

Henning Sievert

(Hrsg.)

Zeit und Fortschritt

Arabische und osmanische Quellentexte der Moderne

Time and Progress

Sources in Arabic and Ottoman Turkish

Henning Sievert (Hrsg.)

Zeit und Fortschritt

HEIDELBERGER STUDIEN ZUR
GESCHICHTE DES VORDEREN ORIENTS

HEIDELBERG STUDIES IN
THE HISTORY OF THE NEAR EAST

Herausgegeben von | Edited by

Anna Kollatz
Raoul Motika
Henning Sievert

Band 1 | Volume 1

ERGON VERLAG

Henning Sievert (Hrsg.)

Zeit und Fortschritt

Arabische und osmanische Quellentexte
der Moderne

Time and Progress
Sources in Arabic and Ottoman Turkish

ERGON VERLAG

Wir danken folgenden Institutionen für die Erlaubnis zur Reproduktion der Abbildungen:
Orient-Institut Istanbul, Cumhurbaşkanlık Arşivi, Atatürk Kitaplığı, İslam Araştırmaları Merkezi
und Institut français du Proche-Orient, Beirut.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Ergon – ein Verlag in der Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2024
Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb des Urheberrechtsgesetzes bedarf der Zustimmung des Verlages.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen
und für Einspeicherungen in elektronische Systeme.
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.
Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung
bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG.
Umschlaggestaltung: Jan von Hugo
Satz: Thomas Breier

www.ergon-verlag.de

ISBN 978-3-98740-088-9 (Print)

ISBN 978-3-98740-089-6 (ePDF)

Inhalt

Henning Sievert

Zur Einleitung:

Begriffsgeschichte im osmanischen und arabischen Kontext 7

Christoph Herzog

Veysîs *Ḥābnāme* und die Frage von Kontinuität und Vielfalt

in der osmanischen Konzeptionalisierung von Zeit im 19. Jahrhundert 15

Henning Sievert

Aḥmed Rāsims Memorandum zu Tripolitanien von 1891 79

Ömer Köksal

Wie las Celāl Nūrî? Eine Fallgeschichte durch seine

„Geschichte der Zukunft“, 1913 117

Daniel Kolland

Inculcating a Progress Mentality:

Late Ottoman Struggle of Transforming Society 169

Manfred Sing

Sāmī al-Kayyālī und die Literaturzeitschrift *al-Ḥadīṭ* aus Aleppo 185

Kata Moser

Die Rehabilitierung von *‘almāniyya* (Säkularismus)

bei Fu’ād Zakariyyā 203

Literaturverzeichnis 231

Verzeichnis der Reproduktionen 241

Register zentraler Begriffe 243

Zur Einleitung: Begriffsgeschichte im osmanischen und arabischen Kontext

Henning Sievert

Die begriffsgeschichtliche Untersuchung des neuzeitlichen Nahen Ostens intensiviert sich seit der Jahrtausendwende.¹ Vorherige Studien der 1980er und 1990er Jahre hatten bemerkenswerte Befunde in bezug auf den osmanisch-türkischen und arabischen Sprachraum hervorgebracht,² doch ist die historische Untersuchung des (post)osmanischen Raumes noch immer mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden.

Diesen Raum bilden heute mindestens zwei Dutzend Nachfolgestaaten, von denen die Republik Türkei der wichtigste ist. Alle wurden auf unterschiedliche Weise gegen das Osmanische Reich gegründet, so dass Ideologien in modernen Herrschaftslogiken das jeweilige Selbstbild bestimmen, vor allem aber seine Formatierung durch die Nation und den Nationalstaat. Das Selbstbild und die Sicht der eigenen Vergangenheit unterliegen damit allzu leicht einem geschichtspolitischen Nationalismus,³ der voraussetzt, dass die Menschheit von Natur her aus Nationen besteht. Daher zeichnet er das Osmanische Reich anachronistisch als mangelhaften Nationalstaat und konstruiert die eigene Nation ähnlich einem Lebewesen, das in moderner Form zu sich selbst kommt.

In diese Erzählung fügen sich Stereotype und Selbstbilder in Abgrenzung von einem vormodernen Imperium ein; ebenso wie nationalistische, auch imperialistische oder islamistische Sichtweisen das fachwissenschaftlich überholte Topos vom Niedergang benötigen. Nicht immer ist das Geschichtsbild holzschnittartig, doch erfordert eine modernistische Erzählstruktur eine Vorstellung von linearer Zeit als stetiger Fortentwicklung eines Fortschritts, von dem es Abweichungen oder Rückschritte geben mag, aber nur eine Richtung. Diese Struktur wird insbesondere postmodernistisch in Frage gestellt und weiter gefragt, inwiefern es z. B. multiple Modernen im postosmanischen Raum gibt und wie diese in Wechselwirkung mit westlicher Moderne standen. Jedoch können Quellen aus

¹ Wichtige seitdem erschienene Monographien zum osmanischen und arabischen Bereich sind etwa Reinkowski, *Dinge*; Doganalp-Votzi/Römer, *Herrschaft*; Abu-Uksa, *Freedom*; Zemmin, *Modernity*; Wigen, *State*.

² Ayalon, *Language*; Rebhan, *Geschichte*.

³ Ähnliches ließe sich mutatis mutandis von einem geschichtspolitischen Islamismus sagen, der eine bestimmte Fassung von modernem Islam absolut setzt. Beide Sichten verbindet der epistemologische Bezug auf die westlich geprägte Moderne, und mindestens auf dieser Ebene mögen auch Gemeinsamkeiten z. B. mit manchen Formen von Postimperialismus im Westen bestehen. Einige der im folgenden ausgeführte Schwierigkeiten lassen sich daher bei ähnlichen, wenn auch nicht identischen Denkweisen wiederfinden. Zugunsten der Stringenz soll an dieser Stelle jedoch kein Dialog darüber angestrebt werden, sondern die Ausführungen konzentrieren sich auf postosmanisches Nationaldenken.

früheren, anders konstituierten Zusammenhängen nicht durch die unreflektierte Anwendung von Sichtweisen hier und heute interpretiert, sondern müssen in ihrem konkreten Kontext historisch erfasst werden. Eine zentrale Dimension der historischen Erforschung nahöstlicher Kulturen und Gesellschaften besteht daher in der Frage, wie sich die (post)osmanische Begriffsordnung auf dem Weg in eine Moderne veränderte.⁴

Übrigens betreffen die an dieser Stelle angesprochenen Probleme nicht nur Forschung in postosmanischen Ländern, sondern auch den „Westen“. Dies deutet eine weitere Brechungsebene der Interpretation an, da von westlicher Moderne geprägte Begriffe im Vordergrund stehen und in diesem Westen zwar in der Regel größere akademische Freiheit herrscht, aber auch andere Machtungleichgewichte und anders geartete Distanzen zum Untersuchungsgegenstand zu beachten sind. Im mitteleuropäischen Fall existiert außerdem eine lange Geschichte von Kontakten und Verflechtungen mit dem (post-)osmanischen Raum, und im deutschen Fall treten weitere Besonderheiten im Verhältnis zum Osmanischen Reich und seinen Nachfolgern hinzu. Solche vielfältigen Faktoren sind jedoch nicht nur Hypothesen, sondern gerade die Vielfalt von Perspektiven und Forschungen in anderen Kontexten vom Heiligen Römischen Reich bis Lateinamerika erlaubt es, neue Sichtweisen an die Begriffsgeschichte heranzutragen.⁵

