass* hier Abweichungen von der wohl gängigen Glaubenspraxis und dem sozialen Zusammenleben dokumentiert werden, muss Anlass genug sein, genauer nachzuhaken. Dabei sind die Aussagen der Kläger jedoch mit Vorsicht zu behandeln und stets als das zu verstehen, was sie im Kern eigentlich sind: sprachliche Repräsentationen von Verhaltensweisen, die den Dorfbewohnern auf die eine oder andere Art aufgefallen sind und Anstoß bei ihnen erregt haben. Man müsse „sich

53 Ibid., 168.

54 Zu den zum Teil erheblichen regionalen Unterschieden in der Rechtsfindung cf. Haim Gerber, *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*, Albany: State University of New Yok Press, 1994, 77.

freilich hüten, alles für baare [sic!] Münze zu nehmen", hat schon Jacob in seiner Bearbeitung eines polemischen, anti-bektaşitischen Traktates vor mehr als einhundert Jahren richtigerweise angemerkt[55]. Auch wenn die Aussagen der Nachbarn vermutlich hier nicht absichtsvoll polemisch sind, so drücken sie doch die Wahrnehmung spezifischer Formen von Alterität aus, die auf eine ggf. tatsächlich praktizierte, von der sunnitischen Praxis abweichende rituelle Handlung verweisen *kann*. Im Zusammenhang mit derartigen Anschuldigungen, die von sunnitischer Seite über Kızılbaş geäußert werden, hat Karolewski hervorgehoben, dass diese Anschuldigungen auf zwei Säulen beruhten: Auf der tatsächlichen Differenz der religiös-rituellen Praxis auf der einen und dem Verbreiten von Gerüchten und der polemischen Überformung dieser Differenzen auf der anderen Seite[56]. In Bezug auf den oben geschilderten Fall aus Çorum, in dem die Dorfbewohner das Weintrinken und die sexuelle Ausschweifungen ihrer Nachbarn anklagen, merkt Ergene an, dass es möglich sei, dass die Nachbarn eine *Cem*-Zeremonie beobachtet haben könnten – wenn sie denn überhaupt etwas gesehen haben[57]. Die unter Aleviten übliche Praxis, dass Männer und Frauen gemeinsam am Ritual teilnehmen und es dabei auch Ritualsequenzen gibt, in denen getanzt wird, könne für die sunnitischen Nachbarn Anlass genug gewesen sein, ihre Nachbarn zum einen anzuschwärzen, zum anderen aber auch, aus dieser aus sunnitischer Sicht ungewöhnlichen Ritualpraxis eine Orgie zu konstruieren, in der die Männer ihre Frauen untereinander tauschen und analen Verkehr praktizieren[58].

Peirce diskutiert einen ähnlichen Fall in Antep im frühen 16. Jahrhundert, in dem Nachbarn eine Frau beschuldigen, unter dem Vorwand, Frauen und Mädchen zu unterrichten, ekstatische Tänze mit ihnen zu praktizieren und sie darüber hinaus mit Männern zusammen-

55 Georg Jacob, *Beiträge zur Kenntnis des Dervisch-Ordens der Bektaschis*, (Türkische Bibliothek; 9), Berlin: Mayer & Müller, 1908, VI.

56 Karolewski, „What is Heterodox About Alevism?", 444.

57 Ergene, *Local Court*, 165.

58 Diese Aussagen dürfen durchaus als Topos bezeichnet werden, der Teil von vielen (polemischen) Aussagen über alevitische oder anderweitig schiitisch beeinflusste Ritualpraktiken zu verschiedenen Zeiten an verschiedenen Orten des Nahen Ostens war. Cf. hierzu bspw. İsḥāḳ Efendī, *Kāşifü 'l-esrār ve dāfi'ü 'l-eşrār*, Istanbul: Yaḥyā Efendī Maṭba'ası, 1291 [1874], Übersetzung bei Jakob, *Bektaschis*, 30.

zubringen. Auch wenn die Nachbarn in diesem Falle explizit behaupten, die Beschuldigte Ḥācīye Ṣabāḥ unterweise die Schülerinnen in den Lehren der Kızılbaş („*ḳızılbaş dastūrı*“)[59], geht aus den Anschuldigungen selbst doch nicht hervor, was damit jenseits der bereits genannten, allgemeinen stereotypen Muster an Anspielungen gemeint sein könnte. Der Vorwurf des Tanzens, der Ekstase und außerehelichen Verkehrs kann ganz allgemein gegen jedwede Form sufistischer Praktiken eingesetzt werden und muss nicht unbedingt auf einen Kızılbaş-Kontext im engeren Sinne hindeuten. In diesem Sinne, so argumentiert Peirce, sei die Verwendung des Terminus ‚Ḳızılbaş' lediglich ein strategisches Mittel, die der Anschuldigung besonderen Nachdruck verleiht. Das macht vor allem dann Sinn, wenn man bedenkt, dass die zuständigen Autoritäten (*ehl-i ʿörf*) in diesem Beispiel bereits zuvor Nachforschungen über die angeklagte Kızılbaş angestellt hatten, die die gesamt Nachbarschaft in Verruf geraten haben lassen könnte[60]. Vor diesem Hintergrund ist die Maßnahme, Ḥācīye Ṣabāḥ als Kızılbaş vor Gericht zu bringen, möglicherweise als eine Strategie in diesem Rechtstreit zu deuten: „The accusation of Kızılbash activism escalated the case to a higher level of wrongdoing“[61].

Es ist problematisch zu bewerten, was hinter einer solchen Beschuldigung steckt, vor allem dann, wenn wie hier gar keine Angaben dazu gemacht werden, was dem Kızılbaş genau vorgeworfen wird und was ihn – in den Augen der Dorfgemeinschaft – als solchen qualifiziert. Denn im Vergleich zu den Beispielen bei Ergene und Peirce bleibt der hier edierte *iʿlām* in Bezug auf die Anschuldigungen erstaunlich schweigsam, sodass jenseits des Vorwurfs, der Beklagte beachte die Scharia nicht, keinerlei andere Handlungen beschrieben werden, die auf einen spezifischen Ethos verweisen könnten: Nicht einmal die stereotypen Vorwürfe, die mit der Bezeichnung Kızılbaş gemeinhin einhergehen, finden in diesem Text Verwendung. Vielmehr bleibt die Natur der Vorwürfe gänzlich im Dunkeln. Jedoch wird der Kızılbaş in unserem Beispiel in anderer Hinsicht näher qualifiziert; ein Umstand,

59 Peirce, *Morality Tales*, 262; *Antep Şerʿiyye Sicilli* Nr. 2, fol. 78c.

60 Peirce, *Morality Tales*, 269.

61 Ibid.

der vorsichtige Rückschlüsse auf seinen Hintergrund zulässt. So wird er zum einen als Angehöriger der Yeni-İl-Konföderation bezeichnet und zudem als der *„Cebni cemāʿat"* zugehörig eingeordnet. Die Çepni gehögehören zu jenen Oğuzenstämmen, die als wichtige Stützpfeiler der Safaviden galten[62]. Dem Vilayetname des Hacı Bektaş nach waren dessen erste *murīd*s ebenfalls Çepni: Die Episode, in der Hacı Bektaş im Hause des Çepni İdrīs nach Saruca Karahöyuk kommt und dessen Frau Nachkommen ‚einhaucht', symbolisiert laut Steinherr die Verbindung der Bektaşis mit den oğuzischen Çepni[63]. Sümer folgert daraus – angesichts des wenig gesicherten Charakters der Ereignisse im Leben des Hacı Bektaş recht überspitzt – dass dies eben auch erkläre, warum ein Großteil der Çepni späterhin Kızılbaş geworden sei[64]. Auch an anderer Stelle hebt Sümer hervor, dass schiitische und bektaschitische Glaubensvorstellungen unter den Çepni wohl weitverbreitet gewesen seien[65]. Birge unterstreicht hingegen, dass, auch wenn die Çepni Anatoliens den Namen Hacı Bektaşs in Ehren hielten, ihre Verbindung zum Mutterkloster nicht so stark gewesen sei wie die anderer Kızılbaş[66]. Dieser Zusammenhang von Çepni-Turkmenen und schiitischem bzw. alevitischem Islam findet sich vereinzelnt auch in der osmanischen Historiographie, wie beispielsweise bei dem Geographen und Historiker Meḥmet ʿĀşıḳ (1555–1613). Taeschner gibt einen Auszug aus dessen Werk *Manāẓir al-awālim* wieder, in dem ʿĀşıḳ die Çepni als Häretiker bezeichnet, die dem „Schah der Schiiten eine Verehrung" erwiesen.[67] Auch an anderen Stellen wird immer wieder auf den Zusammenhang von Çepni-Turkmenen und schiitischem bzw. alevitischen Islam eingegangen. Dagegen unterstreicht Kehl-Bodrogi wichtigerweise, dass unter

62 Posch, *Osmanisch-safavidische Beziehungen*, 191; Roemer, „Die turkmenischen Qïzïlbaš", 230.

63 Beldiceanu-Steinherr, „Les Bektašī", 44.

64 Sümer, *Oğuzlar*, 327.

65 Faruk Sümer, „Čepnī", in: *EI²*, vol. 2, 20.

66 John Kingsley Birge, *The Bektashi Order of Dervishes*, London: Luzac Oriental, 1994 [1937], 212.

67 Franz Taeschner, „Mehmet Aschyqs Bericht über die Tschepnis", *ZDMG* 76 (1922), 282–4, 282.

den Çepni früher wie heute sowohl Aleviten als auch Sunniten zu finden seien[68].

Diese Aussagen leiten den schiitischen Charakter der Çepni von deren Teilhabe am ‚safavidischen Projekt' oder von deren Beziehung zum Bektaşi-Orden ab. Und auch in dem hier vorliegenden Beispiel des Süleymān können Aussagen über dessen sozio-religiösen Hintergrund nur auf der Basis begründeter Schlüsse getroffen werden. Anders als in Ergenes Beispiel liegen für Süleymān noch nicht einmal (pejorative) Befunde zu dessen Teilnahme an außergewöhnlichen, nächtlichen Versammlungen oder gar Orgien vor, die einen Hinweis auf eine tatsächlich stattgefundene rituelle Handlung liefern könnten. Wie auch in dem Fall aus Antep, den Peirce in ihrem Werk behandelt, ist hier stets im Auge zu behalten, dass die Bezeichnung Süleymāns als Kızılbaş dem strategischen Zwecke dienen könnte, die Schwere seines Vergehens zu unterstreichen und damit nochmals zu begründen, weshalb er des Dorfes verwiesen werden soll. Allerdings wird hier, im Gegensatz zu den anderen genannten Fällen, explizit darauf verwiesen, dass dieser Kızılbaş eben auch Çepni sei. Diese Aussage kann als ein Hinweis darauf interpretiert werden, dass der Terminus *Ḳızılbaş* hier eben nicht rein pejorativ verwendet wird, um die gegen Süleymān vorgebrachte Anklage zu unterstützen. Denn in Süleymāns Fall wiegt die Beschuldigung als *sā'ī bi-'l-fesād* schon schwer genug und ist letztlich ausschlaggebend für das Urteil des *iskān*. Demzufolge ist es möglich, dass über die zusätzliche Nennung des turkmenischen Hintergrundes ein Hinweis darauf gegeben wird, dass Süleymān ein Nachfahre eben jener Gemeinschaften ist, die zur Zeit Šāh Ismā'īl Ṣafawīs als Kızılbaş in dessen Gefolge dienten und die das sozialreligiöse Substrat eben jener Gemeinschaften bildeten, die sich späterhin einst als ‚Aleviten' bezeichnen würden.

68 Krisztina Kehl-Bodrogi, *Die Kızılbaş/Aleviten: Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*, (Islamkundliche Untersuchungen; 126), Berlin: Klaus Schwarz, 1988, 87. Zu den anderen Verweisen auf schiitische Çepni und deren Rolle im jungen Safavidenstaat cf. bspw. Römer, „Die turkmenischen Qīzīlbaš", 230; Altan Gökalp, *Têtes rouges et bouches noires: Une confrérie tribale de l'ouest anatolien*, Paris: Société d'Ethnographie, 1980, 13.

Neben solchen textinhärenten Verweisungsstrukturen verschiedener Gruppenbezeichnungen und sozialer Organisationsformen wie Kızılbaş und Çepni, kann anhand dieses Textbeispiels ein weiteres Argument gewonnen werden, mit dessen Hilfe es möglich erscheint, den sozio-religösen Hintergrund Süleymāns genauer zu beleuchten und weiter einzuengen. Die Rede ist hier vom ‚geographischen Faktor'. Der Gerichtssprengel Rum Kale und auch das Dorf, das hier als Milelis identifiziert wurde, sind in den ethnographischen Studien von Andrews als von Çepni bewohnt und hinsichtlich der religiösen Ausrichtung ihrer Bevölkerung als alevitisch dokumentiert worden[69]. Andrews zufolge liegt Milelis, mit dem heutigen (in dem im hier diskutierten Zusammenhang recht illustrativen) Namen Göçmez[70], in Yavuzeli, einer terprovinz (*ilçe*) von Gaziantep[71]. Auch Tan listet Göçmez als alevitisches Dorf, ohne jedoch den historischen Namen zu nennen[72]. Ausgehend von diesem Befund gegenwärtiger alevitischer Präsenz in Göçmez und dem historischen Vorkommen von Kızılbaş in Milelis sowie in der Region in und um Antep[73] lässt sich für diese singuläre Untersuchung eine Übereinstimmung historischer Präsenz von Çepni-Kızılbaş und gegenwärtiger alevitischer Demographie nachweisen. Dies wiederum stützt und legitimiert in forschungspraktischer Hinsicht den hier verfolgten Ansatz, über Einbezug des administrativen und geographischen Kontextes, in dem der hier edierte Text entstanden ist, zu erproben, ob, wie und in welchen Zusammenhängen Aleviten *avant la lettre* identifizierbar sind. Darüber hinaus verdichtet der geographische Aspekt den Befund, dass der Terminus „Ḳızılbaş" hier gemeinsam mit dem Begriff „Cepni" auf eine soziale Dimension verweist und nicht

69 Peter Alford Andrews, *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*, Compiled and edited by Peter Alford Andrews with the assistance of Rüdiger Benninghaus, (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients; Reihe B, 60), Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1989. 285.

