

UNIV. OF
TORONTO

*P.
Orient. Philol.
I.*

I

DER ISLAM

ZEITSCHRIFT
FÜR GESCHICHTE UND KULTUR
DES ISLAMISCHEN ORIENTS



HERAUSGEGEBEN

VON

C. H. BECKER

MIT UNTERSTÜTZUNG DER
HAMBURGISCHEN WISSEN-
SCHAFTLICHEN STIFTUNG



FÜNFTER BAND

MIT 16 ABBILDUNGEN UND 9 TAFELN

*156670
19/10/20*

STRASSBURG 1914
VERLAG VON KARL J. TRÜBNER

HAMBURG: C. BOYSEN

Inhalt des fünften Bandes.

I. Aufsätze und Berichte:

	Seite
AMEDROZ, H. F., The Tajārib al-Umam of Abu 'Ali Miskawaih	335
BECKER, C. H., Steuerpacht und Lehnswesen. Eine historische Studie über die Entstehung des islamischen Lehnswesens.....	81
GAIRDNER, W. H. T., Al-Ghazālī's Mishkāt al-Anwār and the Ghazālī-Problem ...	121
GRAEFE, E., G. JACOB, P. KAHLE und E. LITTMANN, Der Qarrād.....	93
HERZFELD, ERNST, Mitteilung über die Arbeiten der zweiten Kampagne von Samarra. Mit einer Abbildung	196
— Mashad 'Alī, ein Bau Zengi's II a. H. 589. Mit 5 Abbildungen im Text und 5 Tafeln in Lichtdruck.....	358
— HOROVITZ, JOSEF, Zur Muhammadlegende	41
JACOB, G. s. GRAEFE.	
JUYNBOLL, TH. W., Die »Sarekat Islam«-Bewegung auf Java.....	154
KAHLE, P. s. GRAEFE.	
LEHMANN, EDV. und JOHS. PEDERSEN, Der Beweis für die Auferstehung im Koran. .	54
LITTMANN, E. s. GRAEFE.	
MENZEL, THEODOR, Das höchste Gericht. Zwei jungtürkische Traumgesichte.....	1
— NÖLDEKE, TH., Die Tradition über das Leben Muhammeds.....	160
PEDERSEN, JOHS. s. LEHMANN.	
RUSKA, JULIUS, Cassianus Bassus Scholasticus und die arabischen Versionen der griechischen Landwirtschaft	174
SARRE, FRIEDRICH, Die Kleinfunde von Samarra und ihre Ergebnisse für das islamische Kunstgewerbe des 9. Jahrhunderts. Mit 3 Abbildungen im Text und 4 Tafeln	180
SELIGMANN, S., Das Siebenschläfer-Amulett, (Mit einem Beitrage von Erich Graefe.) Mit 7 Abbildungen	370
WENSINCK, A. J., Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung.....	62
WIET, G., Une inscription d'un vizir des Ikhšāditēs	171

II. Kleine Mitteilungen und Anzeigen:

BARTHOLD, W., Publikationen der Landschaften (Zemstvo) von Ufa.....	239
BECKER, C. H., Karstedt's islampolitische Aufsätze	244
— Mitteilung der Redaktion	393

	Seite
BERGSTRÄSSER, G., Abu'l-Barakāt Ibn al-Anbāri, Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer	237
DE BOER, T. J., Max Horten: Die Methaphysik des Averroes (1198), nach dem Arabischen übersetzt und erläutert.....	240
CHRISTENSEN, ARTHUR, Dr. Hermann Roemer: Die Bābi-Behā'i. Die jüngste muhammedanische Sekte	389
— Hippolyte Dreyfus: L'Épître au Fils du Loup par Behāou'llāh	390
GOLDZIEHER, I., Victor Chauvin	108
GRAEFE, E., H. Grothe's »Vorderasien-Expedition 1906 und 1907«. Bd. II.....	232
— Einiges über das Ḥašīš-Rauchen	234
— Schēch 'Alī Yūsuf und die Anfänge des »Mu'aiyad«.....	235
HESS, J. J., Weitere Bemerkungen zu Eutings Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien.	116
HOROVITZ, J., Zwischen Himmel und Erde	247
HORTEN, M., Bemerkungen zu Islam III 404—409	226
JACOB, G., Bemerkungen zu Schanfarā's Lāmījat al-'Arab	118
— Ḥamām	247
MENZEL, THEODOR, Albert Wesselski: Der Hodscha Nasreddin	212
— Kerimée Hanoum (Frau Maria von Hobe): Macboulé, die Erzählerin	220
— Doris Reeck: Im Reiche des Islam	223
MIELCK, R., Eine Sammlung arabischer Zeitungen und Zeitschriften.....	119
— NÖLDEKE, TH., Henri Lammens: Le Berceau de l'Islam	205
PEDERSEN, JOHS., Eduard Meyer: Ursprung und Geschichte der Mormonen.....	110
RUSKA, JULIUS, Bemerkungen zu Islam IV, S. 334	120
— »Arabic and Chinese Trade in Walrus and Narwhal Ivory«	239
TAESCHNER, F., Karl Wulzinger: Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens.....	231
TSCHUDI, R., Hermann Vambéry.....	107
— Die Fetwa's des Schejch-ül-Islām über die Erklärung des heiligen Krieges, nach dem Tanīn, Nummer 2119 vom 15. November 1914.....	391

III. Kritische Bibliographie:

249, 394

IV. Autorenverzeichnis:

424

Das höchste Gericht.

Zwei jungtürkische Traumgesichte.

Von

Theodor Menzel.

Die jungtürkische Bewegung führte nach langen hartnäckigen Kämpfen ihrer zumeist in der Verbannung lebenden und wirkenden Vertreter endlich zur Wiederherstellung der Konstitution in der Türkei und erwies sich in der Folge trotz mancher Anzeichen der Unreife und der Schwäche der politischen Partei und des Mangels an starken, führenden Persönlichkeiten in ihr doch so lebenskräftig, daß sie ungeachtet aller Anfeindungen und mancher Rückschläge 'Abd-ül-Ḥamîd zu stürzen und mitten im Kampfgetümmel des letzten Balkankrieges das mittlerweile zur Herrschaft gelangte liberale Ministerium zugunsten ihrer Anhänger wieder zu beseitigen vermochte. Und bis heute sitzt die jungtürkische Regierung fest im Sattel und hat allen Anschlägen standgehalten.

Zur Zeit der 'Abd-ül-Ḥamîdischen Despotie propagandierte die Partei ihre Ideen noch theoretisch durch eine nicht unbedeutende Anzahl von rein politischen Zeitungen im Auslande, als deren bedeutendste das führende jungtürkische Organ in Paris: die von *Aḥmed Rizâ* geleitete Zeitung *Meşveret* und in Kairo der von *Mehmed Murâd Bej* redigierte *Mizân* zu nennen sind, während die meisten anderen mehr ephemerer Natur waren. Großen Einflusses erfreute sich die 1903 in Genf gegründete Zeitschrift *Iğtihâd* (»Freie Forschung«), die noch heute von ihrem Begründer, dem Augenarzt Dr. 'Abdullah Ğevdet vortrefflich redigiert wird. Sie verfolgte neben den politischen Aufgaben hauptsächlich literarische und soziale Tendenzen. Neben dem türkischen brachte sie anfänglich auch einen französischen Teil, bis Nr. 3 des zweiten Jahrganges (März 1907) mit dem Titel: *Idjtihad, Libre Examen, Revue sociale et littéraire de l'Orient et de l'Occident*. Unmittelbar nach der Wiederherstellung der Verfassung siedelte sie nach Konstantinopel über und erscheint nunmehr dort weiter. Für

uns ist unter anderem besonders der Versuch des Herausgebers interessant, die türkische Leserwelt mit Shakespeare, Schiller und Goethe bekannt zu machen und ihr neben eigenen Übersetzungen auch Stücke der Faust-Übersetzung 'Ali Hüseyin-zâde's, die zum Teil schon vorher in Baku veröffentlicht worden waren, zu bieten. Neben der Zeitschrift gab 'Abd-ullah Ğevdet im Verlag der Zeitschrift eine Sammlung von Schriften heraus, die »İğtihâd-Bibliothek« (»Kütüb-ıhâne -i- İğtihâd), die in bunter Reihe alles mögliche bringt und deren Titel ich hier kurz wiedergebe:

LORD BYRON: The prisoner of Chillon (*Şiljon mahbûsi*); ALFIERI: Del Principe e delle Lettere (*Hükümdâr ve edebijât*) und Della Tirannide (*Istibdâd*), beide von 'Abdullah Ğevdet übersetzt; Geheime Seufzer (*Gizli fyyanlar*); Zwei Hoffnungen (*İki emel*); Wissenschaften und Philosophie (*Fünûn u felsefe*); Briefe aus Mesopotamien (*El-Ğezire mektûblary*); Şejh Mohammed Ğûri: Das Erwachen des Islam ('*Iqâz-i-müslim*) aus dem Arabischen übersetzt durch 'Abdullah Ğevdet; Wacht auf! Wacht auf! (*Ujanyñyz ujanyñyz*); Die erhabenen *Fetvâ's* (*Fetâvâ-i-şerîfe*); Anfeuernde Lieder (*Qahrijât*), Gedichtsammlung 'Abdullah Ğevdet Bej's; R. DOZY: Geschichte des Islamismus (*Het Islamisme: Târîx-i-islâmijet*); GUSTAVE LEBON: Der Geist der Völker (*Rûh-el-aqvâm*); SHAKESPEARE: Hamlet; Macbeth; Julius Caesar; Schiller; Wilhelm Tell (Übersetzungen von 'Abdullah Ğevdet); Traumgesicht und Brief aus Famagusta (*Rûja ve Mavusa mektûbi*); Verkündigung des Bekannten (*Ma'lûmu 'ilâm*); Musik und Therapie (*musyky ve tedâvi*); Eine Predigt (*Bir xutbe*); Das englische Volk (*İngliz qavmy* in 3 Bänden); Psychologie (*Fenn-i-rûh*) illustriert; Erhaltung der Gesundheit des Gehirns (*Hyfz-i-syhhat-i-dymây*) illustriert; Die größte Gefahr (*Tehlikeniñ büiüji*); Warum und wie entstand die Revolution? (*Inqilâb niçin ve nasyl oldu*).