Eine nationalistische Erzählung vertritt natürlich nicht jeder,⁶ doch über politische und erzieherische Absichten hinaus ist es nicht leicht, methodischem Nationalismus zu entkommen. Dieser besteht darin, dass osmanische Geschichte – noch nicht einmal unbedingt politisch absichtsvoll – von der Position eines heutigen Nationalstaates aus gesehen wird: Ihr Studium erfolgt im Rahmen der vorhandenen Bildungsinstitutionen und hat einen Standort in gegebenen Diskussionszusammenhängen, die beide nationalstaatlich bestimmt sind; ebenso hat der Erwerb von Vorwissen und Kenntnissen wie Quellensprachen einen Standort. Auch bei kritischer Haltung gegenüber Nationalgeschichte muss der unweigerlich vorhandene eigene Standort daher historisiert und eine Quelle in ihrem jeweils eigenen Kontext ernst genommen werden, denn statt die eigene Position für die einzig wahre zu halten, ist die Deutung nur durch Verschmelzung beider Horizonte möglich. Die Untersuchung kann von bereits erarbeiteten oder vermuteten Begriffen und Wörtern ausgehen, aber die in diesem Band enthaltenen Beiträge gehen umgekehrt von den jeweiligen Texten und Kontexten aus, welche ihnen Sinn gaben.

⁴ Diese Veränderung muss keineswegs als Bruch geschehen, sondern historische Semantik zeigt Übergänge in einander überlagernden Zeitschichten an (dazu u. a. Jordheim, „Periodization“).

⁵ Vgl. Pernau, *Bürger* und „Provincializing“.

⁶ Dies betrifft selbstverständlich Forschende unabhängig von ihrer sexuellen oder anderweitigen Zuordnung. Die Geschlechtszuordnung vorkommender Personen soll jedoch an dieser Stelle nicht thematisiert und in dieser Hinsicht auch keine Selbstpositionierung vorgenommen werden. Stattdessen verzichten die folgenden Texte auf besondere Kennzeichnungen der Genera.

Die alten Literatur-, Liturgie- und Umgangssprachen des Osmanischen Reiches wurden im 19.-20. Jahrhundert zu Nationalsprachen. An dieser Stelle beginnen wir sie heute zu erlernen, um uns gewissermaßen rückwärts den älteren Formen anzunähern. Im Falle des zumindest seit Gründung der Republik Türkei so bezeichneten Osmanischen ist der Unterschied infolge der massiven Umbrüche zum Türkei-türkischen besonders deutlich, doch auch das auf andere Weise sprachideologisch geprägte Arabische hat sich gegenüber der Vormoderne stark verändert. Viele weitere Sprachen wandelten sich indes von ganz unterschiedlichen mündlichen und schriftlichen Verwendungsweisen ausgehend zu fest bestimmten Nationalsprachen von paralleler Einzigkeit. Gegenüber dieser scheinbar eindeutigen und klar abgegrenzten Situation wirkt die unübersichtlich verflochtene, unregulierte und vieldeutige Lage im Osmanischen Reich mit seinen anders gearteten Hierarchien undurchschaubar und rückständig. Die Nationalisierung von Sprache und Kommunikation in Abgrenzung von der osmanischen Herrschaftsordnung beeinträchtigt bereits auf den ersten Blick die Untersuchung schriftlicher Quellen⁷ und darin repräsentierter Begriffe.

Andere Weltgegenden kennen selbstverständlich ähnliche Probleme wie die postosmanischen Staaten. Zuweilen kommt die begriffsgeschichtliche Forschung besser voran, wenn die Quellenerschließung und die Zugänglichkeit von Material weniger ungleichmäßig sind, was dort militärischen oder politischen Belastungen geschuldet sein mag. In philologischer Hinsicht bestehen die größten Schwierigkeiten darin, dass zum einen eine große Anzahl von Schriftstücken auf Osmanisch-türkisch und Arabisch bis ins 20. Jahrhundert hinein handschriftlich vorliegt und/oder unzureichend erschlossen ist; zum anderen stand der osmanische Begriffskosmos über viele Generationen in Kontakt mit dem weiteren Literatursprachen von Griechisch bis Armenisch und über die Reichsgrenzen hinaus, was fachliche Kooperation verlangt.

In der praktischen Arbeit läuft die osmanische bzw. arabische und türkische Begriffsgeschichte ähnlich wie anderswo in methodischer Hinsicht Gefahr, stärker zur Geistesgeschichte als zur historischen Semantik zu neigen, obgleich schon Koselleck sie als Brücke zur Sozialgeschichte konzipiert hatte.⁸ Diese Neigung kann sich darin zeigen, dass lediglich nachgezeichnet wird, wie Begrifflichkeiten sich in Lexika und in Schriften der Intellektuellensphäre wandelten.⁹ Der einen Versuchung entkommt die Geschichte des Nahen Ostens bis Ende des 19. Jahrhunderts weitgehend, da keine dafür geeignete Lexikographie vor-

⁷ Begriffsgeschichtlich sind primär Schriftquellen relevant, was nichtschriftliche nicht ausschließt. Vgl. zu bau- und siedlungsgeschichtlichen Quellen beispielsweise die Aufsatzsammlung von Kiel, *Bälgarija*.

⁸ Koselleck, *Vergangene Zukunft*, 107-129. Neben dieser Zwischenposition ist die Abgrenzung der Begriffe von Wörtern und Ideen relevant.

⁹ Dies wurde dem Handbuch *Geschichtliche Grundbegriffe* alsbald vorgeworfen (Brunner/Conze/Koselleck (Hgg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*). Das treffende Wort von der Höhenkammliteratur prägte offenbar Rolf Reichardt in seiner Einleitung zum ersten Band von Reichardt/Schmitt (Hgg.), *Handbuch*.

liegt. Dagegen ist der anderen Versuchung schwerer zu entrinnen, weil es nicht an gelehrtem Schrifttum mangelt, das in unterschiedlichen Sprachen verfasst wurde, sondern auf Arabisch und Osmanisch-Türkisch sowohl handschriftlich als auch gedruckt in sehr großem Umfang vorliegt. Selbstverständlich ist dieses Material hochrelevant, jedoch kann eine begriffsgeschichtliche Untersuchung sich nicht auf die Diskussion zwischen gleich Gelehrsamem beschränken, sondern muss ebenso die Verwendung jenseits intellektuellen Schrifttums untersuchen, um die Semantik in ihrer soziokulturellen Position und historischen Veränderung zu erfassen.¹⁰

Angesichts großer Mengen schwach untersuchten Quellenmaterials, geringer personeller und finanzieller Möglichkeiten sowie erheblicher philologischer Herausforderungen und der erwähnten Perspektivierungen hält sich – gemessen am Materialumfang – die Zahl begriffsgeschichtlicher Untersuchungen zu arabischem und osmanisch-türkischem Material in Grenzen. Dank neuer methodischer und technischer Horizonte sowie einer fachlichen Offenheit von begriffsgeschichtlicher wie auch von islamwissenschaftlicher und osmanistischer Seite ergeben sich jedoch neue Chancen.¹¹ Zwei Aufsätze in der begriffsgeschichtlichen Zeitschrift *Contributions to the History of Concepts* fassen die Möglichkeiten zusammen und stellen einander ergänzende Forschungsansätze dar – nämlich einen archäologischen, der möglicherweise verlorene vergangene Begriffe erschließt, und einen genealogischen, der die Entstehung der gegebenen Begriffe ermittelt.¹²

Jenseits von theoretischen Überlegungen arbeiten die Beiträge zu diesem Band auf unterschiedliche Weise die konkrete Verwendung von Schlüsselbegriffen in zentralen Bereichen wie Zeit und Fortschritt oder Staat und Politik heraus, wie sie für das 19.-20. Jahrhundert in den untersuchten Quellentexten vorkommen. Womöglich standen diese Begriffsverwendungen an Wendepunkten oder Wegmarken, gewiss aber in historischen Kontexten. Begriffe mögen sich in bestimmten Wörtern, Formen oder Funktionen von Text äußern, doch gehört dazu ebenso der Kontext – von Ziel und Verwendung über materielle Rahmenbedingungen bis zur Lebensweise der Beteiligten. Da eine davon absehende, reine Ideen verfolgende Geistesgeschichte nicht hinreicht, richtet sich an die meist textförmigen Quellen die Frage, wie darin vorkommende Begriffe beispielsweise ökonomisch oder politisch einzubetten sind.¹³

¹⁰ Ein paradigmatisches, jedoch nicht ohne weiteres übertragbares Beispiel dafür bietet Steinmetz, *Das Sagbare*.