70 *Göçmez* („sie wandern nicht") könnte in diesem Zusammenhang evtl. auf eine Siedlungskontinuität hinweisen, auf eine bewusste Abgrenzung gegenüber nomadisch lebenden Çepni oder auf einen nomadisierende Vergangenheit, die in diesem Namen abgebildet wird.

71 Andrews, *Ethnic Groups*, 285.

72 Abbas Tan, *Türkiye Genelinde Alevi Köyleri*, Ankara: Ürün Yayınları, 2014, 95.

73 Cf. auch die Ausführungen von Peirce, *Morality Tales*, 253–258.

nur Teil einer ‚legal strategy' darstellt, die darauf abzielt, den Angeklagten weiter zu kriminalisieren.

Analog zu diesem Aspekt der Siedlungskontinuität merkt auch Posch an verschiedenen Stellen in seinem Werk an, dass das historische Siedlungsgebiet mancher Kızılbaşstämme mit der Verbreitung heutiger Aleviten übereinstimme – so beispielsweise bei den Zulkadır in der Gegend um Sivas[74]. Die Frage nach einem *kontinuierlichen* Siedlungszusammenhang lässt sich freilich so einfach nicht beantworten, da aufgrund der lückenhaften Quellenlage in zeitlicher Hinsicht immer nur punktuelle Einblicke möglich sind. Dennoch scheint es wenigstens möglich, dass der hier verurteilte Süleymān zu den Nachfahren jener Kızılbaş gehörte, die als Çepni-Turkmenen einst in Anatolien für die safavidische Sache kämpften und die im Verlauf des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts begannen, sich als ‚Aleviten' zu bezeichnen. Für das Argument einer kontinuierlichen Besiedlung von Milelis durch Çepni-Turkmenen spricht auch Süleymāns Verwandtschaftbezeichnung als *Ḳozbaş oġlı*: Kozbaş ist auch der Name einer der drei ersten Stämme („oymak"), die der Dorfüberlieferung zufolge („rivayetlere göre"[75]) vor etwa 400 Jahren in der Region um Milelis gesiedelt haben sollen. Die Assoziation der Kozbaşlılar als Vorfahren heutiger dort lebender Aleviten stellt auch *Ḳozbaş oġlı* Süleymān in den Zusammenhang kontinuierlicher ‚alevitischer' Siedlungsgeschichte in Milelis. Freilich ist ein solcher Befund höchst suggestiv – gerade auch im Hinblick auf die breit angelegten Umsiedlungen von Turkmenenstämmen in die Region wie auch auf Wanderungs- bzw. Fluchtbewegungen aus eben dieser Region Richtung Westen[76]. Dieser Dynamik zum Trotz haben sich offenbar die im 18. Jahrhundert in der Gegend um Rum Kale ansässigen Çepni auch über die Zeit der *iskān*-Maßnahmen hinaus dort behaupten können – oder sind nach erfolgter Umsiedlung wieder rückgewandert. Letzteres

74 Posch, *Osmanisch-safavidische Beziehungen*, 192.

75 *http://www.milelis.de/Milelis.html*.

76 Cf. bspw. die in Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri* abgedruckten Fermane zu Umsiedlungen nach Rakka (z.B. ibid., 96f.) bzw. diejenigen Dokumente, die Fluchtbewegungen der Umgesiedelten von dort thematisieren und Anweisungen zu Gegenmaßnahmen enthalten (z.B. ibid., 100). Es scheint auch vorgekommen zu sein, dass sich die *'aşīret*s den ‚Umzugsanweisungen' gänzlich entzogen haben (cf. ibid., 97).

erscheint nicht unwahrscheinlich angesichts der Vielzahl derartiger, allein schon bei Refik dokumentierter Fälle[77]. Eine vorläufige, aus diesem Befund ableitbare These könnte lauten, dass einst als Teil von Kızılbaş-Stämmen wahrgenommene Individuen wie Süleymān in spätespäteren Generationen mit neuen kollektiven Ordnungsbegriffen und Kategorien konfrontiert wurden, die aus diesen einstigen Kızılbaş-Stämmen die heutigen Aleviten haben werden lassen.

Zusammenfassung und Ausblick

Es bleibt also festzuhalten, dass ein genauer Blick in die Gerichtsakten derjenigen Provinzen, die heute eine hohe alevitische Bevölkerungsdichte aufweisen, in Hinblick auf den weiteren Verbleib der Kızılbaş zwischen dem 17. und dem 19. Jahrhundert durchaus lohnenswert sein kann. Im Gegensatz zu Dokumenten aus der Zentralverwaltung in Istanbul können so Vorkommnisse und Phänomene im Zusammenhang mit diesen Gruppen und Personen beleuchtet werden, die sich außerhalb größerer oder mehr oder weniger zentral gesteuerter politische Entwicklungen abspielen. Auch hier wird – zunächst recht stereotyp – in Zusammenhang mit Kızılbaş eine ganze Reihe von Assoziationen geweckt, die den Fall in das aus den breit angelegten Kızılbaş-Verfolgungen bekannte Muster von Ablehnung, Ausgrenzung und dergleichen einordnen. Und doch wird bei genauerem Hinsehen deutlich, dass der konkreten Form der Bestrafung in diesem Fall ein politisch-planvolles Moment innezuwohnen scheint. Dies zeigt zweierlei: Zum einen zeigt sich, dass der Kızılbaş Süleymān hier nicht primär als ‚Kızılbaş', sondern als *sā'ī bi-'l-fesād*, also als Wiederholungstäter, verurteilt wird – und nicht etwa, weil er der falschen, oder gar keiner etablierten *meẕheb* angehört – oder gar, weil seine politischen Loyalitäten zweifelhaft wären. Zum anderen wird Süleymān hier auch nicht dem Tode überantwortet – ein Strafmaß, dass anderswo

77 z.B. ibid., 113, 117 & 121.

im Zusammenhang mit dem Vorwurf, ein *sā'ī bi-'l-fesād* zu sein, durchaus verhängt wurde und das auch durch Gutachten von Rechtsgelehrten abgesichert gewesen wäre. Nein, Süleymān wird mitsamt seiner Familie nach Rakka geschickt, was zu dem hier untersuchten Zeitpunkt in derartigen Fällen Ort der ersten Wahl war, wenn es darum ging, nomadisierende und zum Teil auch verbrecherische Turkmenengruppen um- und anzusiedeln, diese gleichzeitig zu disziplinieren und durch diesen Vorgang zusätzlich auch das ‚Gesamtwohl des Reiches' und seiner landwirtschaftlichen Produktion zu befördern. Der verurteilte Kızılbaş erscheint so in der hier eingenommenen lokalhistorischen Perspektive nicht als religiöser Dissident. So finden auch keine Termini Verwendung, wie sie in anderen Zusammenhängen regelmäßig benutzt wurden, um Kızılbaş als religiöse Abweichler zu markieren (*rāfiżī*, *mülḥid* und dergleichen). Vor diesem Hintergrund gewinnt vor allem der Umstand an Bedeutung, dass das hier bearbeitete Gerichtsprotokoll die Strafe für den delinquenten Turkmenen mit dem Terminus *iskān* wiedergibt; *iskān* ist eben jener komplexe politische Begriff, der die planvolle Ansiedlung und Disziplinierung von Turkmenenstämmen in eben dieser Zeit bezeichnete. Damit bediente sich der Kadi, der dieses *i'lām* formulierte, eines zum damaligen Zeitpunkt hochgradig virulenten politischen Begriffs. Wenn dieser Befund in seiner Reichweite auch lediglich auf dieses Dokument begrenzt bleiben muss, so kann doch immerhin festgehalten werden, dass hier ein als Kızılbaş Identifizierter auf diese Weise diszipliniert wird, ohne ihn zum Tode zu verurteilen. Der Blick auf andere, ähnlich gelagerte Fälle von Kızılbaş vor Şeriatsgerichten verdeutlicht dabei auch, dass der Umgang mit Kızılbaş durchaus lokalräumlich unterschiedlich ausfallen konnte. In diesem Lichte ist der Wert von induktiv angelegten Mikrostudien zu unterstreichen, die es vermögen, die asynchronen, ungleichen Verfahrensweisen in Bezug auf Kızılbaş sichtbar zu machen.

Die Markierung Süleymāns als Çepni – im Vergleich zu ähnlich gelagerten Fällen ebenfalls eine Besonderheit dieses Eintrags – bietet darüber hinaus einen analytischen Ansatzpunkt, um den tribalen Hintergrund Süleymāns sichtbar zu machen und ihn als möglichen Nachkommen jener Gruppen zu identifizieren, die in Anatolien einst Mitstreiter des safavidischen Šāh Ismā'īl waren. Ebendiese als Kızılbaş be-

zeichneten tribalen Gruppen sind es dabei nämlich auch, innerhalb derer sich im Verlauf des Zeitraums vom 17. bis zum 19. Jahrhundert auch jene Gemeinschaften und heiligen Abstammungslinien herausbilden sollten, die heute als Aleviten bezeichnet werden[78].

Dies zeigt einmal mehr, in welch hohem Maße eine philologisch-historische Untersuchung auf terminologische Sensibilität angewiesen ist. Gerade im Zusammenhang mit kollektiven sozialen Organisationsformen unter osmanischer Herrschaft – *ʿaşīret, cemāʿat, boy* u.ä. – muss stets die Möglichkeit in Rechnung gestellt werden, dass damit unter Umständen auch spezifisch alevitische Organisationsformen wie das *ocak* gemeint sein könnte. *ʿAşīret* ist allerdings diejenige Ordnungskategorie, die der osmanischen politischen Sprache eher vertraut ist, als beispielsweise *ocaḳ*, das in der Verwaltungssprache lediglich im militärischen Kontext Verwendung fand. Die für die historische Alevitentumsforschung bisher herangezogenen osmanischen Quellen lassen kein Wissen um eben diese alevitische sozial-religiöse Organisationsform erkennen. So konnte anhand von spätosmanischem enzyklopädischen Schrifttum gezeigt werden, dass ein allgemeines Wissen über diese heiligen Abstammungsgemeinschaften und über deren spezifische Hierarchien nicht „zu den zentralen Wissensbeständen der osmanischen sunnitischen Gesellschaft und ihrer intellektuellen Elite gehörte[...]“[79]. Darüber hinaus ist das Verhältnis der verschiedenen, im Osmanischen gebräuchlichen Bezeichnungen für Kollektiva im semantischen Feld von tribalen Zusammenhängen sehr vieldeutig und ambig und bleibt unter Verweis auf eine synonyme, oder zumindest austauschbare Bedeutung etwa von *cemāʿat, ṭāʾife, oba, boy* und *ʿaşīret* weitestgehend undurchdrungen. Dieser Punkt hängt unmittelbar mit dem Verständnis der Entwicklung des alevitischen Ocak-Wesens zusammen: Auch *ocak* ist ja nicht einfach Synonym zu *ʿāʾile, soy, cemāʿat, boy* oder *oba* zu verstehen, son-

78 Yaman, „Entwicklung des *Ocak*-Systems“, 43f.

79 Johannes Zimmermann, „Aleviten in osmanischen Wörterbüchern und Enzyklopädien des 19. Jahrhunderts“, in: Robert Langer, Janina Karolewski, Hüseyin Ağuiçenoğlu & Raoul Motika (eds.), *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*, (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des Modernen Vorderen Orients; 36), Frankfurt/ M.: Peter Lang, 2013, 179–204, 202.

dern hat seine spezifische Konnotation und transportiert damit eine ebenso spezifische soziale Konfiguration, die durch einen Verweis auf eine angeblich synonyme Bedeutung invisibilisiert würde[80]. Als Beispiel hierfür kann auf das alevitische Dede Kargın Ocağı verwiesen werden, das in osmanischen Quellen regelmäßig als *'aşīret* bezeichnet[81], oder aber unter anderen Kollektivbegriffen wie *evlād* oder *Dede Kargın oğulları* erfasst wird[82]. Dies macht deutlich, dass die Sprache osmanischer Dokumente eben ein bestimmtes, begrenztes Wissen über ihre Subjekte transportiert, sodass sich hinter allgemeinen und vieldeutigen Begrifflichkeiten wie *'aşīret* oder auch *evlād* durchaus spezifisch *alevitische* Organisationsformen verbergen können.

Eine auf osmanischen Quellen basierende Untersuchung zu Kızılbaş bzw. zur Geschichte der Aleviten in Anatolien hat somit mit einer Vielzahl von Hürden zu kämpfen. Zum einen kanalisiert eine pejorative Sprache, vermittelt durch verunsicherte Nachbarn, den Blick des Historikers auf die Verhältnisse. Zum anderen aber verengen auch die sprachlichen Grenzen der osmanischen Diplomatik sowie das begrenzte Wissen und Interesse der osmanischen Staatlichkeit in Bezug auf spezifisch alevitische Organisationsformen die Perspektive. Eine solche Untersuchung ist in hohem Maße darauf angewiesen, das philologische Prinzip der ‚Liebe zum Wort' ernst zu nehmen und mit einem geschärften Blick für Terminologien und für die Dehnung oder gar die Überschreitung der sprachlich-diplomatischen Regeln zu arbeiten, um eben diese Limitationen produktiv einsetzen und schließlich überwinden zu können.