Als das 17. Heft der Sammlung erschien die kleine Schrift *Mahekeme-i-kubrâ*: das höchste Gericht, ohne Angabe eines Autors. Der Verfasser, der es aus leicht begreiflichen Gründen vorzog, anonym zu bleiben, war nach Ahmed Hikmet's Angabe nach seiner eigenen Behauptung *Muhjî-ed-Din Bej*, der jetzige Mütessarrif von Pera.

Es ist ein wenig umfangreiches politisches Pamphlet, das bei seinem Erscheinen mit Gier von allen jungtürkisch Angehauchten — und wer war es eigentlich nicht? — verschlungen wurde, und dessen Philippika und kühne Sprache gegen 'Abd-ül-Hamîd und seine Kreaturen um so mehr Beifall fand, je ohnmächtiger man sich damals fühlte.

Ein Exemplar der in Kairo gedruckten Ausgabe von 1908, das

auf dem Umschlag bereits als zweite Auflage bezeichnet ist, brachte mir während meines damaligen Aufenthaltes in Konstantinopel ein bekannter Türke, der über den Inhalt in Begeisterung geriet. Ich übersetzte die Broschüre, vergaß aber in der Folge ganz darauf. Später erwarb ich noch eine andere Ausgabe der Schrift, der ganzen Ausstattung und Typenart nach ein Konstantinopler Nachdruck, trotzdem sie ebenfalls Kairo als Druckort angibt und in der Seitenbrechung, wenn auch nicht in der Paginierung, bis auf einige wenige unwesentliche Änderungen und Korrekturen völlig mit ihrem Vorbild übereinstimmt. Versehentlich ist z. B. auch die Nummernzahl des Bändchens mit 18 angegeben. Die Abweichungen habe ich sämtlich in den Anmerkungen notiert.

Die Hochflut der türkischen literarischen Erzeugnisse der Umsturzjahre hat literarisch gewiß nur wenig bleibenden Wert. Doch schließt das ihre Wichtigkeit für die Kenntnis der Zeitgeschichte und ihrer Strömungen nicht aus. Als Zeitdokument scheint mir das Schriftchen auch heute noch eines gewissen Interesses nicht zu entbehren. Den Einwurf, daß man solche Dinge stets »auf frischer Fährte« bringen müsse, halte ich nicht für berechtigt, da die Ziele des Büchleins andere sind als journalistische.

In diesem Sinne halte ich auch das Traumgesicht der Gerichtssitzung über *‘Abd-ül-Hamîd*, in dem all der Haß und die Verachtung, deren sich der Sultan in weiten Kreisen seines Volkes zu erfreuen hatte, in naivster Weise seinen erlauchten Ahnen in den Mund gelegt wird, einer wörtlichen Wiedergabe nicht für unwert.

Im Anschluß daran gebe ich noch ein zweites Schriftchen, das unter dem gleichen Titel: *Maḥkeme-i-kubrâ* (das höchste Gericht) ebenfalls anonym erschien, als zweites Bändchen einer Sammlung: »Bücher des 11. Juli 1324«. Der Herausgeber war *Qâsim-zâde Nâḡi*, der Besitzer der Buchhandlung *Şarq*. Das Büchlein ist offenbar mit unter dem Einfluß des buchhändlerischen Erfolges der ersteren Schrift erschienen, der es unbedenklich den Titel entlehnte.

Während bei der *Iḡtihâd*-Schrift nur der Groll gegen *‘Abd-ül-Hamîd* in einer mitunter recht drolligen oder grotesken Weise sich Luft machte, um mit dem Anheimstellen der Rache an die Großmut des Volkes mit theatralischem Pathos zu enden, verfolgte das zweite Schriftchen eine für seine Zeit hochaktuelle politische Aufgabe: Es hatte den Zweck, die hochgehenden Wogen der nationalen Erregung über Österreichs Vorgehen zu beruhigen, das Bosnien und die Herzegowina, die doch tatsächlich längst von der Türkei losgelöst und der Donaumonarchie einverleibt waren, nun formell und endgültig seinen Ländern

angliederte. Die Frage war eine harte Belastungsprobe für die neu-konstituierte jungtürkische Regierung, da der damals ins Unendliche gesteigerte Nationalstolz, der von einer aufsteigenden Entwicklung der Türkei träumte und von Rückgewinnung des Verlorenen, sich nur schwer an den Gedanken einer neuerlichen Landeinbuße gewöhnen wollte und selbst vor einem Krieg nicht zurückschreckte. In reaktionären Kreisen suchte man anscheinend das kriegerische Feuer sehr gern zu schüren — wenigstens war das die jungtürkische Anschauung —, um dann bei dem unausbleiblichen Rückschlag wieder die absolute Macht in die Hände zu bekommen. Die Jungtürken waren über die Schwäche des Staates wohl informiert, zudem kannten sie den internationalen Gewohnheitssatz nur zu gut, den der siegreiche griechische Feldzug neuerdings in Kraft gezeigt hatte, daß nämlich die Türkei auch durch den glücklichsten Krieg kein christliches Land mehr zurückgewinnen könne, das sie einmal verloren hat. Mit der dem ganzen damaligen jungtürkischen Vorgehen eigenen Mäßigung und Selbstbeherrschung winkte man daher ruhig und besonnen ab. Dies gelang auch. Die öffentliche Meinung begnügte sich mit dem Boykott österreichischer Waren, bis wichtigere Sorgen auch ihn in Vergessenheit brachten.

Die Einkleidung in Traumform spielt bei derartigen politischen Schriften eine gewisse Rolle. So schrieb schon *Nâmyq Kemâl* ein »Traumgesicht«: »*Merhûm Nâmyq Kemâl Bejiñ rûjâsy*«, das im zweiten Jahrgang des *Iğtihâd* 1907, Heft 6 und 7, und selbständig in Konstantinopel 1326 bei *Artin Asadorian* als kleine Broschüre erschien. Im gleichen Jahre kam auch das »Traumgesicht« *Ajet-ullah Efendi's* oder die Verurteilung des Großvezir's 'Alî Paşa heraus: »*Merhûm Ajet-ullah Efendiniñ rûjâsy jaçod sadra'zam 'Alî Paşanyñ muhâkemesi*«. Zur gleichen Zeit, doch ohne Jahresangabe, erschien das »Traumgesicht« *Zijâ Paşa's*: »*Merhûm Zijâ Paşanyñ rûjâsy*«. Eine gewisse Ähnlichkeit weist auch in manchen Punkten das im Donau-Vilâjet 1285 h. (1868 D.) gedruckte Büchlein *Emin Hilmî's: Mahkeme-i-jees u emel* (Prozeß zwischen der Hoffnung und der Verzweiflung) auf. Ich werde gelegentlich auf diese Broschüren zurückkommen.

Bei der Übersetzung des zweiten Schriftchens fand ich es für überflüssig, alle die zahlreichen Druckfehler und Versehen, die gerade dieser Druck bietet, eigens anzumerken, da die richtige Lesung sich fast überall unschwer von selbst ergibt.

Das höchste Gericht.

(Maḥkeme-i-kubra.)

(S. 3.) An einem Freitage des Monats *Reğeb* ¹⁾ im *Hiğra*-Jahre 1313 (18. Dezember 1895 — 16. Januar 1896) hielt innerhalb und außerhalb des gewaltigen Tempels der Aja Sofija eine ungewöhnlich zahlreiche Menschenmenge, eine lärmende Aufregung, ein außerordentlicher Vorgang die Passanten von ihrem Wege zurück und zwang sie, die an den Toren des gesegneten Versammlungsortes in würdevollster Haltung stehenden Muhammedaner um Aufklärung des Sachverhaltes zu ersuchen. Auf die von allen Seiten erfolgenden Fragen hin, verkündeten die öffentlichen Ausrufer mit lauter Stimme voll frommer Inbrunst folgende Antwort: »Heute findet das Höchste Gericht statt! Der Freund Gottes, der Stolz der Schöpfung, unser Herr (d. i. *Mohammed*) wird in eigener Person über seinen unwürdigen Nachfolger zu Gericht sitzen!« Mit diesem Ruf versetzten sie die Luft in aufregende Schwingungen. Die Sonne tauchte alles mit einem die Augen blendenden Glanze in Gold, wie wenn sie (S. 4) an diesem geheiligten Tage, der einen hervorragenden Platz in der Reihe der heiligen Feste des Muhammedanismus einzunehmen bestimmt war, die Lichter der Freude in den Herzen der Bekenner des einen Gottes auch auf ihren Wangen malen und widerspiegeln wollte.

In dieser erhabenen Moschee, der man durch die Eroberung und Umänderung die erste Stelle unter den gewaltigen islamischen Tempeln eingeräumt hat, gab es an diesem Tage einen ganz besonderen Glanz, eine ganz besondere Zier. Der Anblick des Inneren bot eine Erhabenheit und eine Majestät dar, zu deren Beschreibung eine irdische Feder unvermögend sein würde.

Zu beiden Seiten des *Mihráb* mit je zwanzig Schritt Abstand hatten die gewaltigen osmanischen Sultane Aufstellung genommen. Der Ausdruck der größten Kümmeris auf ihrer aller Antlitz mußte dem Blicke des Beobachters auffallen.

Auf den anderen Seiten der erhabenen Moschee befanden sich, wie man sehen konnte, die größten Osmanen, die seinerzeit für die Ausbreitung des Islam und des Osmanentums, für seine Größe, seinen Ruhm und seine Ehre, die Aufrechterhaltung seiner Würde und seiner Integrität mit Wort und Tat die größten Mühen aufgewendet hatten: *Čandarly* (*Čendereli*) *Kara Xalíl* ²⁾, *Kjöse Miğál*, *Akğe Koğa*, *Hâği*

¹⁾ Der siebente Monat des muhammedanischen Jahres, an dessen 12. Tage immer der Aufbruch der Pilgerkarawane nach Mekka stattfindet.