¹¹ Eine Zusammenstellung digitaler Projekte des osmanistischen Bereiches findet sich in www.digitalottomanistudies.com (Zugr. 7. 5. 2023).

¹² Topal/Wigen, "Ottoman Conceptual History" sowie Zemmin/Sievert, "Conceptual History of the Near East". Dabei sind zudem fortwirkende koloniale Machtverhältnisse zu bedenken; vgl. zur Historisierung moderner Begriffe anstelle ihres Einsatzes als analytische Cooper, *Colonialism*, 113-149.

¹³ Vgl. zur sog. Cambridge School: Skinner, *Visions*.

Um die Einbindung in konkrete Texte und Kontexte darzustellen, geht die Zusammenstellung also nicht von einzelnen Begriffsfeldern aus, sondern von den behandelten Quellentexten, die in einer edierten oder faksimilierten Form und zum Teil mit einer Interpretation als Übersetzung vorgelegt werden. Ebenso wie diese dient der stets beigefügte Kommentar der begriffsgeschichtlichen Deutung und fordert die Leserin und den Leser dazu auf, den jeweiligen Text selbst breiter zu kontextualisieren.

Die Beiträge sind grob chronologisch geordnet und bieten jeweils nach den Maßgaben der Autorin und der Autoren den arabischen oder osmanisch-türkischen Text als Abbildung und Transkript sowie einen ausführlichen Kommentar. Statt oft anderenorts zugängliche „typische“ oder rückblickend als „einflussreich“ klassifizierte Texte darzubieten, stellen sie bislang kaum beachtete Materialien vor, welche nichtsdestotrotz für die osmanische und arabische Begriffsgeschichte bedeutsam sind.

Im Mittelpunkt stehen also die Quellentexte selbst. Dies erlaubt innerhalb der epistemologischen Grenzen eine engere Bindung an historische Wirklichkeiten, als dies der Fall wäre, wenn man direkt von heutiger Erwartung ausginge. Sofern er reflektiert erfolgt, hat auch dieser Ansatz seine Meriten, da unser eigener historischer Standort nicht ignoriert werden kann und unsere Fragestellungen prägt. Umgekehrt kann es die Spiegelung in früherer Verwendung ermöglichen, heute vermeintlich Unverrückbares und Natürliches in Frage zu stellen.

Jedoch ist das „Vetorecht der Quellen“¹⁴ nicht hintergebar, und da die zugänglichen Quellentexte unweigerlich die Reichweite der Erkenntnismöglichkeiten vorgeben, steht die Untersuchung von Text und Kontext der Begriffe im Vordergrund. Immerhin ist es auch in diesem Buch möglich, manche Einzelwörter etwa durch das gemeinsame Register oder Literaturverzeichnis zu verfolgen. In der jeweiligen Herangehensweise zeigen sich dabei die Unterschiedlichkeit der Bearbeiterin und der Bearbeiter ebenso wie die Bandbreite methodischer Möglichkeiten. Selbstverständlich behandeln sie den Themenbereich nur in gezielt gewählten Ausschnitten und sollen Anstöße dazu geben, weitere Materialien zu untersuchen.

Die ersten beiden Beiträge behandeln osmanische Vorstellungswelten des 19. Jahrhunderts jenseits bekannterer programmatischer Schriften, reformislamischer oder juristischer Texte. Der erste Beitrag untersucht, wie das *Ḥʿābnāme* (*Ḥābnāme*) des 1628 verstorbenen Dichters Veysī über die Träume Alexanders des Großen durch die Drucke des 19. Jahrhunderts rezipiert wurde. An der Fortentwicklung der eigenen, osmanischen literarischen Tradition lässt sich eine Rekonzeptionalisierung von Zeitvorstellungen ablesen. Anders als aus heutiger Sicht womöglich erwartet werden könnte, wird allerdings innerhalb eines heils-

¹⁴ Vermutlich führte Reinhart Koselleck diesen Ausdruck ein (Stefan Jordan, „Vetorecht der Quellen“, zuletzt 6.5.2023).

geschichtlichen Rahmens kein Goldenes Zeitalter postuliert, also weder schicksalhafter Niedergang noch hoffnungsfrohe Zukunftsaussichten.

Beim Memorandum von Aḥmed Rāsım Paşa, einem langjährigen Generalgouverneur von Tripolitanien am Ende des 19. Jahrhunderts, handelt es sich um einen nichtliterarischen Bericht in selbstdarstellerischer Absicht. Es nimmt an der Wechselwirkung des Fortschrittsdenkens hauptstädtischer Bürokraten mit den Möglichkeiten und Grenzen von „Provinzentwicklung“ teil und ist zugleich das Erzeugnis einer langfristigen Gegenüberstellung von fortschrittlicher Metropole und rückschrittlichem Hinterland. Damit bewegt es sich ebenso wie Rāsım im Kontaktbereich zwischen Ideal und Praxis und bildet die Verwendung und Brechung der dazwischen vermittelnden Begriffe ab.

Zwischen Ende des 19. und Mitte des 20. Jahrhunderts zeichnen sich Wandlungsprozesse sowohl im Erfahrungsraum als auch im Erwartungshorizont ab. Die Beiträge von Kolland und Köksal zeigen, wie osmanische Gebildete zu Beginn des 20. Jahrhunderts „westliche“ Begriffe (primär in französischer Form) rezipierten, und zwar nicht in einer vermeintlich richtigen oder falschen Weise, sondern häufig anders als erwartet – anders als es damals erwartet worden sein mag und anders als wir es womöglich heute erwarten würden. In jedem Fall hatten die sich darin spiegelnden Rezeptionsprozesse grundlegende Auswirkungen auf die Entwicklung der nahöstlichen Begriffswelt, denn durch die verwendeten Publikationsformen und Diskussionsmodi wirkten die Begriffe weit über das intellektuelle Milieu und den engeren Zeitpunkt hinaus.

Das futuristisch betitelte Buch des einflussreichen Autors Celāl Nūrī, das Köksal auch durch Übersetzung der kommentierten Passagen interpretiert, erschien kurz vor dem Ersten Weltkrieg. In Nūrīs Fortschrittsdenken und seinem zwispältigen Bezug zu einem idealisierten Westen kommt bei genauerer Untersuchung zum Ausdruck, dass solche Rezeption keineswegs in einer schlechten Kopie bestand, sondern unterschiedliche Denkweisen und im Wandel tradierte Vorstellungen aus osmanischen wie west- und mitteleuropäischen Kontexten auf unerwartete Weise zusammenfließen, reinterpretiert und rekombiniert wurden.