80 Zur Diskussion um das Verhältnis der alevitischen Ocaks zu anderen kollektiven Terminologien wie *aile, soy* und dergleichen cf. Yaman, „Entwicklung des *Ocak*-Systems", 39.

81 Cf. bspw. BOA BEO 002181.163539, A.MKT.UM 27, 71 und A.MKT:MHM 754, 98, in denen vom *Dede Ġarḳın 'aşīreti* gesprochen wird.

82 Sadullah Gülten, „Tahrir Defterlerinde Karkınlar", in: Ahmet Taşğın, Mehmet Salih Erpolat & Sadullah Gülten (eds.), *Ortaçağ Anadolusu'nda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın: Uluslararası Şanlıurfa Sempozyumu Bildirleri, 25–27. Mayıs 2010, Şanlıurfa*, Istanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014, 83–105, 89.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Antep Şer'iyye Sicilli Nr. 2 (947–48 h/1540–41)

BOA:

BOA Ibnülemin Tasnifi, Dahiliyye Kısmı IF DH Nr. 2124.

Dede Kargın:

BOA BEO 002181.163539

A.MKT.UM 27, 71

A.MKT:MHM 754, 98

İsḥāḳ Efendī. *Kāşifü 'l-esrār ve dāfi'ü 'l-eşrār*. Istanbul: Yaḥyā Efendī Maṭba'ası, 1291 [1874].

Sekundärliteratur

Andrews, Peter Alford. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Compiled and edited by Peter Alford Andrews with the assistance of Rüdiger Benninghaus. (Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients; Reihe B, 60). Wiesbaden: Ludwig Reichert, 1989.

Baltacıoğlu-Brammer, Ayşe. „The Formation of Kızılbaş Communities in Anatolia and Ottoman Responses, 1450s–1630s". In: *International Journal of Turkish Studies* 20.1-2 (2014). 21–48.

Beldiceanu-Steinherr, Irène. „Les Bektašī à la lumière des recensements ottomans, XV^{e}–XVI^{e} siècle". In: *WZKM* 81 (1991). 21–79.

Birge, John Kingsley. *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac Oriental, 1994 [1937].

Canbakal, Hülya. „An Exercise in Denominational Geography in Search of Ottoman Alevis". In: *Turkish Studies* 6.2 (2005). 253–71.

Canpolat, Cemal. *Osmanlı Belgelerinde Kızılbaşlar Hakkında İdam ve Sürgün Fermanları*. Istanbul: Can Yayınları, 2008.

Dressler, Markus. *Writing Religion: The Making of Turkish Alevi Islam*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

——. *Die alevitische Religion: Traditionslinien und Neubestimmungen*. Würzburg: Ergon, 2001.

Ergene, Boğaç. *Local Court, Provincial Society and Justice in the Ottoman Empire: Legal Practice and Dispute Resolution in Çankırı and Kastamonu (1652–1744)*. (Studies in Islamic Law and Society; 17). Leiden & Boston: E.J. Brill, 2003.

Faroqhi, Suraya. „Conflict, Accommodation and Long-Term Survival: The Bektashi-Order and the Ottoman State". In: *Revue des Études Islamiques* 60 (1992). 162–80.

Gerber, Haim. *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective*. Albany: State University of New Yok Press, 1994.

Ginio, Eyal. „The Administration of Criminal Justice in Ottoman Selanik (Salonica) During the 18th Century". In: *Turcica: revue d'études turques* 30 (1998). 185–209.

Gökalp, Altan. *Têtes rouges et bouches noires: Une confrérie tribale de l'ouest Anatolien*. Paris: Société d'Ethnographie, 1980.

Gülten, Sadullah. „Tahrir Defterlerinde Karkınlar". In: Ahmet Taşğın, Mehmet Salih Erpolat & Sadullah Gülten (eds.). *Ortaçağ Anadolusu'nda Bir Türkmen Şeyhi Dede Garkın: Uluslararası Şanlıurfa Sempozyumu Bildirleri, 25–27. Mayıs 2010, Şanlıurfa*. Istanbul: Önsöz Yayıncılık, 2014. 83–105.

Halaçoğlu, Yusuf. *XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleşmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2006 [1988].

Heyd, Uriel. *Studies in Old Ottoman Criminal Law*. Oxford: Clarendon Press, 1973.

Hezarfen, Ahmet. *Rumeli ve Anadolu Ayan ve Eşkıyası: Osmanlı Arşiv Belgeleri*. Istanbul: Kaynak Yayılnarı, 2002.

Hezarfen, Ahmed & Şener, Cemal. *Osmanlı Arşivi'nde Mühimme ve İrâde Defterleri'nde Aleviler-Bektaşiler*. Istanbul: Karacaahmet Sultan Derneği Yayınları, 2002.

Jacob, Georg. *Beiträge zur Kenntnis des Dervisch-Ordens der Bektaschis*. (Türkische Bibliothek; 9). Berlin: Mayer & Müller, 1908.

Karakaya-Stump, Ayfer. „The Vefā'iyye, the Bektashiyye and Genealogies of 'Heterodox' Islam in Anatolia: Rethinking the Köprülü Paradigm". In: *Turcica: revue d'études turques* 44 (2012/2013). 279–300.

——. *Subjects of the Sultan, Disciples of the Shah: Formation and Transformation of the Kizilbash/Alevi Communities in Ottoman Anatolia*. Havard University 2008. (unveröff. Diss.).

——. „Sinemilliler: Bir Alevi Ocağı ve Aşireti". In: *Kırkbudak: Anadolu Halk İnançları Araştırmaları* 2.6 (2006). 19–59.

Karolewski, Janina. „What is Heterodox About Alevism? The Development of Anti-Alevi Discrimination and Resentment". In: *WI* 48 (2008). 434–56.

Kehl-Bodrogi, Krisztina. *Die Kızılbaş/Aleviten. Untersuchungen über eine esoterische Glaubensgemeinschaft in Anatolien*. (Islamkundliche Untersuchungen; 126). Berlin: Klaus Schwarz, 1988.

Kızılbaşlığın Tarihi (Târîh-i Kızılbâşiyye): Tercüme, Notlar ve Tıpkıbasım. Şefaattin Deniz & Hasan Asadi (eds.). Istanbul: Bilge Kültür Sanat, 2015.

Koller, Markus. *Bosnien an der Schwelle zur Neuzeit: Eine Kulturgeschichte der Gewalt*. (Südosteuropäische Arbeiten; 121). München: R. Oldenbourg, 2004.

Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. Istanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1994.

Meier, Astrid. „Bedouins in the Ottoman Juridical Field: Select Cases from Syrian Court Records, Seventeenth to Nineteenth Centuries". In: *Eurasian Studies* 9.1–2 (2011). 187–211.

Orhonlu, Cengiz. *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskân Teşebbüsü (1691–1696)*. Istanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1963.

Ortaylı, İlber. „Les groupes héterodoxes et l'administration ottomane". In: Krisztina Kehl-Bodrogi, Barbara Kellner-Heinkele & Anke Otter-Beaujean (eds.). *Syncretistic Religious Communities in the Near East: Collected Papers of the International Symposium „Alevism in Turkey and Comparable Syncretistic Religious Communities in the Near East in the Past and Present", Berlin, 14–17 April 1995*. (Studies in the History of Religions; 76). Leiden & New York: E.J. Brill, 1997. 205–11.

Öz, Baki. *Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri*. Istanbul: Can Yayınları, 1995.

Peirce, Leslie. *Morality Tales: Law and Gender in the Ottoman Court of Aintab*. Berkeley: University of California Press, 2003.

Posch, Walter. *Osmanisch-safavidische Beziehungen (1545–1550): Der Fall Alḳâṣ Mīrzâ*. Vol. 1. (Veröffentlichungen zur Iranistik; 71). Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2013.

Refik, Ahmed. *Anadolu'da Türk Aşiretleri (966–1200): Anadolu'da Yaşayan Türk Aşiretleri Hakkında Divanı Hümayun Mühimme Defterlerinde Mukayyet Hükümleri Havidir*. Istanbul: Devlet Matbaası, 1930.

Roemer, Hans Robert. „Die turkmenischen Qïzïlbaš: Gründer und Opfer der safavidischen Theokratie". In: *ZDMG* 135 (1985). 228–31.

Somel, Selçuk Akşin. *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire 1839–1908: Islamization, Autocracy, and Discipline*. (The Ottoman Empire and its Heritage; 22). Leiden et al.: E.J. Brill, 2001.

Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler): Tarihleri – Boy Teşkilâtı – Destanları*. 3., erw. Aufl. Istanbul: Ana Yayınları, 1980 [1967].

——. „Čepnī". In: *EI²*. Vol. 2. 20.

Şahin, İlhan. *Yeni-İl Kazâsı ve Yeni-İl Türkmenleri (1548–1653)*. Istanbul: Istanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980 (unveröff. Diss.).

Taeschner, Franz. „Mehmet Aschyqs Bericht über die Tschepnis". *ZDMG* 76 (1922). 282–4.

Tan, Abbas. *Türkiye Genelinde Alevi Köyleri*. Ankara: Ürün Yayınları, 2014.

Türkay, Cevdet. *Başbakanlık Arşivi Belgeleri'ne Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaātlar*. Istanbul: Tercüman, 1979.

Winter, Stefan. „The Province of Raqqa under Ottoman Rule, 1530–1800: A Preliminary Study". In: *Journal of Near Eastern Studies* 68.4 (2009). 253–68.

——. „Osmanische Sozialdisziplinierung am Beispiel der Nomadenstämme Nordsyriens im 17. und 18. Jahrhundert". In: *Periplus: Jahrbuch für außereuropäische Geschichte* 13 (2003). 51–70.

Yaman, Ali. „Die Entwicklung des Ocak-Systems in der jüngeren Geschichte". In: Robert Langer, Janina Karolewski, Hüseyin Ağuiçenoğlu & Raoul Motika (eds.). *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des Modernen Vorderen Orients; 36). Frankfurt/ M.: Peter Lang, 2013. 37–68.

Zimmermann, Johannes. „Aleviten in osmanischen Wörterbüchern und Enzyklopädien des 19. Jahrhunderts". In: Robert Langer, Janina Karolewski, Hüseyin Ağuiçenoğlu & Raoul Motika (eds.). *Ocak und Dedelik: Institutionen religiösen Spezialistentums bei den Aleviten*. (Heidelberger Studien zur Geschichte und Kultur des Modernen Vorderen Orients; 36). Frankfurt/ M.: Peter Lang, 2013. 179–204.

http://www.milelis.de/Milelis.html.

Appendix

Abb. 1



Die drei Belagerer Wiens: Hans Sebald Beham, Hans Guldenmund und die zwei *penç*es (Maḳbūl) İbrāhīm Paşas

Johannes Zimmermann

Vorbemerkungen

Seit mehreren Jahren trafen der Jubilar und ich, meist am Mittwoch zu bereits vorgerückter Stunde, uns zu gemeinsamen Lektüreabenden, an denen nicht selten auch Benjamin Weineck teilnahm und die sich oftmals bis in den späten Abend zogen. Im Sommersemester 2015 befassten wir uns dabei neben den Regesten des Franziskanerklosters Fojnica, die wir – anhand einiger exemplarischer rezenter Digitalisate – zu überprüfen und zu ergänzen suchten[1], auch mit der den dalmatino-

1 Die 1930 von Josip Matasović veröffentlichen Regesten (Josip Matasović, „Fojnička regesta“, in: *Spomenik Srpska Kraljevska Akademija*, 67 (Drugi razred 53) (1930), 59–432) weisen tatsächlich zahlreiche gravierende Mängel auf, die ihre vom Archivmaterial losgelöste Verwendung durchaus problematisch erscheinen lassen. Insbesondere hinsichtlich der Datierung der Dokumente lassen sich massive Fehllesungen und Umrechnungsfehler (auch in Kombination) nachweisen, die teilweise – da meist Einer

bosnischen Grenzraum betreffenden v.a. osmanischen Dokumentation aus den *Miscellanea Documenti Turchi* (MDT) des *Archivio di Stato di Venezia* (ASVe). Dabei stießen wir auch auf zwei Schreiben des osmanischen Großwesirs İbrāhīm Paşa (1493(?)–1536)[2] aus dem Jahre 1535, die unsere Aufmerksamkeit erregten.

Das erste, in den venezianischen Archiven unter der Nummer 338 geführt, datiert aus der mittleren Dekade Ẕī 'l-ḳaʿde 941 h/14.–23. Mai 1535 und war wohl an den Dogen von Venedig gerichtet. Auch das zweite Dokument, ein prächtiges, ebenfalls an Andrea Gritti gerichtetes Schreiben İbrāhīms, datiert aus der mittleren Dekade Rebīʿ I 942 h/9.–18. September 1535 und trägt die Nummer 343[3].

Die beiden, hinsichtlich ihres Ausstellungsdatums nur wenige Monate auseinanderliegenden Schreiben erregten indessen nicht aufgrund ihres Inhalts unsere besondere Aufmerksamkeit. Vielmehr war es die jeweils am rechten Rand der Urkunden angebrachte *pençe* İbrāhīms, die uns zuerst ins Auge fiel. Diese *pençe*, zu der später hinsichtlich Aufbau, Auflösung und Inhalt noch Genaueres zu sagen sein wird, hat in den letzten beinahe 200 Jahren immer wieder das Interesse der im weiteren Sinne osmanistischen Forschung erregt (s.u.).

Dies liegt zum einen sicherlich an der Persönlichkeit ihres Trägers selbst, den Franz Babinger in seiner Behandlung des ältesten Schriftstücks „des deutsch-osmanischen Staatsverkehrs" wohl nicht

---

zu Zehnern und *vice versa* verlesen wurden – in vielen Fällen zu Neudatierungen von einigen Jahrzehnten führen.