²⁾ *Xajr-ed-Dîn Paša*, gewöhnlich *Čendereli Kara Xalíl* genannt, aus der von *Šejx Edebâli* abstammenden Familie der *Čendereli*, die neben den *Evrenos* und den *Timurtaş*

Il Beg(i) ¹⁾, *Evrenos Oranos Bej* ²⁾, *Karağa Bej*, *Maḥmūd Paša* ³⁾, *Sinân Paša* ⁴⁾, *Zembilli 'Alî Efendi* ⁵⁾, *Sokolly Mehmed Paša* ⁶⁾, *Özdemir-zâde 'Osmân Paša* ⁷⁾, *Ferhâd Paša* ⁸⁾, *Xoğa Sa'd-ud-Din Efendi* ⁹⁾,

die mächtigste Familie des jungen osmanischen Staates bildete, der geistlichen Laufbahn entstammend, seit 1360 als *Qâdi* von Brussa, der Residenzstadt, der oberste Richter des Reiches, dann Heeresrichter, seit 1368 Großvezir, bis zu seinem Tode 1386. Er ist der dritte Großvezir der Türkei überhaupt und der erste nicht aus Sultansgeblüte stammende. In seiner Familie blieb das Großvezirat noch in drei Generationen erblich. Vgl. *'Osmân-zâde Tâib Ahmed: Hadîqat-ül-vüzerâ* S. 6—9.

1) Alles wackere Genossen und Kämpen der ersten Sultane. *Köse Miḫâl* (der dünnbärtige M.) oder *Miḫâl-i-Fâzi*, von Geburt Grieche, schloß mit *'Osmân* als dessen Gefangener die innigste Freundschaft, bekehrte sich zum Islam und bildete eine der festesten Stützen des sich konsolidierenden Staatswesens. Er wie seine Nachkommen spielen als kühne Reiterführer in der Geschichte eine bedeutende Rolle. An seine Nachkommen, die *Miḫâl hafidleri*: *Aḥmed* und *Mohammed* erinnern schöne Bauinschriften in dem *Bektaşî-Kloster Sejjid-i-Fâzi* vom Jahre 917 h = 1511 D, wo beide neben dem Heiligen *Sejjid Baḫfâl-i-Fâzi* bestattet sind. Ein anderer vertrauter Genosse *'Osmân's* war *Akçe Koğa. Hâği Ilbegi*, dem tapferen Waffengenossen und *Emîr Orğan's* und *Murâd's* I. gebührt hervorragendes Verdienst an der endgültigen Festsetzung der Osmanen in Europa an der Propontis. Er eroberte Dimotika und nahm bedeutenden Anteil an der Eroberung der neuen Residenzstadt Adrianopel und an der Philippopels. 1663 vernichtete er durch kühnen nächtlichen Überfall das Heer der Ungarn, Serben und Bosnier an der Maritza, die auf Betreiben des Papstes Urban V. einen Kreuzzug gegen die Türken unternommen hatten.

2) *Fâzi-el-hâğğ Evrenos Bej*, griechischer Renegat, der unter vier Sultanen diente und sich um die Ausbreitung der osmanischen Herrschaft in Mazedonien und Griechenland hoch verdient machte. Heute noch sollen Nachkommen von ihm in Saloniki seine frommen Stiftungen verwalten.

3) Beide unter Sultan *Mehmed* II. *Karağa Bej* tat sich bei der Eroberung Konstantinopels hervor. *Maḥmūd Paša*, serbischer Herkunft, Eroberer Serbiens und Bosniens, ist der erste wirklich große, weitblickende Mann auf dem Posten des Großvezirats gewesen, das er zweimal bekleidete. Vgl. *Aḥmed: Hadîqat* S. 9—11.

4) Der Albanese *Sinân Paša* war fünfmal unter *Murâd* III. und *Mehmed* III. Großvezir. Vgl. *Aḥmed* a. a. O. S. 35—37.

5) *Zembilli 'Alâ-ed-Dîn 'Alî Ğemâlî* bedeutender Rechtsgelehrter und Theologe, der 26 Jahre lang unter *Bâjezîd* II., *Selîm* I. und *Sülejmân* I. das Amt des *Şejḫ-ül-islâm* bekleidete. Den Beinamen *Zembilli* (der mit dem Korb) erhielt er wegen des vor seinem Fenster hängenden Korbes zur Aufnahme von *Fetvâ*-Gesuchen, die er sofort verbeschied.

6) *Tavîl Mehmed Paša Sokolly*, Bosnier, neben *Aḥmed Kjöprülü*, mit dem er auch an Länge der Amtsdauer wetteifert, der größte osmanische Großvezir überhaupt, von umsichtiger und unermüdlicher Tätigkeit. Er wirkte unter *Sulejmân* I. und *Selîm* II. 15 Jahre lang auf diesem Posten.

7) *'Osmân Paša*, Sohn des *Ĉerkes Özdemir Paša*, des Eroberers des Jemen und Abessyniens, vor allem in den Kriegen gegen Persien ausgezeichnet. Großvezir unter *Murâd* III. Vgl. *Aḥmed* a. a. O. S. 38—41; ferner *Aḥmed Refîq: 'Osmanly komandanlary* S. 109—128.

8) *Ferhâd Paša*, Albanese, zweimal unter *Mehmed* III. Großvezir. Auch er zeichnete sich in den persischen Feldzügen aus. Vgl. *Aḥmed* a. a. O. S. 42—44; *Refîq* a. a. O. S. 201—210.

9) *Sa'd-ud-Dîn*, berühmter osmanischer Gelehrter und erster Reichshistoriograph:

Kujuğy Murád Paša, *Tirjaki Hasan Paša*¹⁾, *Kjöprülü Mehmed Paša*, *Ahmed* (S. 5) *Fázil Paša*, *Muštafa Paša* und *Hüsejn Paša*²⁾, *Koğa Râyib Paša*³⁾, *Rešid Paša*⁴⁾, *Midhat Paša*⁵⁾ und alle anderen großen, klugen und vaterlandsliebenden Helden und Generale, die fähigen Großvezire und die standhaften, glaubensstarken 'Ulemâ's, weitberühmte und vielgenannte Admirale wie *Barbarus Xajr-ud-Dîn Paša Reis*, *Pijâle Paša Reis*, *Kylyğ 'Alî Paša Reis*, *Toryud Şâlih Reis* und Männer wie *Γammsiz Hasan*⁶⁾: sie alle unterhielten sich mit leiser

vaq'a-nüvâs (ein von *Murád III.* neugeschaffenes Amt). Zuletzt auch *Şejx-ül-islâm*. Er ist der Verfasser der zweibändigen osmanischen Geschichte *Tâğ-ut-tevârîx* (*Xoğa târîxi*). Auch übersetzte er das Geschichtswerk des *Lârî* (*Maula Muşlih-ud-Dîn Lârî*) aus dem Persischen ins Türkische.

1) *Kujuğy Murád Paša* (der Brunnengräber), einer der tatkräftigsten Großvezire, durch Gerechtigkeitssinn und grausame Strenge sich auszeichnend, der unter *Ahmed I.* mit fester Hand die asiatischen Wirren zu schlichten trachtete. Er tat sich auch in den ungarischen Kämpfen hervor, wie auch *Tirjaki Hasan Paša* (der Opiumesser), über den man *Refîq* a. a. O. S. 313—388 vergleiche.

2) Die »Dynastie« der *Kjöprülü* (von denen nur der fünfte und letzte *Nu'mân Paša* fehlt), die in schwerer Zeit mit festem Sinn und hoher Tüchtigkeit den Zerfall des Reiches erfolgreich aufzuhalten suchten. Ihr Begründer ist der Albanese *Kjöprülü Mehmed Paša*, eine der machtvollsten Persönlichkeiten in der türkischen Geschichte, der als fast Achtzigjähriger zum Großvezirat berufen, in den fünf Jahren seiner Herrschaft mit blutiger Strenge Ordnung schaffte und das Großvezirat sozusagen erblich in seiner Familie machte. Auf ihn, den ungebildeten Mann der Tat, folgte sein Sohn *Fázil Ahmed Paša*, nicht nur ein ausgezeichneter Gelehrter, sondern wohl auch der größte unter den osmanischen Großveziren. Vgl. *Mihrân: Meşâhîr-i-islâm* Nr. 33, S. 1041—1072. Ihm folgte nach einiger Unterbrechung sein Bruder *Muštafa Paša* als Großvezir unter *Sülejmân II.* und *Ahmed II.*, der sich vor allem um die Besserung der Finanzen verdient machte. Wieder nach einer Zwischenpause kam *'Amûğa-zâde Hüsejn Paša Kjöprülü* zur Leitung, ein Großneffe des alten *Kjöprülü*. Sein Werk ist der Frieden von Karlowicz 1699, der es ihm erst, trotz aller für die Türkei ungünstigen Bedingungen, ermöglichte, mit glücklichem Erfolg sich der Neuordnung des Staates, der Reorganisation des Heeres und der Flotte zu widmen. Vgl. *Ahmed* a. a. O. S. 104—109; 116—118; 124—126; und die Stammtafel der *Kjöprülü* bei Hammer: Geschichte des Osman. Reiches. Pesth 1840 IV, S. 693.

3) *Koğa Mehmed Râyib Paša*, Gelehrter, Dichter und Staatsmann. Er war Großvezir unter *'Osmân III.* und *Muštafa III.* und hinterließ als lebendiges Andenken die prächtige nach ihm benannte Bibliothek.

4) Gemeint ist entweder *Mehmed Rešid Paša*, der Großvezir unter *Mahmûd II.* war (vgl. *A. Ğâvid: Hadîqat-ül-vüzerâ*, Anhang S. 3—8), oder *Muštafa Rešid Paša*, der unter *'Abd-ül-Meğid* sechsmal Großvezir war (vgl. *Rif'at: Virâd-ül-hadâiq* S. 37—40).

5) *Midhat Paša*, der bekannte türkische Reformstaatsmann, der Schöpfer der türkischen Konstitution (23. Dezember 1876), der später nach *Tâif* verbannt und dort 1884 hingerichtet wurde. Es wurde deshalb mit ihm bei den Jungtürken stets ein wahrer Kultus getrieben.