Etlche Bücher der Zeit erschienen zunächst als Serie in Zeitschriften und wurden dann als Buch gedruckt. Die Quellengattung der Periodika wurde zu Beginn des 20. Jahrhunderts stark von Intellektuellen genutzt und wirkte weit über deren Kreise hinaus bis hin zur mündlichen Komponente des Verlesens. Zugleich waren sie das wichtigste Forum des Streites um Begriffe und ihre Etablierung. In solchen Presseerzeugnissen wurde Fortschrittsdenken verhandelt, aber auch der Streit um Erlaubtheit, Art und Richtung des Fortschritts und das Verhältnis zu einer idealisierten westlichen Moderne geführt. Dies kommt prominent in dem von Kolland behandelten Aufsatz des Mediziners Ephem Necdet über sozialdarwinistische Erziehung zum Tragen. Der Artikel erschien kurz vor Nūrīs Buch in einer angesehenen osmanisch-türkischen Zeitschrift.

Die Beiträge von Sing und Moser behandeln arabischsprachiges Material der postosmanischen Zeit, das ebenfalls die Themen von Erneuerung, Religion und

Wissenschaft in den Mittelpunkt stellt. Während Sing diese Themen ebenfalls anhand eines Periodikums untersucht, nämlich einer Literaturzeitschrift Mitte des 20. Jahrhunderts, wendet sich Moser dem Artikel eines vor wenigen Jahren verstorbenen arabischen Philosophen zu, welcher eine Generation später Säkularismus und Religion vor dem Hintergrund innerarabischen Richtungsstreits behandelt. Beide beziehen sich auf postosmanische arabische Intellektuelle, deren Äußerungen unter den Bedingungen von Bildung und Kommunikation im Nationalstaat beträchtliche Wirkung entfalten.

Während die Forschung den Fokus sonst überwiegend auf die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts besonders einflussreichen Zeugnisse modern-islamischen oder islamistischen Denkens legt, handelt es sich hier allerdings um dezidiert säkularistisch gemeinte Schriften, die ebenfalls in einer Spannung zwischen „westlichem“ Denken und einer eigenständigen Entwicklung stehen. In diesem Sinne wirkt ihre Begriffsverwendung weit über Literaten und Philosophen hinaus. Mit dem Ausdruck Säkularismus beginnt bereits die Umstrittenheit der Deutung, welche an dieser Stelle nicht vorweggenommen werden soll.

Veysī Hābnāme und die Frage von Kontinuität und Vielfalt in der osmanischen Konzeptionalisierung von Zeit im 19. Jahrhundert

Christoph Herzog

Dieser Beitrag artikuliert ein Misstrauen gegenüber Konzepten von Modernität und Moderne, die zu suggerieren scheinen, die Moderne und die Vormoderne ließen sich klar unterscheiden, weil sich alles geändert habe. Es gibt sicherlich sehr verschiedene Arten dieses Zweifels;¹ er soll hier auch nicht weiter theoretisiert, sondern anhand eines Textes und einer Überlegung hinsichtlich von Zeitkonzepten ausprobiert werden. Die Beobachtung von kulturellen Zeitkonzeptionalisierungen scheint einerseits besonders geeignet, andererseits besonders problematisch zu sein. Geeignet, weil sie sich gleichzeitig in einem Grenzbereich menschlicher Wahrnehmungsfähigkeit gepaart mit hoher lebensweltlicher Signifikanz befinden; problematisch weil der historische Zugriff auf Zeitbegriffe im Rahmen einer Selbstbezüglichkeit geschieht, die Zeit in Geschichte integriert, beide in den Singular setzt und beide nicht daraus entlassen kann, ohne sich selbst im Grunde aufzuheben. Der einfachste und verbreitetste Weg, mit Selbstbezüglichkeiten umzugehen, ist, sie zu ignorieren. Das wird im Folgenden auch so gehandhabt.

Die Annahme, die getroffen wird, ist dabei weder originell noch besonders anspruchsvoll. Sie lautet einfach, dass es in einer Gruppe ebenso wie in einer Person gleichzeitig unterschiedliche Zeitkonzeptionen gibt, dass sie nicht notwendigerweise zusammenhängen, also situativ und voneinander unabhängig sein können, dass sie möglicherweise hierarchisch geordnet sind und dass sich diese Hierarchien verschieben können. Es wird nicht in Frage gestellt, dass sich im Lauf gesellschaftlichen Wandels neue Zeitkonzeptionen entwickeln können, aber neue Zeitkonzeptionen verdrängen nicht notwendigerweise alte. Zum Beispiel haben historisch arbeitende Kulturwissenschaften in aller Regel keine Beziehung zu einem Zeitbegriff der modernen Physik; diese beiden Zeitkonzeptionen existieren seit Jahrzehnten scheinbar berührungslos nebeneinander her.

Zu Autor und Text

Uveys – der Name Veysī, unter dem er bekannt wurde, ist sein *mahlās* – wurde 1561/62 im westanatolischen Alaşehir geboren. Sein Vater war Kadi. Veysī durchlief eine religiöse Ausbildung und sammelte in langen Jahren und in zahlreichen

¹ Z. B. Horkheimer/Adorno, *Dialektik*; Latour, *Wir sind*.

Provinzen und Ämtern, vor allem als Kadi, administrative Erfahrung. Er war sieben Mal Richter von Skopje (Üsküb). Dort starb er auch am 15. August 1628. Er gilt als Meister der osmanisch-türkischen Kunstprosa (*neşir*), verfasste aber auch Dichtung.² Sein bekanntestes Werk ist die als *Siyer-i Veysî* bekannte Prophetenbiographie.³ Sein *Hâbnâme* (*H'âbnâme*) wurde von ihm im Jahr 1608 verfasst und dem Sultan Ahmed I. (reg. 1603-1617) gewidmet. Es befindet sich am Kreuzungspunkt der osmanischen Traumliteratur und des Genres der Ratgeber- oder Fürstenspiegelliteratur (*naşîhatnâme*).⁴ In diesem vergleichsweise kurzen⁵ Prosawerk erzählt Veysî von einem Traum, in welchem die mythische Gestalt des Alexander den noch jungen osmanischen Sultan Ahmed I., der beklagt, er habe als osmanischer Herrscher ein schwieriges Erbe in schlechter Zeit angetreten, darüber belehrt, dass die Zeiten immer schwer waren, indem er ihm in kurzen Kapiteln beispielhaft einen Abriss der Prophetengeschichte von Adam bis Mohammed und der islamischen Geschichte bis ungefähr⁶ zum Ende des Abbasidenkalifats vorträgt.

Das *Hâbnâme* liegt in zwei vergleichenden Editionen und Übersetzungen vor, in einer russischen von 1977⁷ und einer darauf teilweise basierenden türkischen von 2011 durch Mustafa Altun.⁸ Eine Transkription nach der Druckausgabe von 1293 (Istanbul: Şeyh Yahya Efendi maṭbā'ası, 1293) wurde 1961 durch Hayriye Deryan angefertigt.⁹ In einer als Prüfungsarbeit verfassten Analyse des Textes gibt Ahmet Tunç Şen darauf aufbauend ebenfalls eine Transkription des Textes im Anhang seiner Arbeit.¹⁰

Von den bei Mustafa Altun verzeichneten insgesamt 95 bekannten erhaltenen Manuskripten stammen wenigstens vier aus dem 19. Jahrhundert (1842, 1849, 1852, 1886). Von den übrigen 16 datierten Abschriften stammen zehn aus dem 17. und sechs aus dem 18. Jahrhundert.¹¹ Außerdem wurde der Text in osmanischer Zeit fünf Mal gedruckt:¹²

² Kaya, „Veysî“.