2 Zur Biographie İbrāhīm Paşas sei auf die einschlägige Handbuchliteratur verwiesen, insbesondere auf M. Tayyib Gökbilgin, „İbrâhîm Paşa", in: *İA*, vol. 5.2, 908–15; id., „Ibrāhīm Pa<u>sha</u>", in: *EI²*, vol. 3, 998–9 und Feridun Emecen, „İbrâhim Paşa, Makbul", in: *TDVİA*, vol. 21, 333–5. Ebenfalls von besonderem Wert ist: Hans Georg Majer, „Ibrahim Pascha", in: Mathias Bernath & Felix von Schroeder (eds.), *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Vol. 2, (Südosteuropäische Arbeiten; 50,2), München: Oldenbourg, 1976, 210–2. Zudem: Hester Donaldson Jenkins, *Ibrahim Pasha: Grand Vizir of Suleiman the Magnificent*, (Studies in History, Economics and Public Law; 46,2), New York: Longmans, Green & Co., 1911.

3 Beide Dokumente sind als recht hochwertige Digitalisate einsehbar auf den Seiten des *Archivio di Stato di Venezia* und zwar unter folgenden Adressen: N° 338: *http://www.archiviodistatovenezia.it/divenire/ua.htm?idUa=37891* sowie n° 343: *http://www.archiviodistatovenezia.it/divenire/ua.htm?idUa=37896*. Dort findet sich auch jeweils eine italienische Zusammenfassung des Inhalts.

umsonst den „allmächtigen Großwesir“[4] İbrāhīm Paşa nennt und dessen vermeintliche ‚Überheblichkeiten‘ und ‚Anmaßungen‘ immer wieder Anlass zur Spekulation, aber auch zur ernsthaften wissenschaftlichen Auseinandersetzung gegeben haben. Zum anderen aber auch an ihrem Formular, das – noch aus der Zeit vor der zentralstaatlichen (?) Regulierung der großwesiralen *pençe* an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert datierend[5] – ebenso ‚seinesgleichen‘ zu suchen scheint wie so manche Episode der Biographie ihres Trägers. Die Auflösung dieser *pençe* hat, so merken auch noch Claudia Römer und Gisela Procházka-Eisl in ihrer Edition osmanischer Beamtenschreiben aus dem *Haus-, Hof- und Staatsarchiv* in Wien aus dem Jahre 2007 an, deshalb tatsächlich „bisher Schwierigkeiten verursacht“[6].

Und so ist es auch nicht Ziel dieses Beitrages, eine vollständig neue Lesung der *pençe* İbrāhīms vorzuschlagen. Auch soll nur am Rande auf die zum ‚Repräsentationsprinzip‘ erhobenen semantischen Ambiguitäten und Mehrdeutigkeiten dieser Handfeste eingegangen werden, die ich an anderer Stelle ausführlicher behandle. Vielmehr soll es hier vornehmlich um dreierlei gehen:

1) den seit von Hammers erster Auflösung der *pençe* İbrāhīms andauernden ‚generationenübergreifenden‘ paläographischen Entzifferungsprozess nachzuvollziehen und zu re-evaluieren;
2) die Quellengrundlage dieses ‚Leseprozesses‘ zu erweitern, indem erstens zwei mit der Handfeste des Großwesirs versehene Schreiben İbrāhīms aus den venezianischen Beständen in den Blick genommen werden; und indem zweitens mehrere, im Umfeld der Nürnberger Drucker und Verleger Hans Guldenmund[7] (st. 1560)

4 Franz Babinger, „Die älteste Urkunde des deutsch-osmanischen Staatsverkehrs“, in: *Der Islam* 10 (1920), 134–46, 134.

5 Friedrich Kraelitz-Greifenhorst, „Studien zur Osmanischen Urkundenlehre: Die Handfeste (Penče) der osman. Wesire“, in: *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* 2 (1923–1926). 257–68 & 3 Tafeln, 257 sowie 261f.

6 Gisela Procházka-Eisl & Claudia Römer, *Osmanische Beamtenschreiben und Privatbriefe der Zeit Süleymāns des Prächtigen aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien*, (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse: Denkschriften; 357), Wien: Verl. d. Österreich. Akad. d. Wissenschaften, 2007, 21.

7 Heinz Zirnbauer, „Guldenmund, Hans“, in: *Neue Deutsche Biographie*, vol. 7, Berlin: Duncker & Humblot, 1966, 303–4.

und Niklas Meldemann[8] (st. 1552) entstandene Reproduktionen der *pençe* İbrāhīms in die Betrachtung miteinbezogen werden, die in ihrer bildhaften Verdichtung des kalligraphierten osmanischen Schriftbildes Charakteristika der ursprünglichen Fertigung der Handfeste betonen und aufgrund ihres Bildcharakters durchaus zur Sicherung der paläographischen Auflösung herangezogen werden können;

und schließlich

3) darzustellen, dass es sich bei der Handfeste, die seit von Hammer in der Literatur gemeinhin als ‚die' *pençe* İbrāhīm Paşas bezeichnet wird, nur um *eine* (wenn auch die wohl häufiger anzutreffende) von zwei unterschiedlichen *pençe*s İbrāhīms handelt, und der Frage nachzugehen, wann diese ‚neue' Handfeste entstand und welche Faktoren dazu beigetragen haben könnten, dass İbrāhīm sich zu einer Neufassung seines Handzeichens entschloss.

Es versteht sich angesichts des begrenzten Umfanges dieses Beitrages von selbst, dass nicht alle der drei oben genannten Punkte in derselben Breite und Tiefenschärfe ausgeführt und bis ins Letzte verfolgt werden können. Auch müssen viele der ‚Ergebnisse' dieser Überlegungen aufgrund so mancher, das Quellenmaterial betreffender Unsicherheiten und der Notwendigkeit, bei der Interpretation des Quellenbefundes vornehmlich heuristische Verfahren zur Anwendung zu bringen, wohl am Ende vorläufig bleiben. Dennoch wird auch zu zeigen sein – und hier knüpft dieser Beitrag an zahlreiche der ‚losen Enden' der Diskussionen mit dem Jubilar an – dass eine erneute, intensive Beschäftigung mit der *pençe* İbrāhīm Paşas weit mehr ist als eine grundwissenschaftliche, osmanistische ‚Fingerübung'.

Denn die Praxis hoher osmanischer Würdenträger und Beamter, die von ihnen ausgestellten Schreiben mit einem eigens für sie entworfenen, monogrammierten Namenszug zu versehen, war nicht nur ein rein administratives Instrument der Beglaubigung von Urkunden.

8 Karl Steiff, „Meldemann, Nicolaus", in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, vol. 21, Historische Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaften (ed.), München & Leipzig: Duncker & Humblot, 1885, 292.

Vielmehr war es – ebenso wie die *ṭuġra* des Sultans, an die sich die *pençe* in ihrer grundsätzlichen Form anlehnte und auf die sie wiederum verwies[9] – eines der im wahrsten Wortsinne ‚sichtbarsten' Mittel der Zurschaustellung, Dokumentation und Aushandlung von Macht und sozialem Status innerhalb einer, vor allem als ‚Konkurrenzgemeinschaft' zu denkenden ‚repräsentativen Öffentlichkeit'[10] osmanischer staatlicher Würdenträger.

Als besonders stark von den jeweiligen Akteuren beeinflusst kann die *pençe* als Repräsentationsdispositiv insbesondere vor der bereits erwähnten Regulierung ihres Formulars an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert gelten. Kraelitz-Greifenhorst weist in seinen immer noch grundlegenden Ausführungen zur *pençe* darauf hin, dass die Handfeste der osmanischen Würdenträger zu diesem Zeitpunkt eine feste Form annahm, die vor allem das ‚Dienst-' bzw. ‚Sklavenverhältnis' ihres Trägers in den Mittelpunkt rückte: Von nun an besteht sie (von rechts unten nach links oben zu lesen) – neben den in ihrem oberen Teil angebrachten senkrechten Strichen, den sogenannten *ṭuġ*s (‚Rossschweife'), an deren Anzahl sich auch der Rang des Ausstellers ablesen lässt – aus dem kalligraphierten Namenszug des Inhabers, dem die stereotype Wendung *afḳarü/aḥḳarü 'l-'ibād* (‚der ärmste/geringste der Diener') beigefügt wird.[11] Diese stereotype Wendung war oftmals derart kunstvoll und dicht in sich verschlungen, dass sie (ebenso wie die gesamte *pençe*) zu dieser Zeit wohl kaum mehr in einem Akt des ‚Lesens' entziffert, sondern vielmehr vom eingeweihten Adressaten auf Grundlage seiner Kenntnis des allgemeinen Formulars der *pençe* unmittelbar – quasi bildhaft – erfasst wurde.

9 Cf. Kraelitz-Greifenhorst, „Die Handfeste (Penče) der osman. Wesire", 261f.

10 Zum Typus der ‚repräsentativen Öffentlichkeit' cf. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 891), Frankfurt/M.: suhrkamp, 1990, 58–67 sowie, teilweise überholt, aber noch immer (wenn auch für andere Kontexte) illustrativ: Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 423), Frankfurt/M.: suhrkamp, 1994.

11 Zur schrittweisen Entzifferung dieser stereotypen Wendung cf. Kraelitz-Greifenhorst, „Die Handfeste (Penče) der osman. Wesire", 261–4. Zur Form der *pençe* vor diesem Zeitpunkt cf. ibid., 258–61.

Zuvor allerdings – und sicherlich vor allem auch unter den Bedingungen des ‚Süleymān'schen Zeitalters' und seines Hoflebens – dürfte der Auswahl der jeweiligen Formulierungen, die schließlich in kalligraphierter Form die Handfeste bilden sollten – insbesondere unter den hochrangingen Würdenträgern (Großwesire, *beğlerbeğis*) des Osmanischen Reiches – besondere Wichtigkeit zugekommen sein. Dabei kam es sicherlich auch darauf an, sich – ganz im Sinne der diffizilen Mechanismen der erwähnten ‚Konkurrenzgemeinschaft' – zum einen durch Demut ‚nach oben', durch bewusst gesetzte Elemente der Prachtentfaltung aber auch ‚nach unten' abzugrenzen.

Ein besonders augenfälliges Beispiel für die Verfahren, die dabei zur Anwendung gebracht werden konnten, stellt nicht zuletzt die *pençe* İbrāhīm Paşas dar, die im Folgenden einer erneuten Lesung unterzogen werden soll.

Etappen einer Lesung

Es lohnt sich durchaus, die diversen Etappen des bereits erwähnten ‚generationenübergreifenden Leseprozesses' derjenigen Handfeste, die gemeinhin als ‚die' *pençe* İbrāhīm Paşas bezeichnet wird, noch einmal kurz nachzuvollziehen und zu überprüfen.

Bereits 1829[12] schlug Joseph von Hammer eine Lesung der *pençe* İbrāhīms vor, die seitdem mehrfach problematisiert, jedoch niemals schlüssig widerlegt wurde. Von Hammer schlägt, unter Verweis auf die osmanische Chronistik, vor, die *pençe* als *İbrāhīm, ṣāḥibü 's-sūr* (‚İbrāhīm, [der] Inhaber der Hochzeit') aufzulösen. Dass von Hammer sich des außergewöhnlichen Charakters dieser Lesung durchaus bewusst war, zeigen seine eigenen Ausführungen zur von ihm vorgeschlagenen Auflösung, deren Schriftbild er nichtsdestoweniger als „deutlich

12 Joseph Ritter von Hammer, *Wien's erste aufgehobene türkische Belagerung zur dreyhundertjährigen Jubelfeyer derselben, zum Theil aus bisher unbekannten christlichen und türkischen Quellen erzählt*, Pest: Konrad Adolf Hartleben, 1829, 173.

zu lesen“[13] bezeichnet und historisch auch andernorts[14] mit İbrāhīms Vermählung mit der Sultansschwester Ḫadīce im Mai 1524[15] in Verbindung bringt. İbrāhīm, so von Hammer, sei so „stolz auf die Pracht dieses Festes“ gewesen, dass er „den Titel: *Inhaber der Hochzeit*“ angenommen und diesen „seinem Nahmen beygesetzt“[16] habe.

Es war Franz Babinger, der im Jahre 1920 im Rahmen seiner bereits erwähnten Edition der „ältesten Urkunde des deutsch-osmanischen Staatsverkehrs“, eines Schreibens İbrāhīms an Ferdinand I. vom 17. November 1530, erstmals Zweifel an der Hammer'schen Lesung anmeldete. In seinem Artikel referiert Babinger den Inhalt seines Briefwechsels mit Johann Heinrich Mordtmann, der die Hammer'sche Lesung – unter Verweis auf „drei Unterscheidungspunkte“[17] im oberen Teil der *pençe*, die er „nicht unterzubringen ver[mochte]“[18] – ebenfalls problematisierte. Mordtmann schlug vor, die drei Punkte im oberen Teil der *pençe* zu nutzen, um anstelle des von von Hammer vorgeschlagenen *es-sūr* vielmehr *el-meşvere* (Mordtmann glaubte, im linken Teil der *pençe* noch ein von von Hammer nicht verwendetes *he* zu erkennen[19]) zu lesen, was aus dem ‚Inhaber der Hochzeit' einen ‚Geheimrat' gemacht hätte. Diesen Vorschlag, den Babinger im Detail wiedergibt, weist Mordtmann jedoch schließlich selbst zurück, um dem „geschichtlichen ‚sāḥib es-sūr'“[20] den Vorzug zu geben, zu dem Babinger anmerkt, er tendiere selbst eher zu einer Lesung mit *eżāfet*, also *ṣāḥib-i sūr*[21].

13 Von Hammer, *Wien's erste aufgehobene türkische Belagerung*, 173.

14 Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, 10 vols., vol. 7, Herbert W. Duda (ed.), (Veröffentlichungen der Hammer-Purgstall-Gesellschaft ; A,1), Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1963 [Repr. Pest : C.A. Hartleben, 1831], 266.