6) Die türkischen Seehelden, die bei dem ziemlich schlecht realisierten Traum von der Wiedergeburt der türkischen kriegerischen Herrlichkeit in den letzten Jahren eine bedeutende Rolle spielten und deren Namen man bei jeder möglichen und unmöglichen

Stimme miteinander, während ihr Antlitz von Verzweiflung und Traurigkeit überströmte.

Die Zeit des Freitagsgebetes war gekommen. Sowie nur eine äußerst liebliche, einschmeichelnde und verführerische Stimme den Gebetsruf *Mohammed's* zu rezitieren begann, da erfüllte mit einem Male Licht das Innere der erhabenen Moschee. Die Augen waren geblendet, die Herzen füllten sich mit banger Erregung. Die Rufe: *Allah ekber* (Gott ist groß) begannen in den Ohren der Rechtgläubigen widerzuhallen. Ohne daß man sah und ohne daß man erkannte, woher er zu kommen geruht hatte, zog nun der Stolz der Schöpfung, der Freund Gottes — Gott grüße und segne ihn! — die Majestät unseres Herrn (*Mohammed*), und hinter ihm als sein Gefolge die vier ersten Kalifen, die auserwählten Genossen, die Tugendhaften von den *'Omajjaden*-Kalifen und den *'Abbasiden* und die Gewaltigen unter den Königen des Islam zum *Mihrab* hin. Aus jedem Munde tönte das Wort des Glaubensbekenntnisses: »Ich bezeuge, daß es keinen Gott gibt außer Gott und daß *Mohammed* sein Prophet ist«. Infolge des heiligen ehrfurchtsvollen Schauders darüber sträubten sich aller Haare empor.

Unser Herr, der Gesandte der Menschen und der Genien, wandte sein gesegnetes Haupt nach der rechten Seite. Mit einem Lächeln, für das man seine Seele zum Opfer bringen möche, schaute er auf die Hoheit (S. 6) *Ertoyrul's* ¹⁾. Er streckte seine geheiligte Hand aus. Er begnadete mit seinem Prophetengruß jene verkörperte ²⁾ Lauterkeit und machte sie so zum Gegenstand des Neides für alle Anwesenden. Sodann überhäuften seine gesegneten Blicke den Sultan *'Osmán* und

Gelegenheit zitiert fand. Der berühmteste ist *Barbarus* (*Baba Uruğ*) *Xajr-ud-Dîn*, Sohn eines rumelischen, auf Mytilene angesiedelten Sipahi, berüchtigter Korsar und Flottenführer. *Sülejmán I.* machte ihn zum *Beglerbeg* der gesamten osmanischen Seestreitkräfte. Es gelang ihm bald, die osmanische Flotte, wenn auch nur vorübergehend, zu der herrschenden im Mittelmeer zu machen. Vgl. *M. Tevfik: Meşâhîr-i-'osmâniye: Xajr-ud-Dîn Paşa Barbarus 1293*. Von den zwei von Deutschland erworbenen Panzerschiffen der Brandenburgsklasse wurde das eine nach ihm, das andere nach *Torjud Reis* benannt, der sich gleichzeitig als verwegener Flottenführer und Korsar auszeichnete und 1565 vor Malta fiel. (Vgl. *Thurejja: Siğill-i-'osmâny III. S. 255*.) Der Kroate *Pijále Paşa* wirkte ebenfalls erfolgreich unter *Sülejmán I.* Er war 14 Jahre *Kapudan Paşa*. Noch länger bekleidete diese Würde in dieser Ära des osmanischen Seeglücks *Kylyğ 'Alî Paşa* (der Schwert-*'Alî*) unter *Sülejmán I.* und *Murád III.* Als erfolgreicher Korsar machte sich *Şâlih Reis* gleichzeitig einen Namen. Unter *Fammsiz Hasan* (der sorgenlose *H.*) ist wohl der Admiral *Uluğ Hasan Paşa* verstanden, ein Bosnier, der unter *Murád III.* Großadmiral war.

¹⁾ Der Stammvater des Hauses *'Osmán*, der Vater des ersten osmanischen Sultans: *'Osman I.*

²⁾ In beiden Drucken irrig *müğelsem* statt *müğessem*.

der Reihe nach die übrigen mächtigen Sultane mit Gnadenbezeugungen. Er wandte sich an den Eroberer (sc. Konstantinopels: *Mehmed II.*) und an (Sultan *Selîm I.*) *Ĵavuz* mit den Worten: »Ihr gehört zu den rühmlichsten Herren des *Islâm*. Der Muhammedanismus und das Osmanentum werden sich bis zum Auferstehungstag rühmen, daß sie euch eine Zeitlang besessen haben. Eure Plätze im obersten Paradies sollen gesegnet sein!« und begnadete sie damit mit reichen Gunstbeweisen.

Darauf wandte er sich nach rückwärts und geruhte zu sagen: »O *Bilâl* ¹⁾, verrichte stehend den Gebetsruf! ²⁾ Wir wollen das Mittagsgebet verrichten!« Die Anwesenden verwunderten sich und schauten einer auf den anderen. Aber das Oberhaupt der Propheten, die Majestät unseres Herrn ging weiter auf den *Mihrâb* zu. Und als er sich zum *Imâm*-Dienste vorbereitete, vermochte keiner die Lippen zu öffnen. Man beeilte sich, unserem Herrn, dem Stolz der Schöpfung, nachzuahmen. Das Gebet wurde verrichtet. Der Gesandte Gottes, unser Herr, betete: »Für das Glück der islamischen Religionsgemeinschaft und für den Bestand des osmanischen Reiches, ferner dafür, daß die Muhammedaner sich des Studiums der Wissenschaft und des Wissens befleißigten und so in bezug auf geistige, ideelle Vorzüge und wissenschaftliche Errungenschaften den Vorrang vor den Ausländern bekämen; und dafür, daß sich auf seiten der Muhammedaner Erfolg und die glückliche Veranlagung zeigen möge, immer ihre Taten und Hoffnungen der Gerechtigkeit, der Gleichheit und der tätigen Arbeit anzupassen, da diese die Grundlagen des Islam seien«. Die versammelten Bekenner des e i n e n Gottes zerflossen in Tränen (S. 7) und mit ihren voll Inbrunst ausgestoßenen »Amen«-Rufen brachten sie die Wölbung der Moschee zum Zittern. Nach der Erfüllung dieser notwendigen Religionspflicht sprach der Edelste der Kinder der Menschen, unser Herr, zur Gemeinde gewendet, also:

»Da das Kalifat des gegenwärtigen Kalifen vor den Augen des heiligen Rechtes nicht angenommen und nicht bestätigt ist, so betrübt es mich, daß wir das Freitagsgebet nicht haben verrichten können, und diese meine Betrübniß steigert sich noch, da die Freitagsgebete, die unter Nennung des Namens eines Kalifen verrichtet werden, der täglich widerrechtliche Handlungen vornimmt, vor Gott nicht angenehm sind. Die Zeit ist gekommen, diesen widerrechtlichen Zuständen ein Ende zu machen. Ruft den '*Abd-ül-Hamîd* mit allen

¹⁾ Genosse des Propheten.

²⁾ *Qâmet getir*: üblich sonst *qâmet vermek* oder *almak*, aufstehen zum Gebetsruf, stehend den Gebetsruf verrichten.

seinen Ministern und Dienern herbei! Der Wille des Rechtes, das Urteil der heiligen Satzung sollen ihren Lauf nehmen!«

Fast unmittelbar darauf rief ein öffentlicher Ausrufer aus: »*‘Abd-ül-Hamîd* kommt, der wider das erhabene heilige Recht, der wider Gerechtigkeit und Menschlichkeit gehandelt und der sein Reich und sein Volk zugrunde gerichtet hat, und mit ihm seine gewissenlosen Minister, seine schuftigen *‘Ulemâ’s*, seine herzlosen Großwürdenträger und seine ungerechten Henkersknechte!« Damit verkündete und meldete er die Ankunft des Angeklagten und seiner Begleiter.

Die Blicke der ganzen Versammlung wendeten sich der Tür zu. Da traten sie ein, voran *‘Abd-ül-Hamîd*, hinter ihm seine Minister und seine *‘Ulemâ* und alle die anderen. Sie gingen geradenwegs auf die Freude der Propheten, auf unseren Herrn, zu. Mit einem Blicke der Verachtung bemerkte man, daß der angeklagte Kalife zitternd einherschritt und daß man auch auf die anderen eher den Ausdruck »lebendige Leiche« hätte anwenden können, statt zu behaupten, daß sie am Leben seien.

(S. 8.) Als der Angeklagte noch fünfzehn Schritte weit von der Hoheit des Gesandten Gottes entfernt war, erhielt er von seiten des Propheten den Befehl: »Bleib dort stehen!«

Daraufhin trat *Ertoyyrul Fâzî* aus der Reihe, in der er sich befand, heraus und sprach, zu den Anwesenden gewendet: »O daß doch die Hoheit Gottes mich in der Gestalt eines Tieres auferweckt hätte und daß er mich an diesem Tage, der in meinem Herzen ganze Ozeane von Aufregungen, wahre Meere von Beschämungen hervorruft, nicht hätte zugegen sein lassen! O Herr, dadurch, daß Du aus unserem Geschlecht, das Du ins Dasein zu rufen beabsichtigtest, um den herrlichen Ruhm Deiner Göttlichkeit zu verbreiten und zu verkünden, einen solchen Menschen hervorgehen ließest, der geradezu die einzige Ursache für die Vernichtung der heiligen Würde des Islam ist, hast Du uns vor dem Angesicht Deines erlauchten Freundes (Mohammed) und so vieler Heroen des Islam zu schanden gemacht! Der verklärten Ruhe, die wir bis zu dem Kalifate und Sultanat jenes Menschen in unseren stillen Gräbern genossen haben, hast Du uns nun bis in alle Ewigkeit beraubt! Da sei Gott vor, daß ich es wagen sollte, Deinen göttlichen Willen zu bekritteln! Aber ich kann meine Gewissensbisse nicht überwinden!«

Diese eindrucksvolle Ansprache verstärkte noch bei den neben ihm stehenden kühnen, unerschrockenen Helden die in ihrem Blute wallende Erregung. *‘Osmân Bej*¹⁾ gab seinem hochgemuten Vater

¹⁾ *Sultan ‘Osmân I.* 1289—1326, von dem Dynastie und Reich den Namen führt.

folgende Antwort: »Bei Gott dem Erhabenen! Wenn ich gewußt hätte, daß aus unserem Geschlechte ein Subjekt hervorgehen würde, das den Muhammedanismus und das Türkentum zu einem solchen Grade der Schmach erniedrigen würde, so hätte ich mich geschämt, meinen Namen, meine Kinder und meine Enkel dieser Nation als Andenken zu hinterlassen«.