³ Hierzu Erkan, „Dürretü't-tâc“.

⁴ Teils wird Veysî auch ein ebenfalls dem Genre der Nasihatname-Literatur angehörendes bekanntes Gedicht „Nasîhat-i Islâmbol“ zugeschrieben; vgl. etwa: Kalpaklı, „A Poet's Warning“. Bei dem Verfasser Uveysî dieses Werks handelt es sich jedoch wahrscheinlich um einen anderen osmanischen Dichter (vgl. Sariyannis, „Ottoman Critics“). Sicher ist sich diesbezüglich Tezcan, „From Veysî“.

⁵ Die bei Özege, *Eski Harfler*, Nr. 5533 verzeichneten Drucke weisen einen Seitenumfang zwischen 25 und 46 auf.

⁶ In etlichen Textversionen ist am Ende ein Kapitel enthalten, das sich mit Qäyitbây (reg. 1468-1496) befasst, dem Mamlukensultan der sog. Burğî-Dynastie. Dieses Kapitel fehlt aber in den Drucken von 1252, 1263 und 1293 (und vermutlich auch in den Drucken von 1284 und 1286) und wurde hier nicht berücksichtigt.

⁷ Salimzjanova, *Chab-Name*.

⁸ Altun, *Hâb-Nâme-i Veysî*, 7.

⁹ Deryan, „Habnâme-i Veysî“.

¹⁰ Şen, *Dream*, 131-147.

¹¹ Altun, *Hâb-Nâme*, 16-22.

¹² Vgl. Altun, *Hâb-Nâme*, 22; Babinger, *Die Geschichtsschreiber*, 153; Özege, *Eski Harfler*, Nr. 5533.

1252 (1836/37) in der Bulaq-Druckerei in Kairo.

1263 (1847) als Lithographie im Dār üṭ-ṭibāʿat ül-amīre in Istanbul.

1284 (1867/68) am Ende des Sammelwerks *Münşeʿāt-ı ʿazîziye fî âsâr-ı ʿoşmāniye* in der Vezîr Hânı maṭbāʿası in Istanbul.¹³

1286 (1869/70) zusammen mit anderen Werken von Veysî in der Vezîr Hânı maṭbāʿası in Istanbul.¹⁴

1293 (1876/77) in der Şeyh Yahyâ Efendi maṭbāʿası, Istanbul.

Veysîs *Hâbnâme* scheint sich also bis ins 19. Jahrhundert einer nicht unerheblichen Popularität erfreut zu haben. Seine Aufnahme in Sammelwerke wie (2) und (4) spricht dafür, dass es nicht zuletzt als klassischer literarischer Text geschätzt wurde.

*Der Inhalt des Hâbnâme*¹⁵

Im Traum wohnt Veysî einer großen Ratsversammlung des damals regierenden Sultans Ahmed I. auf freiem Feld bei. Der Sultan erscheint mit allen hohen Würdenträgern und der Armee. Ebenfalls zugegen sind die früheren osmanischen Sultane und herausgehoben von allen anderen Alexander, identifiziert mit der mythischen koranischen Figur des Zū l-Ḳarneyn.

Alexander und der Sultan beginnen ein Zwiegespräch, das von Veysî ehrfürchtig verfolgt wird. Alexander stellt fest, dass die Herrscher das Herz der Welt seien, komme das Herz aus dem Takt, gerate der Körper aus dem Gleichgewicht. Entsprechend sei Gerechtigkeit der Takt der Herrscher und Angemessenheit und Mitgefühl brächten die Untertanen zusammen, wohingegen Unterdrückung und Ungerechtigkeit sie verderbe und zerstreue.

Diese Worte Alexanders bringen den Sultan zum Seufzen und er erwidert, es sei ihm vollkommen bewusst, dass ein Herrscher gerecht sein müsse, aber dass er einer Welt gegenüberstehe, die von Anfang bis Ende aus den Fugen geraten und verdorben sei. Vor vierzig Jahren habe sein Großvater Murad III. zunächst Armeen gegen das Safawidenreich (*memālik-i kızılbaş*) gesandt, aber seither hätten die Kriege nie aufgehört, Ungeeignete seien im Zuge dessen in die Staatselite aufgenommen worden, es sei zur Feindschaft zwischen den Untertanen (*reʿāyā*) und der Staatselite (*asker*) gekommen und schließlich zu den Aufständen der *Celālîs*, welche das Land und die Untertanen ruiniert hätten. Wenn seine Leute ihm nicht gehorchten, wie könne er seine Untertanen beschützen. Wäre das

¹³ Vgl. Özege, *Eski Harfler*, Nr. 14830.

¹⁴ Vgl. Özege, *Eski Harfler*, Nr. 18179.

¹⁵ Grundlage dieser zusammenfassenden Paraphrase ist die Druckausgabe von 1293. Zusätzlich wurden die Transkriptionen von Şen, *Dream*, 131-147 und von Altun, *Hâb-Nâme*, 41-77 sowie seine Übersetzung (ebda., 79-105) herangezogen.

osmanische Sultanat ihm nicht zu einer Zeit, da die Welt in Trümmern (*ḥarāb*) liege, sondern in einem Zustand der Blüte und des Wohlstands (*ma'mūr ve ābādān*) anvertraut worden, hätte er seine Aufgabe gut erfüllen können. Demgegenüber antwortet Alexander, die Welt sei nicht erst gegenwärtig in Unordnung, sondern es immer schon gewesen (*zamānımız da ḥarābdır dediğimiz dünyā, ne vaqıtde ma'mūr u ābādān idi meger?*). [2-8]

Nach der Vertreibung von Adam und Eva aus dem Paradies in unterschiedliche Weltgegenden der Erde und dem dreihundertjährigen Wehklagen bis zu ihrem Zusammenfinden in der kargen Landschaft am Berg Ararat, wo sie sich niederließen und mit der Landwirtschaft begannen – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand (*ālem ma'mūr ve ābādān*)? [8-9]

Oder: Zur Zeit des Brudermordes von Kain an Abel, der folgenden Spaltung der Menschen in Gläubige und Ungläubige und des folgenden zweihundert und achtzig Jahre währenden blutigen Zwists (*fitne ve fesād*), dem hunderttausende Menschen zum Opfer fielen – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [9]

Oder: Als nach diesem unseligen Ereignis die Bäume und Felder der Erde keine Frucht mehr trugen und Adam den Tod seines Sohns Abel beklagte – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [9-10]

Oder: Als der zweite Prophet, Adams Sohn Šīt, gegen die Nachkommen von Kain kämpfte, die sich zu hunderttausenden unter dem Banner des Unglaubens gegen ihn erhoben und es ihm nach zweihundert Jahren des Blutvergießens schließlich gelang, sie mit dem Beistand von himmlischen Heerschaaren bei einem als 'Ayn al-Şams bekannten Ort zu vernichten – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [10]

Oder: Noah erduldet neunhundertfünfzig Jahre lang den Unglauben und die Schändlichkeit der Menschen und schließlich sprach er die Worte „Herr, lass von den Ungläubigen auf der Erde niemand am Leben.“¹⁶ Daraufhin schickte Gott die Sintflut und alle Lebewesen, die nicht auf Noahs Arche Schutz gefunden hatten, starben – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [10-11]

Oder: Der Prophet Hūd vom Volk der 'Ād versuchte, diese fünfzig Jahre lang zu Gott zu bekehren und von ihrem Übermut abzubringen. Aber er gewann nur zwei heimliche Anhänger, Luqmān ibn 'Ād und Muşīd ibn Sa'd. Schließlich betete er zu Gott, er möge die 'Ād heimsuchen. Gott schickte eine siebenjährige Trockenheit, die alles verdorren ließ. Die 'Ād wandten sich in ihrer Verzweiflung an das Heiligtum von Mekka, in dem damals vielerlei Götzen verehrt wurden. Gott schickte ihnen daraufhin eine schwarze Wolke. Die 'Ād tanzten vor Freude, weil sie glaubten, die Wolke bringe den erhofften Regen, aber aus der Wolke kam ein feuriger Höllenwind, der alle 'Ād bis auf Hūd und seine beiden Anhänger tötete und alle ihre Häuser und Städte vernichtete – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [11-13]

¹⁶ Koran 71:26.