15 Für einen zeitgenössischen Bericht dieses pompösen ‚Großereignisses' cf. Celālzāde Muṣṭafā, *Geschichte Sultan Süleymān Ḳānūnīs von 1520 bis 1557 oder Ṭabaḳāt ül-Memālik ve Derecāt ül-Mesālik, von Celālzāde Muṣṭafā, genannt Ḳoca Niṣānci*, Petra Kappert (ed.), (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Suppl. 21), Wiesbaden: Steiner, 1982, fol. 115b–120b.

16 Von Hammer, *Wien's erste aufgehobene türkische Belagerung*, 173.

17 Babinger, „Die älteste Urkunde“, 137.

18 Ibid.

19 Cf. ibid. Bei diesem *hā'* dürfte es sich vermutlich um die Schleife des gleichsam zu einer waagerechten ‚8' gelegten *mīm* des Namens İbrāhīm handeln.

20 Ibid.

21 Cf. Babinger, „Die älteste Urkunde“, 137, n. 1.

Auch Jean-Louis Bacqué-Grammont widmete sich 1988 im Rahmen seiner Untersuchung zweier in den Archiven des *Topkapı Sarayı* verwahrten Befehlsschreiben İbrāhīms der Handfeste des Großwesirs, die er eher in die Nähe zur herrscherlichen *ṭuġra* rückt. Auch Bacqué-Grammont steht der Hammer'schen Lesung (die er an dieser Stelle allerdings nicht direkt thematisiert) wohl durchaus kritisch gegenüber, denn er vermerkt, dass er neben dem klar lesbaren Namenszug *İbrāhīm* zwar die Möglichkeit sehe, ein „sâhibuh u"[22] zu lesen, jedoch ansonsten für den unteren Teil der Handfeste die Auflösung „Âsaf"[23] vorschlagen wolle – eine Lösung, die nicht nur Gisela Procházka-Eisl und Claudia Römer nicht wirklich zu befriedigen vermag[24], insbesondere, da sie fragmentarisch bleibt.

Es scheint daher angebracht, die *pençe* İbrāhīms einer erneuten Lektüre zu unterziehen. Grundlage hierzu soll einerseits die Zusammenschau der von Joseph von Hammer[25], Franz Babinger[26] und Jean-Louis Bacqué-Grammont[27] besprochenen und jeweils in ihren Publikationen im Faksimile zur Verfügung gestellten Fertigungen der Handfeste sein. Zum anderen soll die Quellengrundlage der folgenden Lesung jedoch um zwei Elemente erweitert werden:

1) um die Fertigung der *pençe*, wie sie uns am rechten Rand des Schreiben İbrāhīms an Andrea Gritti aus der mittleren Dekade Ẓī ʾl-ḳaʿde 941 h/14. Mai–23. Mai 1535 (ASVe MDT n° 338, Abb. 4) entgegentritt;
2) um die wohl auf den Nürnberger Formschneider Hans Sebald Beham (1500–1550) zurückgehende Kopie der *pençe* İbrāhīms auf Flugblättern und in Flugschriften, die nur kurze Zeit nach der ersten Belagerung Wiens durch das osmanische Heer im Septem-

22 Jean-Louis Bacqué-Grammont, „Deux ordres d'İbrâhîm Paşa". In: *Türk Nümismatik Derneğinin 20. Kuruluş Yılında İbrahim Artuk'a Armağan/A Festschrift Presented to İbrahim Artuk on the Occasion of the 20th Anniversary of the Turkish Numismatic Society*. Istanbul: Türk Nümismatik Derneği Yayınları, 1988. 37–45, 39.

23 Ibid.

24 Cf. Procházka-Eisl & Römer, *Osmanische Beamtenschreiben*, 21.

25 Von Hammer, *Wien's erste aufgehobene türkische Belagerung*, 173.

26 Babinger, „Die älteste Urkunde", Faltblatt zwischen 136 & 137.

27 Bacqué-Grammont, „Deux ordres", 41 & 43.

ber/Oktober 1529 entstanden ist und aufgrund ihres unverstellten Blicks auf die ‚bildhafte' Dimension der *pençe* durchaus einen gewissen Wert für die Erwägungen dieses Beitrags besitzt (Abb. 1–3).

Doch bevor im Folgenden eine Auflösung der *pençe* İbrāhīms anhand von ASVe MDT n° 388 versucht werden soll, sei ein kurzer Exkurs zu den erwähnten ‚europäischen Fassungen' der Handfeste erlaubt.

Europäische Fassungen der pençe *İbrāhīm Paşas*

Mit einer nur sehr kurzen zeitlichen Verzögerung zu den eigentlichen Ereignissen entstanden im deutschsprachigen Raum bereits im Dezember des Jahres 1529 Flugschriften und Lose-Blatt-Sammlungen, die die Ereignisse der osmanischen Belagerung Wiens im September/Oktober desselben Jahres zum Gegenstand hatten[28]. Die meisten dieser polemisch-politischen Pamphlete, Erfahrungsberichte und Flugblätter wurden dabei aber nicht etwa in Wien gedruckt, sondern entstanden in Nürnberg, wo die Drucker/Verleger Niklas Meldemann und Hans Guldenmund mit viel „verlegerische[m] Spürsinn"[29] eine nicht unbeträchtliche Anzahl derartiger Drucke auf den dort bereits vorhandenen Markt[30] brachten.

Weder Meldemann noch Hans Guldenmund waren ‚unbeschriebene Blätter' im frühneuzeitlichen Nürnberg: Durch ihre politischen und religiösen Pamphlete und Flugschriften, die sich durchaus auch durch den Einsatz „derber, oft bis zur Unflätigkeit gehender Karikatur"[31] auszeichneten, gerieten sie mehrfach in Konflikt mit dem Rat der Stadt, dessen Zustimmung zum Druck sie nicht nur einmal einzuholen

28 Für eine Zusammenschau dieser Publikationen cf. Heinrich Kábdebo, *Bibliographie zur Geschichte der beiden Türkenbelagerungen Wiens 1529 und 1683*, Wien: Faesy und Frick, 1876.

29 Zirnbauer, „Guldenmund", 303.

30 Cf. Heinrich Kábdebo, „Der Antheil der Nürnberger Briefmaler Meldemann und Guldenmundt an der Literatur der ersten Wiener Türkenbelagerung", in: *Berichte und Mittheilungen des Alterthums-Vereines zu Wien* 15 (1875), 97–106, 98. Für eine generelle Einführung in den Holzschnitt jener Epoche cf. David Landau & Peter Parshall, *The Renaissance Print: 1470–1555*, New Haven & London: Yale University Press, 1994.

31 Zirnbauer, „Guldenmund", 303.

‚vergaßen'[32]. Dabei wussten die beiden Drucker den nach Sensationen, Neuigkeiten und ‚authentischen' Berichten dürstenden Nürnberger Markt durchaus zu bedienen. Bereits kurze Zeit nach der Aufhebung der osmanischen Belagerung Wiens berichtet Meldemann, wie er sich selbst auf den Weg nach Wien machte, um dort authentische Berichte und Bildvorlagen für die von ihm geplanten Broschüren und Flugblätter aufzutun:

> „byn auch von stund an selbst auff mein kosten geen Wien gezogen, meinem Fürnemen nachzukommen, in solchem keinen Fleyss gespart, mich allenthalben befragt und rath's gepflogen, ein recht geschaffne visierung aller geübten handlung zuwegen zu bringen. Inn solchem hab ich erfaren, das ein berümbter Maler zu Wien, der *für sich selbst*, als der Türk noch vor der stat gelegen, auff dem hohen sant Steffansthurn die gantz belegerung gerings vmb zu landt vnd wasser [...] alles wie es an jns selbst ergangen vnd augenscheinlich gewest ist, verzeichnet vnnd abgemacht habe. [...] Demnach von stund an mit demselbigen Maler gehandelt mir dieselbig zu verkauffen."[33]

Auf Grundlage dieser in Wien gesammelten Berichte und der dort erstandenen Bildvorlagen gaben sowohl Meldemann, als auch Guldenmund bereits ab Dezember 1529 mehrere Druckschriften und Flugblätter zur ‚Wiener Türkenbelagerung' heraus, die wohl reißenden Absatz[34] fanden – darunter auch die berühmte *Rundansicht der Stadt Wien*.

Es sind vor allem zwei der von Meldemann bzw. Guldenmund verlegten und vervielfältigten Schriften und Blätter, die im Zusammenhang mit der *pençe* İbrāhīm Paşas von Interesse sind. Denn Meldemann brachte von seiner Reise nach Wien nicht nur Stadtpanoramen, Bilder und Zeichnungen mit, sondern auch allerhand kleinere bildliche Darstellungen, grobe Holzschnitte, Abzeichnungen sowie (vermeintliches) Textmaterial aus der Korrespondenz der Stadt mit den Belagerern, die er

32 Die Konflikte mit dem Rat der Stadt waren durchaus schwerwiegend. So wurden die Drucke Guldenmunds mehrfach beschlagnahmt, er selbst 1532 für zwei Jahre sogar aus der Stadt verbannt (cf. ibid.).

33 Niklas Meldeman, *Ein kurtzer bericht vber die recht warhafftig Contrafractur, Türckischer belegerung der Stat Wien, wie dieselbig anzusehen vnd zuuersteen sey*, [...], [Nürnberg]: Meldemann, 1530, [3].

34 Zirnbauer, „Guldenmund", 303.

und Guldenmund sowie die für sie arbeitenden Formschneider in immer wieder neuer Zusammenstellung auf ihre Flugblätter und Schriften aufbrachten, um damit ein ‚authentisches' Bild der Wiener Ereignisse zu vermitteln.

Zu diesen bildlichen Garanten für die Authentizität des Vermittelten zählt auch eine ‚Umzeichnung' der *pençe* (und des Siegels) İbrāhīm Paşas, die sich in gleich zwei (von der Druckqualität abgesehen) identischen Fassungen sowohl in den Drucken Meldemanns als auch Guldenmunds findet.

Zum einen findet sie sich – um beinahe ihre gesamte obere Hälfte beschnitten – als Marginalie in der von Niklas Meldemann 1530 verlegten, unpaginierten Schrift *Wahrhafftige Handlung wie und welchermassen der Türck die stat Ofen und Wien belegert* aus der Feder Peter Sterns[35] (Abb. 3) am rechten Seitenrand neben der Wiedergabe eines „Sendbrieffs" İbrāhīms an die „großmechtigen, obersten und Hauptleut"[36] der Stadt Wien.

Zum zweiten aber auch auf dem zweiten Blatt der von Hans Guldenmund herausgegebenen Serie von wohl 15[37] ‚fliegenden Blättern', die oft unter dem Titel *die Angreifer* oder *die Belagerer der Stadt Wien* geführt werden. Diese Blätter, die auch in der Folgezeit noch mehrfach vervielfältigt wurden und in unterschiedlichen Versionen kursierten (teils koloriert, wie in Abb. 1 zu sehen, teils unkoloriert (Abb.2)) stellen – angefangen mit einer Darstellung Süleymāns I. zu Pferde – in absteigender Rangfolge Angehörige des osmanischen Belagerungsheeres vor Wien dar und sind – in je nach Version verschiedener Zusammenstellung – zum einen mit ‚authentischen' Textzeugnissen aus der osmanischen Korrespondenz, zum anderen mit Versen und Gedichten zu den

35 Peter Stern, *Wahrhafftige Handlung wie und welchermassen der Türck die stat Ofen und Wien belegert* [...], Nikolaus Meldeman (ed.), Nürnberg: Meldemann (Drucker: Kunigunde Hergot), 1530, [25].

36 Ibid.

37 Ob es sich bei den 15 erhaltenen Blättern dieser Serie wirklich um alle handelt, ist leider nicht mehr zu eruieren. Cf. Albert Ritter von Camesina, „Fliegende Blätter über das türkische Heer vor Wien im Jahre 1529", in: *Berichte und Mittheilungen des Alterthums-Vereines zu Wien* 15 (1875), 107–16, 115.

abgebildeten Personen, den ‚Gräueltaten der Türken' usw. versehen[38]. Die Abbildungen auf den drei ersten dieser Blätter[39], die im Erstdruck ein Format von 25 x 36 cm aufweisen[40], werden gemeinhin Hans Sebald Beham[41] zugeschrieben, jenem politisch umtriebigen ‚Nürnberger Kleinmeister' des nachdürer'schen Holzschnitts, der als der virtuoseste und produktivste Verfertiger von Holzschnitten jener Jahre gilt.[42] Zusammen mit den ebenfalls für Guldenmund arbeitenden Formschneidern Michael Ostendorf(f)er (1490/94–1559), Niclas Stoer (1503–62) und Erhard Schoen (1491–1542) gestaltete Beham die Holzschnitte für die 15teilige Serie.

Das zweite Blatt der Reihe, das İbrāhīm – in deutlicher visueller Parallelität zu seinem Oberherrn auf Blatt eins – mit zwar bescheidenerem Ornat[43] und einem „Commandostab" anstelle des Szepters in der Hand zu Pferde zeigt, gibt ebenfalls den bereits erwähnten ‚Sendbrieff' İbrāhīms wieder. Unterhalb der Abbildung İbrāhīms ist auf dem origi-

38 Eine genaue Beschreibung der 15 ‚fliegenden Blätter' sowie ihre verkleinerte Reproduktion findet sich in: von Camesina, „Fliegende Blätter".

39 Dies sind: „[1.] *Kayser Suleiman*. Zu Pferde, nach rechts gewendet, hält in der Rechten ein Scepter, mit der Linken den Zaum. [...] [2.] *Ibrahim Pascha*. Zu Pferde, nach rechts gewendet, in der Rechten den Commandostab, in der Linken den Zaum. [...] [3.] *Sansaco*. Zu Pferde, nach rechts gewendet." (Kábdebo, *Bibliographie*, 8f.).