(S. 9.) Die Majestät *Orçan's*¹⁾ sagte: »Wenn ich zu der Zeit, als mein Bruder *'Alâ-ud-Dîn* mit einer über menschliches Maß hinausgehenden Großherzigkeit mir die Herrschaft über die Welt überließ und mir schenkte und zugleich mein *Vezîr* wurde, und als mein Sohn *Sülejmân* mit einem beispiellosen Opfermute nach Gallipoli hinüberging, hätte ahnen können, daß ein Tag erscheinen würde, an dem die Muhammedaner, die Osmanen soweit kommen könnten, daß sie, durch die Schandtaten eines einzigen aus unserem Geschlechte stammenden Menschen gezwungen, die eroberten, mit dem Heldenblute von Hunderttausenden von Osmanen getränkten Landgebiete in Feindeshänden lassen und wieder hinter jene Meerenge (den Bosphorus) zurückweichen würden: ich hätte den *Sülejmân* nicht an das Ufer von Rumelien (nach Europa) hinübersetzen lassen!«

*Xudâvendigjâr*²⁾ (*Murâd* I.) drückte auf folgende Art seinen Kummer aus: »O Herr! Adrianopel, das ich vor 550 Jahren bei der Eroberung Rumeliens als zweiten Stützpunkt für die vernichtende Sturzwelle einnahm, die die bis vor Wien dem Osmanentum entgegentretenden Hindernisse wegreißen und mit sich fortführen sollte, und die Ebene von Kossowo (das Amselfeld), wo ich das zahlreiche, furchtbare Heer der Kreuzritter, das zur Vergewaltigung des Muhammedanismus kam, gänzlich vernichtete: sie beide zittern heutzutage wider alles Erwarten vor der Offensive Bulgariens, das seinerzeit vor den Heldenschwertern meiner Emîre den Nacken beugte und die Kopfsteuer (*çarâğ*) entrichtete. *'Abd-ül-Hamîd*, der die fünfhundertjährigen angestregten Bemühungen um den Islam überhaupt nicht in Rechnung zieht, der unser Geschlecht verfluchen läßt, will die Stätte, wo ich als Blutzeuge fiel auf dem Amselfelde (S. 10), von bulgarischen Reitern zerstampfen lassen!«

(*Bâjezîd* I.) *Fyldyrym*³⁾ gab diese Antwort: »Ihr, ihr meine erlauchten Ahnen! Ich schäme mich, in eurer Gegenwart den Mund zu öffnen. Denn ich habe durch meine Unüberlegtheit, durch meine

¹⁾ Sohn *'Osmân's*, dem *'Alâ-ud-Dîn* freiwillig das Recht der Erstgeburt überließ. Regierte 1326—1359.

²⁾ *Murâd* I. 1359—1389, der »Monarch«, »Souverän« *κατ' ἐξουσίαν*.

³⁾ *Bâjezîd* I. 1390—1403.

unangebrachten Leidenschaftsausbrüche die Existenz des Staates beinahe dem sicheren Untergange nahe gebracht. Aber ihr wißt auch, daß ich mich bemüht habe, auf der Walstatt der tapferen Glaubenskriege mein Muhammedanertum und mein Osmanentum zu beweisen. Zur Erhöhung des Ruhmes meines Staates, zur Sicherung der Wohlfahrt meines Volkes habe ich mein Leben auf dem Streitroß zugebracht. . . .«

Die Majestät *Čelebi's* (Sultan *Mehmed I.*)¹⁾ geruhte zu erklären: »Den in Fäulnis geratenen Körper des Staates habe ich dadurch gereinigt, und gerettet, daß ich das Blut meiner teuren Brüder vergoß. Bei meinen Verträgen habe ich immer Treue bewiesen. Die Wahrhaftigkeit habe ich als ein Grundgesetz für die osmanischen Padischeahe angenommen. Wenn ich hätte einsehen und mich davon überzeugen können, daß ein Mensch, der als Gesetz für sich nur das Zwiespalt-Säen anerkennt, als unser Erbe den osmanischen Thron besteigen und dieses ruhmvolle Reich vor den Augen der ganzen Welt zu schanden machen und nur zum Zwecke seines eigenen Wohlbehagens und seiner persönlichen Sicherheit und für seine Prunksucht in den Strudel des völligen Unterganges hineinziehen und mit sich selber fortreißen würde, so hätte ich dieses Reich nicht von neuem in Ordnung gebracht und gereinigt und wäre nicht mit der früheren Herrlichkeit und Macht auf die Walstatt zum Kampf für den Glauben des Islam ausgezogen!«

*Murád II.*²⁾ sagte: »Mein Gott! Was hat denn die kaum drei Tage währende Sultans-Herrschaft dieser vergänglichen Welt (S. II für eine mächtige Anziehungskraft und einen verführerischen Reiz, daß eine derartig gemein veranlagte Kreatur, die selbst nicht davor zurückschreckt, sogar das Muhammedanertum und das Osmanentum mit despotischer Gewalt zu vernichten und zu vergewaltigen, um sich nur nicht von der Herrschaft trennen zu müssen, kein noch so unerhörtes widerliches Mittel unversucht läßt, wo es gilt, die Würde ihrer Religion und ihrer Nation zu zertrümmern, während sie doch durch zwei so schwerwiegende materielle und ideelle Pflichten, wie sie das Kalifat und das Sultanat verkörpern, rühmlichst dazu angehalten wäre! Was ist dies doch für eine große Niedertracht, seinen eigenen Nutzen im Schaden der ganzen Welt zu suchen! . . . Ich hatte zur Wohlfahrt der Nation meine Krone und meinen Thron mit der größten Entsagungsfreudigkeit meinem Sohne überlassen. Er aber würde, wenn er sich nicht vor den Fremden und den Ausländern fürchtete, von unserem Geschlechte überhaupt niemanden mehr am Leben lassen!« In philosophischer Weise sprach er damit seine Kummernis aus.

¹⁾ *Mehmed I.* 1413—1421.

²⁾ Reg. 1421—1451.

Der Eroberer (Fâtih sc. *Mehmed* II.) ¹⁾ geruhte seine Verachtung in folgende Worte zu kleiden: »Wenn ich gewußt hätte, daß Konstantinopel eines Tages einem Manne gehören werde, der durch seine Taten beweist, daß er, ganz zu schweigen vom Kalifat und vom Sultanat, nicht einmal die Würde eines gemeinen Soldaten meiner Armee verdiente, die durch die Eroberung von Konstantinopel eine Probe von ihrer Tapferkeit gegeben hat, und der aus lauter Feigheit und Verrat, aus Trug und List und Lüge und Schwindel geschaffen ist, und daß ihm der Sitz des Kalifats und die Residenz des Sultanates zufallen würde: so hätte ich selbst auf die Erlangung der beglückenden Gunst des Herrn der Gesandten (sc. *Mohammed's*) verzichtet. Aber die Einnahme und Unterwerfung eines unvergleichlichen Platzes, der der bleibende Mittelpunkt des Muhammedanismus und des Osmanentums werden sollte, war meine wichtigste Verpflichtung dem Islam gegenüber. Den Feind der Menschlichkeit und der Tugend, der für sich, für seine Person, für die grausame Betätigung des Kalifats, für sein despotisches Sultanat (S. 12) die Lebenskräfte der Nation vernichtete und zum Stillstand brachte, der den Ruhm des Kalifats und der Regierung erniedrigte und zu schanden machte, soll Gott verfluchen!«

Favuz (Sultan *Selîm* I.) ²⁾, der unsere verkörperte nationale Tapferkeit darstellt, sagte: »Da ich sah, daß meinem Vater die Macht aus der Hand entglitten war und daß mit der Religion seiner Vorfahren, nämlich mit dem Sunnitentum und dem Ši'itentume, das ganze Muhammedanertum schwach geworden war, so zwang ich ihn zum Verzicht auf Krone und Thron. Auf den Ruf und den Treueid meiner Armee und meines Volkes hin bestieg ich den Thron des Sultanats. Das Kalifat habe ich von der tiefen Stufe der Niedrigkeit, auf die es gesunken war, zu dem hohen Grade wieder erhoben, der ihm zukommt. Ich habe mein Leben der Einigung des Islam, dem bleibenden glanzvollen Ruhme des Osmanentums gewidmet. Ich watete im Blut. Aber für mein Wohlbefinden, für mein eigenes Ich habe ich ohne *Fetvâ* nicht einen einzigen Tropfen Blut fließen lassen. Das heilige Recht und die Gerechtigkeit, diese beiden leuchtenden Wege, waren immer meine Wegweiser. Wenn ich auch nur im Traume gesehen hätte, daß ein Tag erscheinen und der geheiligte Ruhm des Kalifats soweit heruntersinken würde, um sogar den Fremden zum Spotte zu dienen, und daß hieran ein einziger, unserer Familie zugezählter Mensch schuld sein sollte: ich hätte es nicht geglaubt. Nein, mein erhabener Ahne *Ertoyrul*, . . . 'Abd-ül-Hamîd ist nicht aus unserer Sippe!« Mit diesen

¹⁾ Der »Eröffner« Konstantinopels, regierte 1451—1481.

²⁾ Der »Grausame« 1512—1520.

Worten machte er, vor Erregung und Ärger von Kopf bis zu den Füßen mit funkensprühendem Zorn übergossen, seinen starken Gefühlen Luft.