Oder: Danach schickte Gott den Propheten Ṣāliḥ zum Volk der Ṭamūd. Ṣāliḥ bemühte sich zweihundert Jahre lang, sie auf den rechten Weg zu bringen. Gott bewirkte das offensichtliche Wunder, dass aus einem schwarzen Stein eine Kamelstute entsprang.¹⁷ Aber nur wenige bekehrten sich. Das Kamel, das sie zu schützen versprochen hatten, töteten sie. Da sandte Gott Gabriel, dessen feurige Flügel mit Flammen hoch wie Berge in einem Moment hunderttausend Ṭamūd verbrannten – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [13-14]

Oder: Als der Prophet Abraham noch im Schoß seiner Mutter war und der Tyrann Nimrod sich zum Herrn der Welt aufwarf, kündigte sich das Prophetentum Abrahams durch Zeichen an. Nimrod selbst begann, schreckliche Träume zu haben, und als er die Traumdeuter nach deren Sinn befragte, erhielt er die Antwort, dass von seinen nächsten Verwandten jemand geboren würde, der seinem Leben und seiner angemäßen Göttlichkeit gefährlich werden würde. Nimrod ließ daraufhin seinen leiblichen Sohn umbringen und dann alle Neugeborenen, derer er habhaft werden konnte. Nachdem er so mehr als hundertfünfzigtausend Kleinkinder hatte ermorden lassen, sandte er Bewaffnete über die ganze Welt, welche alle schwangeren Frauen töten sollten – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [14-15]

Oder: Als Abraham erwachsen war und den Versuch Nimrods, ihn mit Feuer umzubringen, mit Gottes Hilfe unbeschadet überstanden hatte, rüstete Nimrod ein gewaltiges Heer gegen ihn. Auf Befehl Gottes wurde dieses Heer von einem riesigen Schwarm Stechmücken vernichtet. Eine der Mücken griff Nimrod an, der sich in Furcht vor ihr in den Gemächern seines Palastes versteckte und die Türen verriegelte. Das nützte ihm aber nichts, denn die Mücke drang durch die Nase in seinen Kopf und tanzte vierzig Tage und Nächte lang unter seiner Schädeldedecke. Nimrod versuchte, seiner Qual dadurch zu entgehen, dass er seinen Kopf gegen die Wand schlug und beauftragte schließlich einen Diener, ihm mit einem Stein zur Linderung auf den Kopf zu schlagen. Der Diener tat es und Nimrod fuhr zur Hölle – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [15-17]

Oder: Als die Tyrannei des Pharao alle Grenzen sprengte, wurde Moses mit dem Prophetentum begnadet. Zu dieser Zeit begann der Pharao Träume zu haben, die ihn vor dem Ende seiner Herrschaft warnten. Eines Nachts träumte er von einer Begegnung mit einem jungen Mann, der ihm einen feuersprühenden Stab auf den Kopf schlug und ihn wegen seiner Undankbarkeit gegenüber Gott und wegen seines Unglaubens tadelte. Voller Entsetzen befragte er seine Ratgeber, was der Traum zu bedeuten habe, und diese sagten ihm alle, der Traum weise auf ein neugeborenes Kind hin, in dessen Hand der Untergang des Pharao und seines Volkes liege. Der Pharao geriet darauf in Sorge um sein Leben und sein Reich und ließ am ersten Tag zwölftausend schwangere Frauen und siebzigtausend Säuglinge töten und am zweiten Tag mehr als hunderttausend weitere schwangere Frauen. Danach schickte er seine Schergen in die vier Himmelsrich-

¹⁷ Vgl. Koran 7:73.

tungen, um mehr Schwangere zu töten – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [17-18]

Oder: Um gegenüber den Israeliten seine Macht zu zeigen, befahl der Pharaο, wie im Koran beschrieben,¹⁸ seinem Minister Hāmān einen gewaltigen Turm zu bauen. Mehr als fünfzigtausend Handwerker arbeiteten sieben Jahre lang Tag und Nacht, um ihn zu vollenden. Moses betete zu Gott, er möge dieses Werk verderben und Gott erhörte ihn. Er sandte Gabriel, der mit seinen gewaltigen Schwingen einen furchtbaren Sturm erweckte und den Turm zerstörte, so dass in einem Moment zwanzig mal hunderttausend Anhänger des Pharaοs dabei den Tod fanden – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [18-19]

Oder: Als die reichen und widerspenstigen unter den Israeliten sündigten und sich den Ermahnungen des Propheten Šu‘ayb¹⁹ widersetzen, ließ Gott zur Strafe den Tyrannen Nebukadnezar (*Buhtunnašr*) sie angreifen und Ströme von Blut fließen – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [19-20]

Oder: Im Tempel, der von jeher eine heilige Stätte war (*beyt-i muḳaddes ki ‘ibādetgāh-ı kadīmdir*), wurden nicht nur die unvergleichlichen Schätze von Salomon und den Königen der Israeliten aufbewahrt, auch vermögende Juden brachten ihr Geld dorthin, weil sie es da sicher glaubten. Jedoch fiel alles der Plünderung durch Nebukadnezar anheim: siebzigtausend Eselslasten von Silber, Gold und Edelsteinen. Und er tötete acht mal hunderttausend Juden – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [20]

Oder: Als die widerspenstigen Juden sich daranmachten, die Propheten Johannes (*Yaḥyā*) und Jesaiah (*Iš‘ayā*) zu töten, sandte Gott zweimal den Nebukadnezar ihr Land zu verheeren – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [20-21]

Oder: Jesus versuchte vergeblich, die ungläubigen Israeliten auf den rechten Weg zu bringen. Als sie ihn schließlich umbringen wollten, entzog ihn Gott ihrem Zugriff, indem er ihn in den Himmel erhob. Anstelle von Jesus ergriffen die Wütenden einen Ungläubigen namens Ašyū‘, der ihm im Gesicht ähnelte und brachten ihn, der verzweifelt protestierte, zum Richtplatz und kreuzigten ihn. Danach töteten sie, wen sie von seinen rechtgläubigen Anhängern fanden – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [21-22]

Oder: In der Zeit zwischen Jesus und Mohammed lagen fünfhundert Jahre der Unordnung und der Unwissenheit. In dieser Zeit trat kein von Gott beauftragter Prophet auf und es gab keinen gerechten Herrscher. So zerstörte das Kamel einer Frau namens Basūs jemandes Taubenschlag, der zum Besitz von Kulayb ibn Wā‘il gehörte. Dieser tötete das Kamel, woraufhin jemand von den Verwandten von Basūs namens Ğassās ibn Murra den Kulayb umbrachte. Dies führte zu einer Entzweiung der arabischen Stämme und zu einem vierzig Jahre

¹⁸ Koran 40:36.