40 Cf. ibid.

41 Cf. Thomas Muchall-Viebroock, „Beham, Hans Sebald", in: *Neue Deutsche Biographie*, vol. 2, Berlin: Duncker & Humblot, 1955, 4–6, außerdem: Herbert Zschelletzschky, *Die „drei gottlosen Maler" von Nürnberg: Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz: Historische Grundlagen und ikonologische Probleme ihrer Graphik zur Reformations- und Bauernkriegszeit*, Leipzig: Seemann, 1975.

42 Von ihm sind ca. 1100 Holzschnitte überliefert; zudem zahlreiche Gravuren, Radierungen und einige wenige Bilder. Seine Stoffe schöpfte Beham, der auch für den ‚volkstümlichen Ton' seiner Holzschnitte bekannt ist, vor allem aus dem religiösbiblischen Motivbestand, den Bereichen Sage und Geschichte, wandte sich aber auch dem Lebensalltag des Bauernstandes zu und machte sich einen Namen als (rebellischer) Illustrator von religiös-politischen Zeitpolemiken und Flugblättern (cf. ibid., 4f. sowie für einen Überblick über sein Werk: Gustav Pauli & Heinrich Röttinger. *Hans Sebald Beham: Ein kritisches Verzeichnis seiner Kupferstiche, Radierungen und Holzschnitte, mit Nachträgen sowie Ergänzungen und Berichtigungen von Heinrich Röttinger*, (Studien zur deutschen Kunstgeschichte; 33), Baden-Baden: Koerner, 1974).

43 So fehlt z.B. der Süleymān als Oberherrn auszeichnende Federbusch auf İbrāhīms Turban. Auch die auf dem ersten Blatt in großem Detailreichtum ausgeführten Stickereien auf Süleymāns Mantel fehlen auf der Kleidung İbrāhīms (cf. von Camesina, „Fliegende Blätter", Tafeln I & II).

nalen Druck von Guldenmund folgender Vers aus der Feder von Hans Sachs (1494–1576) zu lesen (Abb. 2):

„Brahim Bascha der nechste rath
Der Kayserlichen Mayestat
In allen sachen der Türckey
Vnd ist gewesen mit vnd bey
Als Wien die Stadt belegert wart
Vnd ist geritten auff die art
Mit aller kleydung die er dregt
Ist er worden abconterfect“[44]

Unterhalb der Wiedergabe des Schreibens findet sich, am rechten Rand des Flugblatts in senkrechter Position, erneut die bildliche Reproduktion der *pençe* İbrāhīms samt seines Siegels (Abb. 1 & 2), wie sie schon in Sterns *Wahrhafftige Handlung*, dort allerdings um 90° nach rechts gekippt (Abb. 3), anzutreffen war.

Schon ein flüchtiger Vergleich dieser Reproduktionen der Handfeste mit den aus osmanischen Urkunden bekannten Fertigungen der *pençe* enthüllt zweierlei: Nämlich zum einen, dass – wie wohl kaum anders zu erwarten – die *pençe* bei ihrer Umsetzung in den Holzschnitt zahlreiche Veränderungen erfahren hat, also mit den Worten Babingers „sehr schlecht geraten“[45] ist. Zum anderen aber – und hier greift das wertende Urteil Babingers zu kurz – dass diese als ‚authentisch‘ begriffenen und behaupteten Wiedergaben des Monogramms offensichtlich auf Grundlage eines ganzheitlichen visuellen Eindrucks von der originalen *pençe* (oder einer bereits erfolgten Kopie?) entstanden sein müssen und Zeugnis von dem Bemühen des Formschneiders ablegen, das ihm vorliegende Monogramm in Unkenntnis der arabischen Schrift bildhaft zu erfassen und zu verarbeiten. Bei diesem Prozess bildhafter, ja ‚naiver‘ Erfassung eines derart komplexen ‚Schrift-Bildes‘, wie es die *pençe* darstellt, steht zu erwarten, dass intuitiv erfassbare Hauptcharakteristika des Betrachtungsgegenstandes weitaus stärker auf den Betrachter wirken und Eingang in seine Weiterverarbeitung des Wahrgenommenen

44 Abb. 2.

45 Babinger, „Die älteste Urkunde“, 137, n. 2.

finden, als dies bei einem in der Entzifferung arabischer Zeichenfolgen und Kalligraphien geübten Beobachter der Fall sein dürfte[46].

Und so können die vorliegenden europäischen Wiedergaben der Handfeste İbrāhīm Paşas insofern bei der Überprüfung der vorgeschlagenen Lesungen dienlich sein, als sie die ‚ikonische' Dimension des auch als Bild zu verstehenden ‚Repräsentationsdispositivs' *pençe* sichtbar und erfassbar machen.

Auflösung der pençe

Bei der Betrachtung der Beham'schen Holzschnitte der *pençe* İbrāhīms sind es vor allem zwei Elemente, die auf Anhieb ins Auge stechen und die bei der Überprüfung der bisher vorgeschlagenen Auflösungen der Handfeste von Bedeutung sind: Zum einen die von einem nach links geöffneten (doppelten) Linienschwung eröffnete, dreifach gezackte Linie im unteren Teil der *pençe*, die gleichsam deren ‚Grundlinie' bildet; zum anderen drei dreieckige spitze Formen (zwei große übereinander und eine dritte kleine innerhalb der oberen Großen), eingepasst zwischen die beiden rechten senkrechten, die *ṭuġ*s der originalen *pençe* darstellenden Striche.

Die Bedeutung dieser Beobachtungen für die Entzifferung der *pençe* İbrāhīms wird deutlich, betrachtet man auf ihrer Grundlage die in ASVe MDT n° 338 vorliegende Ausfertigung der Handfeste. Denn bei diesem Stück handelt es sich – im Vergleich zu den von von Hammer, Babinger und Bacqué-Grammont zur Verfügung gestellten Fertigungen – um eine vergleichsweise ‚flach' geratene Ausstellung der *pençe*. Abbildung 4 bringt diese – senkrecht gestellt – zur Darstellung. Deutlich treten auch hier die von Beham als drei Spitzen der Grundlinie wiedergegebenen Zacken – offensichtlich ein *sīn* – im untersten rechten Teil der *pençe* hervor. Auch die Dreiecksformen erklären sich nun – einmal

46 Zu den visuellen Strategien im Nürnberger Holzschnitt des frühen 16. Jahrhunderts und zum Verhältnis von Schrift und Bild in den Drucken u.a. Meldemanns, cf. Alfred Messerli, „Bilder verstehen, so gut es geht: Frühneuzeitliche Bildrezeption zwischen visueller Vorgabe und individuellem Erwartungshorizont", in: Matthias Bruhn & Kai Uwe Hemken (eds.), *Modernisierung des Sehens: Sehweisen zwischen Künsten und Medien*, Bielefeld: transcript, 2008, 159–77.

als *he* in Anfangsposition, einmal als deutlich zu erkennendes *ḥā'* darunter. Und so möchte ich die in ASVe MDT n° 338 vorliegende Fertigung der Handfeste folgendermaßen Auflösen:

Für den Namenszug des Großwesirs ziehe ich den ersten (rechten) senkrechten Strich (*ṭuġ*) heran, um das den Namen eröffnende *elif* zu lesen. Der unten an den mittleren senkrechten Strich anschließende, an seinem Anfang horizontal geführte und dann tief unter die gedachte Schreiblinie hinabschwingende Bogen dient mir als Ligatur der arabischen Buchstaben *bā'* und *rā'*, der linke senkrechte Strich wiederum als *elif*, das hier für das mittlere *ā* in İbrāhīm steht. Rechts oberhalb unseres *–br–* wiederum erkenne ich den diesmal deutlich ausgeführten, etwas übergroßen Buchstaben *hā'*, der sich zwischen den rechten und mittleren senkrechten Strich einpasst, um dann flach als Linie nach links geführt zu werden, die sich zu einem nach oben gezogenen *yā'* (für *ī*) erhebt, um dann wiederum in einem kunstvoll verschlungenen *mīm* tief nach unten gezogen zu werden, das fast wie eine um 90° gedrehte ‚8' erscheint. Zur besseren Nachvollziehbarkeit dieser Lesung wurde diese Buchstabenfolge in Abbildung 5 aus dem Gesamtzusammenhang der *pençe* herausgelöst und gesondert zur Darstellung gebracht.

So verbleiben nach Streichung der für den Namenszug verwendeten Linien noch die in Abbildung 6 – ebenfalls aus dem Gesamtzusammenhang der *pençe* gelösten – Linienfolgen, die im Folgenden gelesen werden sollen. Auch Beham hatte das deutlich ausgeführte *ḥā'* als besonders augenfällig wahrgenommen, die darunter liegende geschwungene Form jedoch als nach links geöffneten Bogen ausgeführt. Diese Form oberhalb der drei Zacken des die Grundlinie bildenden *sīn* (und mit deren erstem gleichsam verschmelzend) lese ich als (vergleichsweise kleines) *ṣād*, das – deutlich erkennbar – im mittleren *tuġ*, welcher zur Lesung eines dem *ṣād* folgenden *elif*s für *ā* herangezogen wird, weitergeführt wird. Hieran schließt sich die von Beham deutlich hervorgehobene Dreiecksform an, die auch in der Urkunde oberhalb des *ṣād* als eines der dominanten visuellen Elemente zu erkennen ist und für *ḥā'* herangezogen wird. Dieses *ḥā'* wird nun nach links mit einem – durch seine kalligraphische Form beinahe an ein *rā'* erinnernden – schwungvollen, endständigen *bā'* tief nach unten weitergeführt. Es ergibt sich also tatsächlich das Wort *ṣāḥib*, wie bereits von von Hammer vorgeschlagen.

Und so tritt im untersten Teil der *pençe* nun auch tatsächlich das Wort *sūr* hinzu: Als drei Haken deutlich erkennbar (und auch von Beham hervorgehoben) tritt dem Betrachter der Buchstabe *sīn* entgegen, der von einem deutlich erkennbaren, wenn auch reichlich flachen *vāv* für *ū* fortgesetzt wird. Es ist vermutlich dieses flache *vāv*, das Bacqué-Grammont in seiner Lesung als *fā'* für *āsāf* heranziehen wollte. Dass das Wort *sūr* abschließende *rā'* wurde vom Verfertiger der *pençe* schließlich direkt über diesem *vāv* angebracht.

So bleibt noch zu klären, ob es sich bei der Wendung aus den Worten *ṣāḥib* und *sūr* um eine, wie von von Hammer vorgeschlagen, nach den Regeln der arabischen Grammatik verbundene, oder aber, wie von Babinger favorisiert, mit persischer *eżāfet* verknüpfte Wendung handelt. Dies lässt sich tatsächlich nur schwer entscheiden. Denn für beide Varianten lassen sich paläographische Argumente finden: Für eine arabische Lesung, also als *ṣāḥibü 's-sūr* scheint vor allem zu sprechen, dass ohne die Annahme eines arabischen Artikels kaum schlüssig zu erklären ist, wie es dazu kommen sollte, das der Anfang des Buchstaben *sīn* derart mit der Grundlinie des über ihm angebrachten *ṣād* verschmilzt. Vielmehr erscheint es, als seit der mittlere senkrechte Strich, die Grundlinie des *ṣād* streifend, nach rechts unten weitergeführt, das *sīn* also in Fortführung dieser Linie gleichsam ‚von oben' her angefangen worden[47]. So böte sich an, den rechten *ṭuġ* erneut zur Lesung eines *elif* heranzuziehen und der mittleren Senkrechten die Funktion des *lām* des arabischen Artikels *el-* zuzuweisen. Unschön an dieser Lesung bleibt allerdings, eben jenen mittleren *ṭuġ* somit zweimal (einmal als *lām* und einmal als *elif* für *ṣāḥib*) besetzen zu müssen.

Eben diese letzte Überlegung ist es, die auch für eine Lesung nach persischem Bildungsmuster spricht, in der keiner der *ṭuġ*s doppelt verwendet werden müsste.

Ob *ṣāḥibü 's-sūr* oder *ṣāḥib-i sūr* – entscheidend erscheint an dieser Stelle, dass sich die von von Hammer vorgeschlagene Lesung grundsätzlich bestätigt findet, indem sie es ermöglicht, die Handfeste İbrāhīms schlüssig und restlos aufzulösen.

47 Eine ähnliche, wenn auch in den Faksimiles aufgrund der schlechten Qualität nicht mehr in derselben Schärfe nachzuvollziehende Linienführung findet sich auch in den anderen Fertigungen der *pençe*.

Die zwei penç*es des İbrāhīm Paşa*

Interessant ist ein bisher hier gleichsam ‚verschwiegener' Leseansatz der *pençe* İbrāhīms. Denn neben den genannten Autoren widmen auch Gisela Procházka-Eisl und Claudia Römer einen Abschnitt der „Einleitung" ihrer Edition osmanischer Beamtenschreiben und Privatbriefe der fraglichen *pençe* und referieren dort knapp die oben skizzierten Leseansätze[48]. Dabei kommen sie mit ihrer Einleitung auch der von Jean-Louis Bacqué-Grammont formulierten Anregung nach, die Schreiben İbrāhīms mit denen seiner direkten Vorgänger und Nachfolger zu vergleichen, um die immer wieder gegen ihn erhobenen Vorwürfe der ‚Anmaßung' zu überprüfen[49]. In diesem Zusammenhang schreiten die Autorinnen auf Grundlage zweier Schreiben İbrāhīms aus den von ihnen edierten Beständen auch zu einem Auflösungsvorschlag der *pençe*, die sie einmal als *muḥibb el-faḳīr İbrāhīm* (‚Der Freund, der arme İbrāhīm') und einmal als *muḥibb el-müştāḳ İbrāhīm el-faḳīr* (‚der Freund, der sich sehnende, arme İbrāhīm')[50] lesen.