Die Majestät *Qánúní's* (Sultan *Sülejmán* I. d. Gr.)¹⁾ sagte: »Ich gestehe, daß nicht alle meine Handlungen weitausschauend waren (S. 13). Aber trotz alledem folgte ich dem Pfade meines hochherzigen Vaters. Ich bemühte mich, seinen geheiligten Plan, seine erhabenen Absichten auszuführen. Mein ganzes Denken, alle meine Hoffnungen konzentrierten sich auf die Ausbreitung und die Vermehrung des Ruhmes und der Ehre meiner Religion und meines Reiches. Zu meiner Zeit machte die die Welt umspannende Macht, die Weltpolitik des Muhammedanismus und des Osmanentums und seine erfolgreichen Eroberungszüge die ganze Welt erzittern, wie wenn sie von einem Zyklon heimgesucht worden wäre. Während in meinem Zeitalter das gesamte Europa vor der feurigen Widerstandskraft, die aus der Gerechtigkeit und Hochherzigkeit, dem Eifer und der Tätigkeit unseres Osmanentums resultierte, in Zittern und Beben verharrte, fürchtet sich heutzutage unser Reich selbst schon vor einem einzigen Staate (Europas). Unser Reich kann sich nicht regen, wie wenn es unter einem Alp läge. Denn eine der ehrlosesten Kreaturen des Landes hat sich aufs Haupt die Krone des Kalifats und des Sultanats gesetzt. Sie ersäuft das Land in wahren Meeren von Gewalttaten, statt es durch die Lichter der Gerechtigkeit zu erleuchten! Ich bedaure es tausendmal, daß ein solcher gewissenloser Kerl sich inmitten seiner Vorfahren befindet.« Mit diesen Worten gab er in billiger und edler Weise dem Strome der Entrüstung einen Weg zum Fließen.

Ein wenig weiter unterhalb besprachen sich *Selím* II., *Murád* III., *Mehmed* III., *Ahmed* I., *Muṣṭafa* I., *Osmán* II., *Murád* IV., *Ibráhím* I. und *Mehmed* IV., der Jäger (*avğy*), miteinander. Auf dem Gesichte *Muráds* IV. und *Ahmed's* I. traten die Spuren des Ärgers und der Verachtung deutlich zutage.

Selím II.²⁾ sprach: »In der Tat begann mit meinem Regierungsantritt unser Reich von den Stufen der Größe, zu denen es durch die Bemühung (S. 14) unserer Ahnen emporgestiegen war, ganz allmählich herabzusteigen. Aber mein Großvezír (*vekíl*) war *Sokolly*, der hundert Fürsten aufwog. Meinem Volke gegenüber konnte ich in meinem Herzen keine Feindschaft nähren. Die Förderung meines Reiches ließ ich nicht aus meinem Gedächtnis schwinden. Ich erniedrigte mich nicht bis zur Lüge. Ich ließ mich nicht dazu herbei, Zwietracht zwischen

¹⁾ Der »Gesetzgeber« 1520—1566.

²⁾ Reg. 1566—1574.

meinen Untertanen zu stiften. Eine Persönlichkeit wie Sokolly, den Inbegriff aller Vollkommenheiten, beließ ich bis zu meinem Tode auf dem Posten des Großvezîr's. Männer von Ehre zu verbannen, Leute, die sich durch glühenden Patriotismus auszeichneten, töten zu lassen: solche Schandtaten habe ich niemals begangen. Verflucht sollen solche Menschen sein wie 'Abd-ül-Hamîd!

Murâd III. 1) sprach: »In meinem Zeitalter waren es die Verschwendungssucht und die Unwissenheit, die dieses Reich erschüttern sollten. Dadurch, daß man bei den Janitscharen Leute von außerhalb aufnahm, kam in die starken Reihen dieser ausgewählten Truppe, die die gesamte Christenheit nicht hatte besiegen können, und in ihre erprobte Ausbildung der Verfall 2). Aber der Ruhm und die Ehre des Staates und Reiches, seine Würde und seine Größe waren immer noch auf einer Höhe, die die Welt in Schrecken setzen mußte. Männer wie *Ferhâd* und besonders Osmanen wie *Özdemir Oylu* machten durch die furchtbare Kraft des Muhammedanertums die *Schâhe* von Iran und die Zaren von Rußland auf ihren Thronen erzittern. Während der ganzen Dauer meines Kalifats habe ich mein Volk geliebt. Ich wußte sehr wohl, daß die Pflicht, die das Kalifat und die Herrschaft auferlegen, nicht aus selbstsüchtigen Begierden, aus schlechten Absichten, aus verbrecherischen Handlungen besteht (S. 15). Wenn ich gewußt hätte, daß aus unserer Mitte einer, mit allen diesen getadelten Eigenschaften begabt, unserer Familie nachfolgen würde, so hätte ich von Gott erfleht, mir dieses Sultanat nicht zu verleihen!« Damit gab er die ihm zufallende Antwort.

Mehmed III. 3) sagte: »Ich habe einen großen Fehler damit begangen, daß ich einen weitblickenden, großzügigen Brauch in selbstsüchtiger Weise aufhob, der für unser osmanisches Sultanat das hervorragendste Mittel zu Glanz und zu Ruhm war, nämlich den, die Prinzen zu den auswärtigen *Vâli*- und Generals-Posten zu berufen. Aber ich hatte andererseits auch das Verdienst, daß das osmanische Heer in einer großen Schlacht einen glänzenden Sieg errang 4). Unsere siegreiche osmanische Streitmacht, die bereits angefangen hatte, in Verfall zu geraten, habe ich noch einmal in den Augen der Feinde ihren Glanz entfalten lassen. Ungarn mußte sich dem Länderverband meiner Herr-

1) Reg. 1574—1595.

2) Hier fehlt in dem Konstantinopler Druck eine ganze Zeile, nämlich: *terbije-i-maqbûlesine çalel geldi. faqat devlet ve milletin şânu şerefi.*

3) 1595—1603.

4) Der glänzende Sieg auf der Ebene von Keresztes, unweit Erlau, am 26. Oktober 1596.

schaft angliedern lassen. In die Obliegenheiten meiner Großvezire und meiner Minister mischte ich mich nicht ein. Völlig ferne lag mir ein solches menschenunwürdiges Verhalten und Vorgehen, daß ich etwa den Mann nicht liebte, der mir die Wahrheit sagte. Seitdem ich 'Abd-ül-Hamîd erblickte und ihn hörte, schäme ich mich, daß ich demselben Geschlecht angehöre wie er.«

Ahmed I. ¹⁾ gab mit folgenden Worten seinen islamischen Adel kund: »Als ich noch sehr jung war, verlieh mir Gott schon gnädigst zwei große Würden, die er nur sehr wenigen unter Millionen seiner Knechte zu gewähren geruht, nämlich eine geistliche: das Kalifat, und eine weltliche: das Sultanat. Der Staat war in Verwirrung. Das Osmanenreich, dessen Ausdehnung (S. 16) Staunen einflößen mußte, stand vor einer gewaltigen Katastrophe. Ja, in jedem Vilâjet hatte sich wie ein Schlangenhaupt ein anderes Rebellenhaupt erhoben. Gott sandte mir den Murâd Paşa ²⁾ zu Hilfe. Dieser gesegnete Greis, dieses Abbild des Eifers und der Tapferkeit, reinigte den Staat von oben bis unten. Er machte die Geister meiner erhabenen Ahnen wieder fröhlich. Ich küßte ihm die Hand. Von ganzen Herzen redete ich ihn mit den Worten: »Mein Vater« an und liebte ihn so, wie meinen Thron. Wenn mir Gott in seiner vollkommenen Güte schon zuvor bekannt gemacht hätte, daß sich auf diesen geheiligten, auf dem Leben, dem Blute, dem Eifer und der Glaubensstärke so vieler Tausende von Muhammedanern, von Osmanen aufgebauten vaterländischen Thron des Kalifates, den Sitz des Sultanates ³⁾ ein 'Abd-ül-Hamîd, der einzig und allein an sich denkt und um nur sich zu schützen, vor keinem verbrecherischen Mittel zurückschreckt, setzen werde, so hätte ich um das Verharren meiner Seele in der Ewigkeit gefleht.«

Murâd IV. ⁴⁾ sprach also: »Sehr viel Blut habe ich vergossen. Aber kaum hatte ich den allgemeinen Gehorsam gesichert, dessen der Sitz des Kalifats, der Thron des Sultanats beraubt gewesen war, so ritt ich auf die Walstatt des Glaubenskampfes. Ich schloß mich nicht nur nicht in meiner Hauptstadt, in meinem Palaste ein, nein, tausende von Kilometern entfernte ich mich sogar davon. Durch ruhmvolle Siege brachte ich den Glanz des machtvollen Zeitalters Selim's I. wieder in Erinnerung. Ich habe Bagdad erobert⁵⁾. Gott, der Herr, der Ver-

¹⁾ 1603—1617.

²⁾ Nämlich *Kazıvezir Murâd Paşa*. Vgl. oben.

³⁾ Text: *vafanyñ serîr-i-çilâfete tayt-i-sallanata*, während der Konstantinopler Nachdruck richtig gibt: *çilâfetine*, aber statt *sallanatyna* ebenfalls unrichtig *sallanata* hat.

⁴⁾ 1623—1649.

⁵⁾ Hier ist in beiden Drucken das überflüssige und sinnlose Wort شيعية stehengeblieben,

zeihende, wird — so hoffe ich — zum Entgelt für meine angestregten Dienste für die Religion und das Reich (S. 17) mir meine blutigen Verbrechen verzeihen!« Mit diesen Worten erklärte und gestand er in billiger Weise sowohl seinen überreichen Mut als auch seine übel angebrachte Leidenschaftlichkeit ein.