¹⁹ So im Druck von 1293 (S. 19), ebenso in dem von 1263 (S. 14). In anderen Textversionen ist von Jesaiah (*Ša‘yā*) die Rede. Vgl. Altun, *Hâb-Nâme*, 55, Fn. 380.

währenden blutigen Krieg [zwischen den Banū Bakr und den Banū Tağlib] – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [22-23]

Oder: Als der Prophet Mohammed gesandt wurde, befand sich die Welt in völliger Verwirrung und tiefem Irrglauben, das heißt jeder Stamm betete irgendein Götzensymbol an, der eine Wasser, der andere Feuer, wieder andere Berge oder Steine. Bis alle diese Götzendiener auf den rechten Weg des Islams gebracht waren, vergossen die Mitstreiter des Propheten viel Feindesblut (*muhācirūnīñ ve anşārīñ dest ve tıǵları düşman kânından pençe-i mercāna döndükde*) – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [23]

Oder: Als der Prophet des Islams gestorben war und Abū Bakr das Kalifat innehatte, fielen die arabischen Stämme reihenweise vom Islam ab, töteten die Muslime und wandten sich falschen Propheten wie Musaylima al-Kaḏḏāb [ibn Ḥabīb], ‘Awad al-‘Ayn,²⁰ Ṭulayḥa al-Asadī oder der Seherin Sağā‘ zu und zogen mit Heeren von bis zu hundertfünfzigtausend Kriegeren gegen die Muslime zu Felde. Doch gelang es Abū Bakr und seinen Feldherrn wie Ḥālid ibn Walīd sie in blutigen Schlachten zu vernichten – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [23-24]

Oder: Als ‘Umar ibn al-Ḥaṭṭāb Kalif war, sandte er die siegreichen Heere des Islams nach Iran, Turan, Indien, Jemen, Ägypten und den Maghreb. Beim Morgengebet wurde er von dem Sklaven des Muğīra ibn Şu‘ba, Fīrūz, bekannt als Abū Lūlū, mit vier Dolchstichen getötet. Fīrūz verwundete auf seiner Flucht dreizehn weitere Muslime, ehe er sich selbst mit dem Dolch richtete. Als die als Şūrā bekannte Ratsversammlung lange über die Nachfolge von ‘Umar beriet und die Muslime drei Tage ohne Kalif waren – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [24-25]

Oder: Als ‘Uṭmān ibn ‘Affān Kalif war, rotteten sich wegen der Unterdrückung und Ungerechtigkeit der Banū Umayya die Schurken Ägyptens, des Hedschas und des Iraks zusammen und belagerten ‘Uṭmān vierzig Tage lang in seinem Palast und töteten schließlich den Kalifen – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [25-26]

Oder: Als ‘Alī Kalif wurde, sah er nicht einen Tag Frieden. Er kämpfte in der Kamelschlacht bei Nahrawān gegen die Charidschiten und bei Şifīn gegen Mu‘āwiya. In diesem Kampf starben allein von den Gefährten des Propheten beinahe fünfzigtausend und darüber hinaus hunderttausend weitere Muslime. In einem Schiedsspruch entzog ein Gott abgewandter Prophetengefährte dem ‘Alī die rechtmäßige Kalifatswürde und übertrug sie dem Mu‘āwiya, wie berichtet wird, mit dem Ersuchen, die Verwaltung von Ägypten übertragen zu bekommen – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [26-27]

Oder: Als Mu‘āwiya nach dem Kalifat strebte und ‘Amr ibn al-‘Āş die Statthalterschaft Ägyptens gab, eroberte dieser mit einem großen Heer Kairo. Der

²⁰ In anderen Texten: Aswad al-‘Ansī, vgl. Altun, *Hâb-Nâme*, 59, Fn 514; d. h. der unter dem Namen Aswad bekannte ‘Abhala al-‘Ansī,

bis dahin dort regierende Gouverneur Muḥammadī, ein naher Freund Abū Bakrs sowie zahlreiche Prophetengefährten und Parteigänger ‘Alīs (*ṣu’be-i ṣāh-i merdān*)²¹ wurden getötet – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [27-28]

Oder: Als Mu‘āwiyas Sohn Yazīd das Amt des Kalifen unrechterweise besetzt hielt, wurde Ḥusayn, der Sohn von Fatima und ‘Alī und der Liebling Mohammeds umgebracht. Ibn Ziyād tötete ihn und die Seinen bei Kerbela, trennte seinen Kopf vom Rumpf und führte die Frauen, Töchter und Kinder in Schmach als Gefangene nach Damaskus. Als Yazīd in einem goldenen Becken der blutige Kopf Ḥusayns gebracht wurde, jubelte Yazīd, dies sei die Rache für den Tod seiner Vorfahren in der Schlacht bei Badr und feierte ein Freudenfest – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [28-29]

Oder: Es gab außer Mu‘āwiya dreizehn umayyadische Könige (*mülük-i Ūmayye*). Diese waren mit Ausnahme von ‘Umar ibn ‘Abdal‘azīz und Mu‘āwiya ibn Yazīd ausschließlich damit beschäftigt zu sündigen, schlechte Neuerungen zu erfinden, Vorwände für das Töten von Gefährten des Propheten zu suchen, üble Nachrede gegen seine Getreuen zu führen und ihre Paläste mit Inschriften zu schmücken, die das Vermächtnis des Propheten Mohammed beleidigten – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [29-30]

Oder: Als der Sohn von Mu‘āwiya, Yazīd, das Kalifat beanspruchte und sich dagegen Widerstand in Medina erhob, schickte er eine Armee unter Muslim ibn ‘Uqba, welche die Stadt des Propheten drei Tage lang plünderte, Muslime tötete und Frauen vergewaltigte – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [30]

Oder: Der Umayyade Walīd ibn ‘Abdalmalik hörte auf einer Vergnügungsgesellschaft mit Wein und Musik den Gebetsruf und befahl der Versammlung, das rituelle Gebet zu vollziehen. Sie nahmen die rituelle Waschung mit Wein vor und er bestimmte die Sängerin zur Vorbeterin, das heißt, er übertrug das Imamamt an eine Hure, die sowohl betrunken als auch unrein war, da sie auf der Versammlung Geschlechtsverkehr gehabt hatte. Anstelle des Gebetstexts trug sie ein Spottgedicht vor. Am Ende des Gebets vollzogen sie am Mihrab erneut den Geschlechtsakt und verhöhnten unter Gelächter die Religion – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand (*dünyā ma’mūr ve ābādān*)? [30-31]

Oder: Derselbe Herrscher befragte den Koran als Buchorakel und fand die Stelle aufgeschlagen, an der es heißt: „ein widersetzlicher Gewaltherrscher scheitert“ (*wa-ḥāba kullu ḡabbārin ‘anīdin*).²² Daraufhin empörte er sich, zerriss den Koran und forderte Gott mit einem an den Koran gerichteten Gedicht heraus:

²¹ In den beiden mir zugänglichen Drucken von 1263 (dort S. 20) und 1293 (dort S. 28) ist die Lesung شعبه eindeutig; die Transkription bei Altun, *Hāb-Nāme*, 62 als *ṣī’a* und die entsprechende Übersetzung als „Schia“ kommt daher höchstens für die von ihm verwendeten anderen Textfassungen in Frage. Der gleiche Befund nochmals in Abschnitt über den Tod von Ḥusayn (1263, 21 u. 1293, 29). Die Edition von Salimzjanova, *Chab-Name*, 144, 147 lautet ebenfalls für beide Textstellen *ṣī’a*.

²² Koran 14:15.