Dieser Lesevorschlag muss – auch aufgrund der oben nachvollzogenen Lesung – überraschen. Nicht etwa, weil er anhand des faksimilierten Urkundenmaterials nicht grundsätzlich nachvollziehbar wäre; sondern vielmehr, weil sich der Wort- und Buchstabenbestand des Lesevorschlags von Procházka-Eisl und Römer gleichsam ‚meilenweit' von den bisherigen Leseversuchen sowie meiner eigenen Lektüre bewegen.

Und tatsächlich enthüllt ein Blick auf die Faksimiles der beiden Schreiben einen Umstand, der bis hin zu den rezentesten einschlägigen Publikationen offensichtlich wohl übersehen wurde: Nämlich, dass es sich bei der von Procházka-Eisl und Römer gelesenen *pençe* eben *nicht* um diejenige, bisher Grundlage aller Auflösungsversuche bildende *pençe* İbrāhīms handelt, sondern dass vielmehr eine *zweite*, hinsichtlich ihres Aufbaus völlig *unterschiedliche* Fassung dieser Handfeste existiert!

48 Procházka-Eisl & Römer, *Osmanische Beamtenschreiben*, 21 (Abschnitt 1.1.10.).

49 Cf. Bacqué-Grammont, „Deux ordres", 39.

50 Procházka-Eisl & Römer, *Osmanische Beamtenschreiben*, 21. Es handelt sich um die *pençe* wie sie auf den Urkunden n° 1 und n° 2 der zitierten Edition gegeben ist. Das Faksimile der Urkunden findet sich auf der dem Band beiliegenden CD-ROM.

Bestätigt wird dies auch durch die venezianischen Archivbestände, die unter der Nummer 343 ein weiteres Schreiben İbrāhīms aus der mittleren Dekade Rebīʿ I 942 h/9.–18. September 1535 umfassen, dessen *pençe* sich ebenfalls nach dem von Procházka-Eisl und Römer vorgeschlagenen Muster auflösen lässt und das als ältestes Zeugnis dieses Typus' gelten muss (Abb. 7).

Dies ändert das Bild beträchtlich. Dass Form und Inhalt der İbrāhīm'schen *pençe* auch für ihre Zeit durchaus ‚einzigartig' waren, hatte bereits von Hammer angemerkt. Dass er aber eine zweite Handfeste führte, war zum einen wohl bisher nicht erkannt worden, kann und muss zum anderen aber auch als ein weiteres ‚Alleinstellungsmerkmal' des außergewöhnlichen Großwesirs gelten.

Und so muss deutlich darauf hingewiesen werden. Es existiert nicht ‚die eine' *pençe* İbrāhīm Paşas, wie dies zu erwarten wäre. Vielmehr überliefern die Quellen zwei *pençe*s des Großwesirs: Zum einen den bereits seit von Hammer diskutierten Typus, den ich im Folgenden als *ṣāḥib*-Typus bezeichnen möchte; zum anderen aber auch den von Procházka-Eisl und Römer gelesenen *muḥibb*-Typus, welcher sich wiederum in zwei Untertypen (*muḥibb*-Typus I: ohne *el-müştāḳ* und *muḥibb*-Typus II: mit *el-müştāḳ*) aufteilen lässt.

Zudem überrascht – denn die beiden von Procházka-Eisl und Römer edierten Schreiben datieren vom selben Zeitpunkt (vgl. Tabelle) – dass sich hier, in direkter zeitlicher Nachbarschaft zueinander, zwei offensichtlich wiederum auch untereinander leicht unterschiedliche Formen dieses zweiten Typus' der *pençe* İbrāhīms finden, deren erste von İbrāhīm schlicht als dem ‚Freund, dem armen' (*muḥibb el-faḳīr*) spricht, während die zweite ihn, etwas ausführlicher, als den ‚Freund, den sich sehnenden, armen' (*muḥibb el-müştāḳ İbrāhīm el-faḳīr*) bezeichnet.

Abgesehen davon springt aber auch der völlig andere semantische Gehalt der von İbrāhīm hier verwendeten Wendungen ins Auge: Hatte der Großwesir durch die Wendung *ṣāḥibü's-sūr* noch auf ein Element seiner Biographie verwiesen, das vor allem wohl dazu gereichte, seinem Umfeld seine herausgehobene Stellung bei seinem Gönner Süleymān vor Augen zu führen und eventuelle Opponenten somit in die Schranken zu verweisen, findet nun über den *faḳīr* eine Demutsformel

Eingang in die Handfeste des Großwesirs, wie sie später für das regulierte Formular der *pençe* Gang und Gäbe sein sollte (und auch zuvor bereits meist anzutreffen war). Zwar verweisen die *pençe*s des *muḥibb*-Typus vermittels des Ausdrucks *muḥibb* noch immer auf İbrāhīms enge Verbindung zum Herrscher, doch fehlt durch den Wegfall jener auch von Zeitgenossen immer wieder in ihrem Pomp und in ihrem Charakter als ‚Bruch mit dem höfischen Protokoll' thematisierten Hochzeit İbrāhīms (als Gunsterweis des Herrschers) jedes offensichtliche Mittel der quasi-herrscherlichen Prachtentfaltung, die den *ṣāḥib*-Typus vor allem auch im Vergleich mit den *pençe*s anderer Großwesire auszeichnet.

An dieser Stelle lohnt es sich, sich die zeitliche Verteilung der *pençe*-Typen İbrāhīms noch einmal vor Augen zu führen:

Urkunde	Datum	Typus
Guldenmund/Beham: *Holzschnitt* Ibrahym Wascha*: Reproduktion der* pençe	Octobris anno M D XXIX	*ṣāḥib*-Typus
Bacqué-Grammont: E6688/1 *Schreiben an den ḳāżī von Filibe*	Erste Dekade Ramażān 936 h/ 29. April–8. Mai 1530	*ṣāḥib*-Typus
Babinger: *Schreiben an Ferdinand I.*	Letzte Dekade Rebīʿ II 937 h/ 12.–21. Dezember 1530	*ṣāḥib*-Typus
Von Hammer	26. September 1532	*ṣāḥib*-Typus
Bacqué-Grammont: E6688/2 *Schreiben İbrāhīms an einen nicht genannten, hochrangingen Adressaten*	Letzte Dekade Ramażān 941 h/ 26. März–5. April 1535	*ṣāḥib*-Typus
ASVe MDT n° 338 *Schreiben an den Dogen von Venedig*	Mittlere Dekade Ẕī 'l-ḳaʿde 941 h/ 14. Mai–23. Mai 1535	*ṣāḥib*-Typus
ASVe MDT n° 343 *Schreiben an Andrea Gritti*	Mittlere Dekade Rebīʿ I 942 h/ 9.–18. September 1535	*muḥibb*-Typus I
Procházka-Eisl/Römer n° 1: *Schreiben an Ferdinand I.*	27. Rebīʿ II (942 h)/ 25. Oktober 1535	*muḥibb*-Typus I
Procházka-Eisl/Römer n° 2 *Schreiben an Ferdinand I.*	27. Rebīʿ II (942 h)/ 25. Oktober 1535	*muḥibb*-Typus II

In dem hier zugrunde gelegten Material indirekt durch die Kopie Behams ab Oktober 1529 nachgewiesen, datiert die letzte hier besprochene Fertigung einer İbrāhīm'schen *pençe* nach dem *ṣāḥib*-Typus aus der mittleren Dekade Ẕī 'l-ḳa'de 941 h/14. Mai–23. Mai 1535 in ASVe MDT n° 338. Nur vier Monate später, nämlich in der mittleren Dekade Rebī' I 942 h/9.–18. September 1535, taucht zum ersten Mal der von Procházka-Eisl und Römer gelesene *muḥibb*-Typus I auf (allerdings in einem zweiten Dokument aus den venezianischen Archiven (ASVe MDT n° 343)), der sich auch in dem von den Autorinnen edierten (einen Monat später aufgesetzten) Schreiben n° 1 ihrer Edition wiederfindet, während ihre n° 2 den einzigen Nachweis einer *pençe* nach *muḥibb*-Typus II darstellt, mit dem die hier behandelte Reihe der Schreiben İbrāhīms schließt.

Was aber sind die möglichen Gründe für eine derart weitreichende Veränderung der Handfeste, die – dies sollte nicht vergessen werden – ja weit mehr war als eine bloße Unterschrift? Dem Versuch, Gründe für diesen Wechsel in diplomatischen Faktoren (z.B. der Dokumentengattung, den jeweils angesprochenen Adressaten, den Ausstellungsorten etc.) zu finden, ist leider kein Erfolg beschieden, wie die oben stehende Überblickstabelle hinreichend illustriert.

Es liegt also die Vermutung nahe, die Gründe für İbrāhīms Entscheidung in äußeren Faktoren zu suchen. Denn, dies wurde oben bereits im Rahmen der einleitenden Bemerkungen hervorgehoben, neben ihrer diplomatischen Funktion als Beglaubigungszeichen und Unterschrift hatte die *pençe* als ‚ikonische Sichtbarmachung' von Macht und sozialem Status auch eine eminente Funktion innerhalb des Repräsentationsdispositivs der Eliten. Eine derart grundlegende formale wie inhaltliche Modifikation der *pençe*, so könnte man argumentieren, muss somit auch als Reaktion ihres Trägers auf eine Verschiebung innerhalb der sozialen Rangfolge und/oder ihrer Repräsentationsmuster gedeutet werden.

Und tatsächlich koinzidiert das in der hier zugrunde gelegten Dokumentation nachweisbare Auftauchen des *muḥibb*-Typus der *pençe* İbrāhīms (ASVe MDT n° 343, 9.–18. September 1535) auffällig mit derjenigen Periode im Leben des Großwesirs, die Celālzāde Muṣṭafā als eben denjenigen (letzten) Zeitabschnitt seines Wirkens identifiziert, in

dem İbrāhīm begann, „seine begünstigte Stellung auszunutzen“[51]. Obgleich die von Celālzāde Muṣṭafā vorgebrachten Vorwürfe, İbrāhīm hätte sich in größter Anmaßung den Titel *ser-ʿasker sulṭān(ı)* zugesprochen und sei letztendlich über diese eine Überheblichkeit, ja über die Ausdeutung eines einzelnen, endständigen Buchstabens, gestolpert, nicht zuletzt auch von Procházka-Eisl und Römer in ihrer Behandlung der Schreiben İbrāhīms weitgehend relativiert wird, muss wohl doch davon ausgegangen werden, dass sich bereits im Herbst des Jahres 1535 andeutete, dass der Großwesir während des Feldzuges auf eine Art und Weise agierte, die von Zeitgenossen (und auch von seinem Gönner und Oberherrn) zumindest problematisch bewertet wurde. Die Veränderungen des Formulars seiner zweiten *pençe*, offensichtlich selbst noch im Fluss, mag ebenfalls auf diesen Umstand verweisen. Und so kann man sich auch angesichts seiner Handfeste fragen, ob İbrāhīm sein gewaltsamer Tod in der Nacht vom 14. auf den 15. März 1536 wirklich so „ohne jegliches sichtbare Vorzeichen“[52] ereilte, wie seine Biographen es gemeinhin schildern.

Literaturverzeichnis

Primärquellen

Archivo di Stato di Venezia (ASVe)

——. Miscellanea Documenti Turchi (MDT) n° 338 & n° 343.

Celālzāde Muṣṭafā. *Geschichte Sultan Süleymān Ḳānūnīs von 1520 bis 1557 oder Ṭabaḳāt ül-Memālik ve Derecāt ül-Mesālik, von Celālzāde Muṣṭafā, genannt Ḳoca Niṣānci*. Petra Kappert (ed.). (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland; Suppl. 21). Wiesbaden: Steiner, 1982.

51 Celālzāde Muṣṭafā, *Geschichte Sultan Süleymān Ḳānūnīs*, 77. Ausführliche Darstellung ibid., fol. 274b–275a, in (teilweiser) Transkription und Übersetzung in: Procházka-Eisl & Römer, *Osmanische Beamtenschreiben*, 16; außerdem für seine ‚Anmaßungen‘ nach der Rückkehr nach Istanbul: Celālzāde Muṣṭafā, *Geschichte Sultan Süleymān Ḳānūnīs*, fol. 277a–278b.

52 Majer, „Ibrahim Pascha“, 211.

Meldemann, Niklas. *Ein kurtzer bericht vber die recht warhafftig Contrafractur, Türckischer belegerung der Stat Wien, wie dieselbig anzusehen vnd zuuersteen sey*, [...], [Nürnberg]: Meldemann, 1530.

Stern, Peter. *Wahrhafftige Handlung wie und welchermassen der Türck die stat Ofen und Wien belegert* [...]. Nikolaus Meldeman (ed.). Nürnberg: Meldemann (Drucker: Kunigunde Hergot), 1530.

Hans Guldenmundt, Hans Sebald Beham. *Die drei Belagerer Wiens*. Ca. 1530.

Sekundärliteratur

Ackermann, Christiane & Rebekka Nöcker. „Wann gantz gefeierlich ist die zeit: Zur Darstellung der Türken im Werk von Hans Sachs". In: Christiane Ackermann & Ulrich Barton (eds.). *„Texte zum Sprechen bringen": Philologie und Interpretation. Festschrift für Paul Sappler*. Tübingen: Niemeyer, 2009. 437–64.

Babinger, Franz. *Die Geschichtsschreiber der Osmanen und ihre Werke*. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1927.

——. „Die älteste Urkunde des deutsch-osmanischen Staatsverkehrs". In: *Der Islam* 10 (1920). 134–46.

Bacqué-Grammont, Jean-Louis. „Deux ordres d'İbrâhîm Paşa". In: *Türk Nümismatik Derneğinin 20. Kuruluş Yılında İbrahim Artuk'a Armağan/A Festschrift Presented to İbrahim Artuk on the Occasion of the 20th Anniversary of the Turkish Numismatic Society*. Istanbul: Türk Nümismatik Derneği Yayınları, 1988. 37–45.