Mehmed (IV.), der Jäger ¹⁾, sprach: »Im Alter von sieben Jahren schon machte mich die Nation zum Padischah. Aber dennoch versagte mir Gott, der Spender der Hoffnungen, nicht die Belohnungen für die in meinem Herzen wohnende Reinheit und Unschuld. Als seine höchste göttliche Gunst schenkte er zu meiner Zeit diesem Volke die *Kjöprülü's*. Meine Großvezire, von denen jeder einzelne so hoch an Wert und Würde steht, daß er durch tausend solche unwissende (ungläubige), kenntnislose, ihrem Vorteil fröhnende egoistische Herrscher wie 'Abd-ül-Hamîd nicht ersetzt werden könnte, brachte die unverhüllte ²⁾ Macht unseres Staates von neuem zu Glanz. Allüberall im Reiche entstand Ordnung. Das Wort: »Kjöprülü« versah wie der Name *Selîm's* ganz allein für sich bei einem ganzen großen Volke die Funktion der Ordnungspolizei. Kreta, das einen der wichtigsten Punkte des Mittelländischen Meeres bildet, wurde durch die angestregte Bemühung jener patriotischen *Vezire* und jener vaterlandsliebenden Großvezire erobert ³⁾. Der Kaiser von Österreich, die Fürsten von Europa begannen bei dem Erscheinen dieser Helden, dieser Abbilder des Eifers für den Islam, zu zittern: Der Anteil, der von diesen ruhmvollen Ereignissen auf mich fällt (S. 18), ist nur der, daß ich diese großen, diese ungewöhnlichen Persönlichkeiten auf dem Posten der Macht hielt. Nur dieses Verdienstes rühme ich mich. Leute aber, die nicht einmal ein solches bißchen Verdienst aufzuweisen haben, sind nicht einmal des Sultanats und einer Führerstellung würdig, vom Kalifat ganz abgesehen.« Billig bezeugte er damit eine fremden Wert richtig einschätzende Noblesse und wahrhafte Bescheidenheit.

Auf der linken Seite des *Mihrâb* tauschten *Sülejmân II.*, *Ahmed II.*, *Muṣṭafa II.*, *Ahmed III.*, *Maḥmûd I.*, 'Osmân III., *Muṣṭafa III.*, 'Abd-ül-Hamîd I., *Selîm III.*, *Muṣṭafa IV.*, *Maḥmûd II.*, 'Abd-ül-Meḡîd, 'Abd-ül

wohl versehentlich das auszumerzende Druckversehen des unmittelbar darüberstehenden

❧❧❧❧.

¹⁾ 1648—1687.

²⁾ Text *meksûfe* statt besser *mekşûfe*.

³⁾ Anmerkung der Konstantinopler Ausgabe (fehlt bei dem Kairensen Druck):

»Zur Zeit, da diese Zeilen geschrieben wurden, gehörte Kreta noch tatsächlich der Türkei. Infolge der Furchtsamkeit und Unbeherztheit unserer Nation, unter deren Söhnen sich kein einziger befand, der von dem Schild ihrer Ehre einen solchen Flecken, wie 'Abd-ül-Hamîd, weggewischt hätte, ging auch Kreta verloren. Der Herausgeber.«

‘*Azíz* und *Murád* V. voll Kummer ihre Ansichten aus. In dem Benehmen *Muṣṭafa*’s II. zog unverhoblerer Ärger, auf seiner Stirn eine königliche Verachtung den erstaunten Blick auf sich. Und *Mahmúd* I. und *Selím* III. bemühten sich, hinter einer kaiserlichen Gemessenheit ihre ganz furchtbaren Schmerzgefühle und ihr Kummerempfinden zu verbergen. Auch *Mahmúd* II. zeigte sich in einem ganz übermäßigen Zorn. Man fühlte im Herzen ein heftiges Verlangen, die Beweggründe des tiefen Grames und Kummers zu erfahren, der sich in dem Benehmen *Murád*’s V. offenbarte.

Muṣṭafa II. ¹⁾ sagte: »Zur Zeit, da ich den Thron bestieg, wollte ich den Werken meiner erhabenen Ahnen nachfolgen. Bei meinem ersten ungestümen Angriff bewies ich die für das Osmanentum charakteristische Eigenschaft der Energie. Die Feinde wurden in alle Winde zerstreut (S. 19). Aber die darauf folgenden Niederlagen verwandelten mein erstes Hochgefühl in Verzweiflung des Herzens. Ich suchte nach den Gründen der Niederlage. Ich sah sie in der Überlegenheit des Feindes in der Kriegskunst. Sie lernten unsere Kriegsmannier. Sie machten ihre Vorteile und ihre Nachteile ausfindig. Sie organisierten ihre Soldaten, wie es notwendig war. Nachdem ich diese Überlegenheit des Feindes einmal erkannt hatte, wollte ich mich dementsprechend vorbereiten. Aber ach! Man hatte mich seinerzeit nicht so vorbereitet, daß auch ich die Nation, mein Heer hätte vorbereiten können. Die Niederlagen, die Unglücksschläge ²⁾ folgten ohne Unterbrechung aufeinander. Als die Nation an mir die erhoffte Kraft nicht sah, entthronte sie mich. Während ich die Hoffnung auf die größten Dienste für den Staat hegte, während ich die Erwartung nährte, ein guter Kalife, ein ruhmvoller Padischah zu werden, konnte ich meinen Wunsch infolge meiner Unwissenheit und meiner Kenntnislosigkeit nicht erreichen. Ich war gezwungen, mit eigener Hand den schädlichen Vertrag von Karlowicz zu unterzeichnen. Kalifen und Padischeah, die wie ich aufwachsen, ohne dabei aber die mir eigene Kühnheit und meinen Patriotismus zu besitzen, sollen sich nur selbst überlegen, was für große Übel derlei Leute ihrer Nation zufügen können, und sollen dementsprechend ehrenhafte und tatkräftige Männer nicht von sich fernhalten!« So riet er weise und gab zugleich damit seinem Bedauern Ausdruck.

‘*Abd-ül-Hamíd* I. ³⁾ sagte: »Wenn es möglich wäre, würde ich

¹⁾ 1695—1703.

²⁾ Text: *maylûbijeller, felâket*, während der Konstantinopler Druck richtiger: *felâkeller* hat.

³⁾ 1773—1789.

von der Hoheit Gottes die Änderung meines Namens erbeten haben. Kein Name hat so viel Fluch auf sich geladen wie gerade der meinige. Mein Reich zeigte zu meiner Zeit die Zeichen des Todes, die Merkmale des bevorstehenden Sterbens (S. 20). Die Krim ging meinen Händen verloren. Ein zweiter *‘Abd-ül-Ḥamîd* hat den Leichenschragen¹⁾ für die ganze Nation vorbereitet. Die geheiligte Pflicht des islamischen Imâmats wird er nur zu der Zeit, wenn er einmal das Leichengebet für die ganze Nation verrichten läßt, erfüllen.«

Selîm III.²⁾ erklärte: »Ich bestieg den Thron. Den Bau des Reiches sah ich erschüttert. Ich schaute auf die Nation. In Verzweiflung wandte ich mein Haupt nach Europa. Ich zitterte vor Schrecken. Dort war man in eine Erneuerung der Welt, in eine wahre Weltrenaissance eingetreten. Wir jedoch, wir befanden uns auf dem Abstieg zu dem Höllenbrunnen (*yaĵjâ*) des Absterbens. Während jene groß wurden in der Erwerbung von Wissenschaft, in der Politik, in den Künsten, im Kriegswesen, kamen wir immer mehr herunter. Ich erkannte, daß nicht die Zeit dazu war, zu weinen. Mit aller mir zur Verfügung stehenden Energie bemühte ich mich, meinen Staat zu erneuern, mein Volk zu erleuchten. Wenn ich auch nur Spuren von Erfolg sah, so freute ich mich. Aber was ließ sich machen? Ich besaß leider nicht die Athletenhaftigkeit und Heldenhaftigkeit, die *Selîm* I. eigen war. Gott hatte eine solche Art wie ihn nur einmal geschaffen. Ich wollte kein Blut vergießen. Von Natur war ich sanft. Wenn mir von der Kühnheit *Fâtih’s* (Mehmed II., des Eroberers), von der wilden Leidenschaftlichkeit *Murâd’s* IV. nur ein kleiner Teil vom Geschick zugeteilt worden wäre, so hätte mein Reich sich nicht im Zeitalter eines zweiten *‘Abd-ül-Ḥamîd* der Schmach unterwerfen müssen, in seiner Hilflosigkeit vor der Heftigkeit der Gewalttaten oder vielmehr vor der Verbrechertätigkeit des Kalifen, vor der Protektion, die er ehrlosen Menschen ange-deihen ließ, von Europa Hilfe zu erbitten. Wer den Boden nicht liebt, der das Volk von Ehrenmännern hervorgebracht hat und groß hat werden lassen (S. 21), der liebt auch Gott selber nicht. Den *‘Abd-ül-Ḥamîd*, der völlig bewußt den Ruhm des Kalifats und seine Heiligkeit unter den Füßen der Ausländer zerstampfen ließ, wird sicherlich unser Herr, der Gesandte Gottes, verfluchen.«

Mahmûd II.³⁾ erklärte: »Ich rühme mich dessen, daß ich meines Erachtens meinem Volke einen großen Dienst geleistet habe. Aber

1) *Teneşir*, eigentlich der Schragen, der Tisch, auf dem man die Leichen wäscht.

2) 1789—1807.