„Ich bin dieser widersetzliche Gewaltherrscher, dem du da drohst; am Jüngsten Gericht kannst du deinem Herrn sagen, ‚Walīd hat mich zerrissen‘“. Als dieser Abtrünnige regierte – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [31]

Oder: Der schreckliche al-Ḥağğāğ war einer der Statthalter der Umayyaden. Er machte mehr als zweihunderttausend Muslime zu Märtyrern und hielt in seinen Kerkern achtundzwanzigtausend Unschuldige gefangen. Er diente den Umayyaden auch als Kommandant des Feldzugs gegen ‘Abdallāh ibn Zubayr. Er belagerte diesen in Mekka und ließ vom nahegelegenen Berg Abū Qubays die Stadt und die Kaaba mit Steinen aus Katapulten beschießen. Als die Stadt sturmreif war, wandte sich ‘Abdallāh ibn Zubayr an seine Mutter Asmā, die Tochter des Abū Bakr und fragte sie um Rat. Als sie ihm sagte, es sei besser zu sterben als sich einem Tyrannen wie al-Ḥağğāğ zu ergeben, stürzte er sich in den Kampf und erschlug hunderte der Angreifer, ehe er selbst ins Paradies einging. Als Ḥağğāğ der Rat Asmā’s an ihren Sohn zu Ohren kam, befahl er, den Leichnam Ibn Zubayrs ans Kreuz zu schlagen und dort zu belassen, bis seine Mutter darum bitte, ihn herunterzunehmen. Diese mied jedoch den Ort, wo der Leichnam ihres Sohnes war. Als sie nach zwei Jahren dort vorüberkam und immer noch ein Stück seiner Leiche am Kreuz hing, sagte sie „soll der Prediger nicht von der Kanzel steigen?“ und als dies al-Ḥağğāğ zugetragen wurde, ließ er sich erweichen und Ibn Zubayr verscharren – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [32-33]

Jedoch (*lākin*): Zur Zeit unserer gerechten osmanischen Sultane ist es so, dass nicht nur die Kaaba nicht mit Steinen beschossen wird, sondern dass selbst vor kleinen Stadtteilmoscheen, weil sie Häuser Gottes sind (*beytullāhdır deyü*), Pfeifen und Trommeln nicht erklingen dürfen.²³ [33-34]

Oder: Als das Kalifat an die Abbasiden ging, befürworteten einige Extremisten der Mu‘tazila die Auffassung, dass der Koran nicht ewig (*ḳadīm*), sondern erschaffen (*mahlūk*) sei. All diejenigen Rechtgläubigen, die dem nicht zustimmten, sahen ihr Leben bedroht. Der vortreffliche Imam Aḥmad ibn Ḥanbal wurde von al-Ma‘mūn eingekerkert, doch dieser Herrscher starb bald darauf. Sein Nachfolger al-Mu‘taṣim ließ Ibn Ḥanbal zu einer Prüfung vorladen und als dieser auf die Frage, ob der Koran erschaffen sei, antwortete, wenn das Wissen Gottes erschaffen sei, dann sei es auch der Koran, ließ er ihn heftig auspeitschen und in den Kerker werfen, wo Ibn Ḥanbal zwei Jahre und vier Monate verbrachte, derweil al-Mu‘taṣim in alle Provinzen Emissäre aussandte, um die irrije Lehre zu erzwingen – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [34-35]

Jedoch: Zur Zeit unserer osmanischen Sultane ist es gottlob so, dass nicht nur für Muslime, sondern auch für christliche oder jüdische Untertanen, deren Tötung die Scharia erfordert, dies ausschließlich in der geregelten Form geschieht, dass ein Kadi das Urteil fällt, der Kazasker das Dokument (*ḥüccet*)

²³ Das in anderen Texten hier vorhandene Wort *ṭablḥāne* wurde in der Druckausgabe von 1293 vermutlich irrtümlich weggelassen.

dem Sultan als der Scharia entsprechend unterbreitet, es in die Bücher geschrieben und das Original aufbewahrt wird. [35]

Oder: Der Abbasidenkalif Abū Ğāfar al-Dawāniqī [al-Manşūr] überwarf sich mit dem großen Imam Abū Ḥanīfa, dem er ein hohes Richteramt anbot, das dieser nicht annahm. Daraufhin ließ er Abū Ḥanīfa einkertern. Abū Ḥanīfa blieb eingekerkert, bis er ins Paradies einging – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [35-36]

Jedoch: Unsere erhabenen osmanischen Herrscher führen gottlob nicht die Ulema zum Richtplatz, welche die Rechtsschule des großen Imams Abū Ḥanīfa erhöhen, sondern diejenigen, welche sich abfällig gegen diese Ulema äußern.

Oder: Mu'ayyad ad-Dīn ibn al-'Alqamī, der letzte Wesir des letzten Abbasidenkalifen al-Musta'şim, war ein fanatischer Schiit (*rāfiẓi*), der die Herrschaft der Abbasiden nicht ertragen konnte, sich undankbar gegen seinen Wohltäter zeigte und gemeinsame Sache mit dem Feind machte. Er überredete einen Derwisch, sich das Haar abschneiden zu lassen und tätowierte auf dessen kahlraisierten Schädel eine Nachricht an Hülägü, in der er diesem vorschlug, Bagdad zu erobern und versprach, ihm dabei zu helfen. Dann sperrte er den Mann solange ein, bis seine Haartracht wieder der eines Derwischs glich und sandte ihn dann zu Hülägü. Dieser nahm den Vorschlag an und versprach, Ibn 'Alqamī auf Lebenszeit als Verwalter von Bagdad und den dazugehörigen Gebieten einzusetzen. Sogleich begann Ibn 'Alqamī, seine verräterischen Absichten in die Tat umzusetzen, indem er die Armee schwächte und den Kalifen einlullte und ihm einredete, das Gold sei in seinem Schatz besser aufgehoben als bei seinen Soldaten. Als das Heer Hülägüs die Grenze des Kalifats erreicht hatte, fing er zudem die Hilferufe der Grenzkommandanten ab und als die Truppen Hülägüs dann Bagdad einschlossen, bezichtigte Ibn 'Alqamī gegenüber dem Kalifen die Grenzkommandanten des Verrats. Während der vierzigtägigen Belagerung von Bagdad überbrachte er dem Kalifen angebliche Nachrichten von Hülägü, in denen er vorgab, Hülägü teile mit, er wolle lediglich ein Bündnis mit dem Fürsten der Gläubigen und seine eigene Tochter mit dessen Sohn Abū Bakr verheiraten. Der Kalif und die Würdenträger des Reiches gingen darauf ein, öffneten die Tore und begaben sich freiwillig in die Gewalt von Hülägü. Dieser ließ den Kalifen festsetzen, die beiden Söhne des Kalifen vor seinen Augen mit dem Schwert töten ebenso die Großen des Staats. Nach drei Tagen ließ er den Kalifen in sein Zelt bringen, setzte ihm eine Schüssel mit Goldmünzen als Mahl vor und als dieser sich darüber wunderte, verhöhnte ihn Hülägü dafür, dass er das Gold in seinem Schatz gehortet habe, statt es für seine Armee auszugeben. Anschließend ließ er ihn in einem Sack zu Tode trampeln, weil es für unangemessen erachtet wurde (*münāsib değildir deyü*), das Blut des Abbasiden zu vergießen. Danach verwüsteten die Tataren [*Tātār*] Bagdad, vergewaltigten die Frauen des Harems des Kalifen und töteten allein in der Stadt 370.000 Männer – stand damals die Welt in Blüte und Wohlstand? [36-41]