Camesina, Albert Ritter von. „Fliegende Blätter über das türkische Heer vor Wien im Jahre 1529". In: *Berichte und Mittheilungen des Alterthums-Vereines zu Wien* 15 (1875). 107–16.

Elias, Norbert. *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 423). Frankfurt/M.: suhrkamp, 1994.

Emecen, Feridun. „İbrâhim Paşa, Makbul". In: *TDVİA*. Vol. 21. 333–5.

Gökbilgin, M. Tayyib. „Ibrāhīm Pasha". In: *EI²*. Vol. 3. 998–9.

——. „İbrâhîm Paşa". In: *İA*. Vol. 5.2. 908–15.

Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 891). Frankfurt/M.: suhrkamp, 1990.

Hammer, Joseph Ritter von. *Wien's erste aufgehobene türkische Belagerung zur dreyhundertjährigen Jubelfeyer derselben, zum Theil aus bisher unbekannten christlichen und türkischen Quellen erzählt*. Pest: Konrad Adolf Hartleben, 1829.

——. *Geschichte des Osmanischen Reiches*. 10 vols. Vol. 7. Herbert W. Duda (ed.). (Veröffentlichungen der Hammer-Purgstall-Gesellschaft ; A,1). Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1963 [Repr. Pest : C.A. Hartleben, 1831].

Heller, Joseph. *Zusätze zu Adam Bartsch's Le Peintre Graveur*. Nürnberg: J.L. Lotzbeck, 1854.

Jenkins, Hester Donaldson. *Ibrahim Pasha: Grand Vizir of Suleiman the Magnificent*. (Studies in History, Economics and Public Law; 46,2). New York: Longmans, Green & Co., 1911.

Kábdebo, Heinrich. *Bibliographie zur Geschichte der beiden Türkenbelagerungen Wiens 1529 und 1683*. Wien: Faesy und Frick, 1876.

——. „Der Antheil der Nürnberger Briefmaler Meldemann und Guldenmundt an der Literatur der ersten Wiener Türkenbelagerung". In: *Berichte und Mittheilungen des Alterthums-Vereines zu Wien* 15 (1875). 97–106.

Kraelitz-Greifenhorst, Friedrich. „Studien zur Osmanischen Urkundenlehre: Die Handfeste (Penče) der osman. Wesire". In: *Mitteilungen zur osmanischen Geschichte* 2 (1923–1926). 257–68 & 3 Tafeln.

Kütükoğlu, Mübahat S. *Osmanlı Belgelerinin Dili (Diplomatik)*. Istanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve San'at Vakfı, 1994.

Landau, David & Peter Parshall. *The Renaissance Print: 1470–1555*. New Haven & London: Yale University Press, 1994.

Majer, Hans Georg. „Ibrahim Pascha". In: Mathias Bernath & Felix von Schroeder (eds.). *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*. Vol. 2. (Südosteuropäische Arbeiten; 50,2). München: Oldenbourg, 1976. 210–2.

Matasović, Josip. „Fojnička regesta". In: *Spomenik Srpska Kraljevska Akademija*, 67 (*Drugi razred* 53) (1930). 59–432.

Messerli, Alfred. „Bilder verstehen, so gut es geht: Frühneuzeitliche Bildrezeption zwischen visueller Vorgabe und individuellem Erwartungshorizont". In: Matthias Bruhn & Kai Uwe Hemken (eds.). *Modernisierung des Sehens: Sehweisen zwischen Künsten und Medien*. Bielefeld: transcript, 2008. 159–77.

Muchall-Viebroock, Thomas. „Beham, Hans Sebald". In: *Neue Deutsche Biographie*. Vol. 2. Berlin: Duncker & Humblot, 1955, 4–6.

Pauli, Gustav & Heinrich Röttinger. *Hans Sebald Beham: Ein kritisches Verzeichnis seiner Kupferstiche, Radierungen und Holzschnitte, mit Nachträgen sowie Ergänzungen und Berichtigungen von Heinrich Röttinger*. (Studien zur deutschen Kunstgeschichte; 33). Baden-Baden: Koerner, 1974.

Procházka-Eisl, Gisela & Claudia Römer. *Osmanische Beamtenschreiben und Privatbriefe der Zeit Süleymāns des Prächtigen aus dem Haus-, Hof- und Staatsarchiv zu Wien*. (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse: Denkschriften; 357). Wien: Verl. d. Österreich. Akad. d. Wissenschaften, 2007.

Steiff, Karl. „Meldemann, Nicolaus". In: *Allgemeine Deutsche Biographie*. Vol. 21. Historische Commission bei der königl. Akademie der Wissenschaften (ed.). München & Leipzig: Duncker & Humblot, 1885. 292.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. „Tuğra ve Pençelere Dair". In: *Belleten* 5 (1941). 101–57.

Zirnbauer, Heinz. „Guldenmund, Hans". In: *Neue Deutsche Biographie*. Vol. 7. Berlin: Duncker & Humblot, . 303–4.

Zschelletzschky, Herbert. *Die „drei gottlosen Maler" von Nürnberg: Sebald Beham, Barthel Beham und Georg Pencz: Historische Grundlagen und ikonologische Probleme ihrer Graphik zur Reformations- und Bauernkriegszeit*. Leipzig: Seemann, 1975.

Appendix

Abbildung 1

Blatt 2 der fünfzehnteiligen Flugblattfolge von Guldenmund (Ibrahym Wascha) zur Belagerung Wiens 1529, kolorierte Fassung



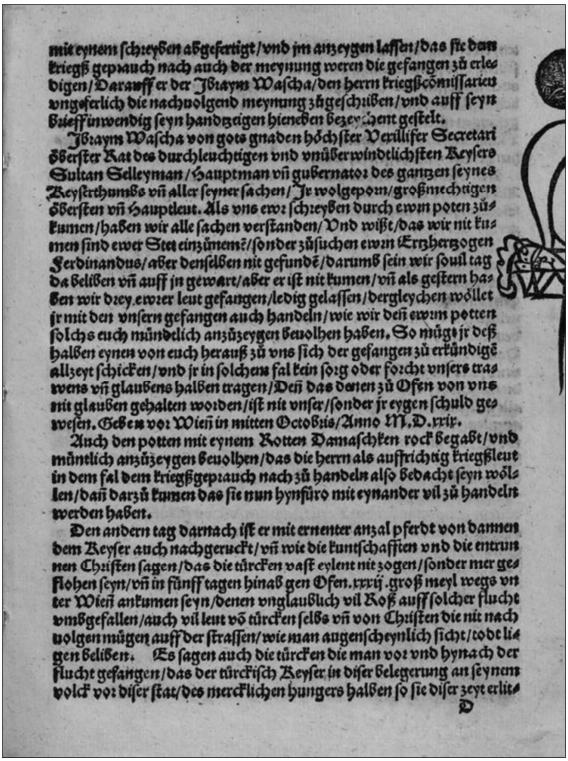
Abbildung 2

Blatt 2 der 15teiligen Flugblattfolge von Guldenmund (Ibrahym Wascha) zur Belagerung Wiens 1529 mit Versen von Hans Sachs (unten) nach Camesina, „Fliegende Blätter“, Tafel II.



Abbildung 3

Holzschnitt der *pençe* İbrāhīm Paşas als Marginalie in Stern/Meldemann, *Wahrhafftige Handlung*, 1530, [25].



mit eynem schreyben abgefertigt/vnd jm anzeygen lassen/das sie dem kriegß geprauch nach auch der meynung weren die gefangen zů erlosdigen/Darauff er der Jbraym Wascha/den herrn kriegßcömissarien vngeferlich die nachvolgend meynung zůgeschriben/vnd auff seyn bieff inwendig seyn handtzaigen hieneben bezeychent gestelt.

Jbraym Wascha von gots gnaden höchster Vezillifer Secretari öberster Rat des durchleuchtigen vnd vnüberwindlichsten Keysers Sultan Selleyman/Hauptman vñ gubernator des gantzen seynes Keyserthumbs vñ aller seyner sachen/Jr wolgepörn/großmechtigen öbersten vñ Hauptleut. Als vns ewr schreyben durch ewrn poten zůkumen/haben wir alle sachen verstanden/Vnd wißt/das wir nit kumen sind ewer Stet einzůnem?/sonder zůsuchen ewrn Ertzhertzogen Ferdinandus/aber denselben nit gefundē/darumb sein wir souil tag da beliben vñ auff jn gewart/aber er ist nit kumen/vñ als gestern haben wir drey ewrer leut gefangen/ledig gelassen/dergleychen wöllet jr mit den vnsern gefangen auch handeln/wie wir den ewrn potten solchs euch mündlich anzůzeygen beuolhen haben. So mügt jr deß halben eynen von euch herauß zů vns sich der gefangen zů erkündigē allzeyt schicken/vnd jr in solchem fal kein sorg oder forcht vnsers trawens vñ glaubens halben tragen/Den das denen zů Ofen von vns nit glauben gehalten worden/ist nit vnser/sonder jr eygen schuld gewesen. Geben vor Wieñ in mitten Octobris/Anno M.D.xxix.

Auch den potten mit eynem Rotten Damaschken rock begabt/vnd müntlich anzůzeygen beuolhen/das die herrn als auffrichtig kriegßleut in dem fal dem kriegßgepruach nach zů handeln also bedacht seyn wöllen/daß darzů kumen das sie nun hynfüro mit eynander vil zů handeln werden haben.

Den andern tag darnach ist er mit ernenter anzal pferdt von dannen dem Keyser auch nachgeruckt/vñ wie die kuntschafften vnd die entrunnen Christen sagen/das die türcken vast eylent nit zogen/sonder mer geflohen seyn/vñ in fünff tagen hinab gen Ofen. xxxij. groß meyl wegs vnter Wieñ ankumen seyn/denen vnglaublich vil Roß auff solcher flucht vmbgefallen/auch vil leut vō türcken selbs vñ von Christen die nit nachvolgen mügen auff der strassen/wie man augenscheynlich sicht/todt ligen beliben. Es sagen auch die türcken die man vor vnd hynach der flucht gefangen/das der türckisch Keyser in diser belegerung an seynem volck vor diser stat/des marcklichen hungers halben so sie diser zeyt erlit-

D

Abbildung 4

Die *pençe* İbrāhīms in ASVe MDT n° 338 (*ṣāḥib*-Typus)

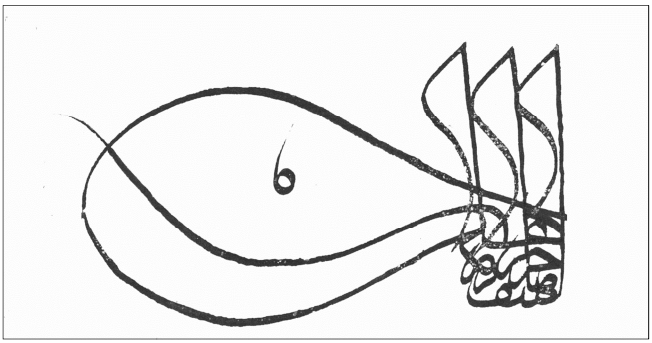


Abbildung 5

Namenszug (İbrāhīm) in der *pençe* İbrāhīms in ASVe MDT n° 338

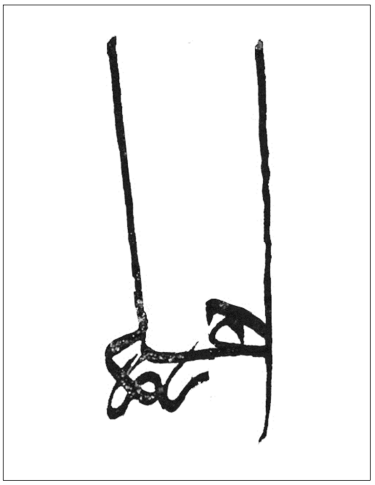


Abbildung 6

Schriftzug *ṣāḥib-i sūr*/*ṣāḥibü 's-sūr* in der *pençe* İbrāhīms in ASVe MDT n° 338

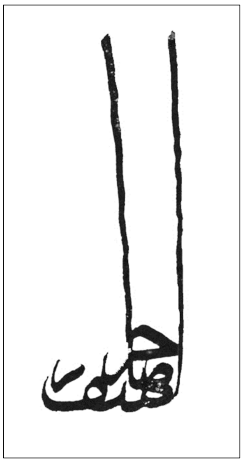
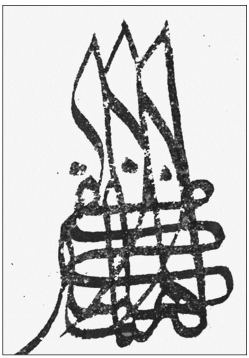


Abbildung 7

Die *pençe* İbrāhīms in ASVe MDT n° 343 (*muḥibb*-Typus I)



University
of Bamberg
Press

Die Festschrift für Michael Ursinus versammelt insgesamt 23 internationale Forschungsbeiträge in deutscher, englischer und französischer Sprache zumeist aus dem Gebiet der Osmanistik. Die Beiträge stammen von Hüseyin Ağuiçenoğlu, Jean-Louis Bacqué-Grammont, Rainer Brunner, Elif Elmas, Werner Ende, Susanne Enderwitz, Rossitsa Gradeva, Tobias Heinzelmann, Christoph Herzog, Colin Heywood, Colin Imber, Raif Georges Khoury, Klaus Kreiser, Robert Langer, Hans Georg Majer, Nenad Moačanin, Viorel Panaite, Claudia Römer, Nicolas Vatin, Henning Sievert, Martin Strohmeier, Erdal Toprakyaran, Benjamin Weineck und Johannes Zimmermann.

eISBN 978-3-86309-416-4
9 783863 094164
www.uni-bamberg.de/ubp