3) 1808—1839.

was für ein großes Unrecht habe ich auch wieder dafür auf der anderen Seite begangen! Ich bemühte mich, die *Vilâjete* gewaltsam mit der Hauptstadt zu verbinden. Dadurch, daß ich das Korps der Janitscharen beseitigte, das zu einer fortwährenden verkörperten Rebellion geworden war, ließ ich kein Hindernis für die Erneuerung des Staates mehr bestehen. Aber ich bedachte nicht, daß aus unserer Mitte ein Kalife, ein Padischah erstehen könnte, der der Nation feindlich gesinnt ist, von deren Gelde er doch lebt, aus deren Angehörigen er Armeen bildet, deren Vorhandensein allein er es zu verdanken hat, daß er in allem erdenkbaren Prunk und Pomp lebt. Ich bedachte nicht, daß er in dem Wahn, der Gehorsam der Nation sei Schlechtigkeit, der Umstand, daß sie ihn ernährte, sei Dummheit, der Grund für ihre Unterwürfigkeit jedem seiner Befehle gegenüber beruhe auf der Wirkung der in ihm persönlich vorhandenen Heiligkeit, seine ganze teuflische Intelligenz zur Vernichtung jener hilflosen, einfältigen Nation aufwenden könnte! Ich konnte nicht denken, daß ein despotischer, charakterloser Padischah, der es nicht liebt, wenn man seinen, dem heiligen Recht, der Gerechtigkeit, der Menschlichkeit widersprechenden Handlungen entgegen ist, seine Tyrannei so weit treiben würde, daß er sogar sich in die Heiraten der Angehörigen der Nation mischen würde! Ich hege die Hoffnung, daß Gott mir meine Fehler zur Belohnung für meine gute Absicht, für meine angestrenzte körperliche Tätigkeit für die Wiederbelebung meines Volkes, für meine ständige geistige Anstrengung im Dienste der Nation verzeihen wird!«

(S. 22.) ‘*Abd-ül-Meğîd*¹⁾ sagte: »Ich wage nicht zu sagen: Ich lenkte mein Reich und mein Volk. Ich verschwendete, ich liebte, zu prassen und zu schwelgen. Aber dafür rettete ich mein Reich aus einer sehr großen Gefahr. Ich stellte Männer von Ehre und Tatkraft an zur Leitung der Geschäfte. Und wiederum erbitte ich mit der größten Beschämung von der Hoheit Gottes Verzeihung meiner Fehler. Aber damit kann ich mich nicht einverstanden erklären, daß ich der Vater ‘*Abd-ül-Hamid*’s bin. Ich nehme die Vaterschaft für eine solche feige und lügenhafte Kreatur nicht auf mich!«

‘*Abd-ül-Azîz*²⁾ sprach: »Meiner Sünden sind viele. Ich war ohne Kenntnis von den für einen osmanischen Padischah notwendigsten Erfahrungen und Wissenszweigen. Ich legte eine äußerst große Planlosigkeit an den Tag, indem ich z. B. in der Woche gleich ein paarmal die Großvezîre wechselte. Mein größter Fehler ist der, daß ich einen verbrecherischen, fluchwürdigen Nichtsnutz, wie *Mahmûd Nedîm*

¹⁾ 1839—1861.

²⁾ 1861—1876.

zum Großvesîr gemacht habe. Nachdem ich, verführt durch die Inspirationen dieses Verfluchten, das von Europa durch Gebettel zu einem wucherischen Zinsfuße erhaltene Geld handvollweise, sackweise verschwendet hatte, ließ ich ein großes Reich als bankrott verkünden, obwohl gar kein zwingender Grund dazu vorhanden war und obwohl es möglich gewesen wäre, dies zu verhindern. Die ganze Welt sprach den Fluch über diese Handlungsweise aus. Die Nation verbannte *Maḥmûd Nedîm*. Statt daß diese Lektion mich zur Besinnung gebracht hätte, vermehrte sie im Gegenteil nur noch die Heftigkeit meiner Despotie. ‘*Abd-ül-Ḥamîd* ließ, auch als Schmähschrift gegen mich, das Buch *Üss-i-inqilâb* (Die Grundlage der Revolution) schreiben ¹⁾ und suchte durch alle möglichen, mir zur Last fallenden Fehler und Schlechtigkeiten, die er selbst nachher in hundertfach höherem Grade begangen hat (S. 23), auf Grund meiner Schwelgerei und Verschwendungssucht, in denen er vor dem Volke noch schlechter war, als ich, mich bei allen zu diskreditieren. Trotz aller meiner großen Fehler, trotz aller meiner Sünden, hatte ich doch ursprünglich kein schlechtes Herz, keinen niedrigen Charakter. Ich war ein »Türke« ²⁾: Ich liebte mein Volk. Ich wünschte aus vollem Herzen, aus voller Seele die Wiederbelebung unseres alten Ruhmes und unseres alten Glanzes. Der schändliche Gedanke, der Feind meines Volkes zu sein, kam mir nicht ein einziges Mal auch nur im Traume. Die türkische Armee bewaffnete ich mit den Martini-Gewehren, die zu meiner Zeit die vollkommensten unter den neuen Waffen waren. Dadurch, daß ich unseren Seestreitkräften sieben prächtige Panzerschiffe hinzufügte, erhob ich die Türkei in bezug auf die Seestreitkräfte zum Weltrang eines starken wehrhaften Reiches zweiter Klasse. Ich war nicht wie ‘*Abd-ül-Ḥamîd* von niedriger Gesinnung, von dirnenhaftem Charakter. Ich hatte Ehre in mir. Aber ich verirrte mich auf die Bahn des Despotismus. Das heilige Recht und der Patriotismus des Volkes entthronten mich. Zu jener Zeit wollte ich durch Selbstmord die Schmach meiner Gewalttat und Despotie durch mein, mit eigener Hand vergossenes Blut abwaschen und gedachte so abzutreten und ins künftige Leben einzugehen. So tat ich denn auch.

¹⁾ Beim Regierungsantritt ‘*Abd-ül-Ḥamîd*’s schrieb *Aḥmed Midḥat Efendi* auf Bestellung ein Buch »Le Fond de la Révolution« (*Üss-i-inqilâb*), das alle Schuld auf ‘*Abd-ül-Ḥamîd*’s Vorgänger zu werfen sich bemühte. Dieses Buch bildete den Hauptvorwurf gegen den Charakter *Aḥmed Midḥat*’s als eines bestechlichen Schergenknechtes.

²⁾ Der Ausdruck *türk*, der bislang so ziemlich gleichbedeutend mit »ungeschliffener, ungehobelter Mensch, Bauernflegel« war und dessen Verwendung darum peinlich vermieden wurde, hat jetzt infolge der nationalen Strömung eine ehrenvolle Auferstehung erlebt und wird jetzt mit Stolz als prägnanteste Bezeichnung für einen türkischen Patrioten gebraucht.

Einige Patrioten, die ihren Posten, ihr Leben zur Rettung des Vaterlandes aufopfert, brachten die Achtung vor dem Recht und vor Gott, den Befehl des heiligen Šerī'at-Rechtes wieder zur Geltung. Hundertmal Wehe über jenes Volk, das nicht eine handvoll opfermutiger Helden, eine Schar von Patrioten schützt und verteidigt, die einen durch seine sinnlichen Handlungen, durch seine niedrigen Schmarotzer das Volk zugrunde richtenden Padischah wie mich nach dem Befehle des heiligen Šerī'at-Rechtes unter großer Selbstaufopferung von seinem Throne stürzt (S. 24). Betet man ¹⁾ aus Unwissenheit für einen Mörder, der von allen Verbrechern der Welt der größte ist? «

Murâd V. ²⁾ sagte: »Wundert euch nicht, daß ich mich unter euch befinde, bevor ich noch der unbeständigen Welt Ade gesagt habe ³⁾. Nur mein Name existiert, wie der Phönix. Mein Körper ist nicht vorhanden. Seit achtzehn Jahren läßt mich 'Abd-ül-Hamîd, der doch sozusagen mein Bruder sein sollte, wegen eines nur drei Tage währenden Sultanats, in Gefängnissen, die das Aussehen eines Palastes haben, herumziehen. Durch tausend Listen wurde ich entthront, unter dem Vorgeben, ich sei verrückt. Wenn ich geistig gestört bin, zu was muß ich dann unter der Obhut des Unholdes Namens *Hasan Paşa* leben, der die Gestalt eines Höllen-Dämons hat? Ist die Nation wirklich so von Sinnen, daß sie, wenn ich in der Tat verrückt bin, 'Abd-ül-Hamîd absetzen und mich auf den Thron setzen sollte? Ich wurde Kalife als gesetzlicher Erbe des Reiches. Wenn ich also den Thron des Sultanats bestiegen habe, habe ich da ein Verbrechen begangen? Ist es mir nicht verwehrt, ein Menschengesicht zu sehen, ja sogar innerhalb der Hauptstadt des von mir so innig wie meine Religion geliebten Landes, die das Zentrum ihres Ruhmes ist, mich zu ergehen? Was für eine Schuld habe ich begangen, um solche Qualen zu verdienen? Was bin ich dir doch für ein unglückseliger Sklave, daß ich, noch gesunden Leibes, schon im Grabe leben muß? Und wie wenn diese Grausamkeiten, diese Bedrückungen, die ein Wilder nicht für erlaubt halten würde, noch nicht genug wären, so verbringt noch mein Sohn *Salâh-ed-Dîn*, das Licht meiner Augen (S. 25), mit mir zusammen die Blüte seiner Jugend, die Tage seiner Kindheit in den Kerkern der Gewalttat, in den Grabstätten der Gefangenschaft! «

¹⁾ Text: *rahmet okur-mu*, während der Neudruck *rahmet okudu* hat.

²⁾ 1876 3 Monate lang.

³⁾ Anmerkung im Neudruck: »Während diese Broschüre geschrieben und zum ersten Male gedruckt wurde, war er noch Sultan (soll wohl heißen: war er noch am Leben!). Der Herausgeber.«

Mit diesen Worten brachte er seine Klage über erlittene Unbill vor, die auf alle Zuhörer tiefen Eindruck machen mußte, außer auf *‘Abd-ül-Hamîd*.

Die Versammlung versank in ein äußerst düsteres Schweigen. Jedermann wartete auf das Endurteil, das von dem glückseligen Munde des Propheten ergehen sollte.

Der Stolz der Welt, unser Herr (*Moḥammed*) sprach nun zu *‘Abd-ül-Hamîd* gewendet: »Der Grund, warum sich die islamische Religionsgemeinde heute hier versammelt hat, ist der, daß ein so wichtiges, durch die gegenseitige Vereinigung des islamischen Kalifats und des osmanischen Sultanats entstandenes Gebilde, einzig und allein durch deine Schlechtigkeiten dem unabwendbaren Untergang, der ewigen Vernichtung anheimzufallen droht. Deine dem erhabenen Šer^c-Recht, der Gerechtigkeit und der Menschlichkeit zuwiderlaufenden Maßnahmen, deine despotischen Handlungen, deine grausamen Schritte, deine grenzenlose, uferlose Verschwendungssucht haben das Reich zu schanden gemacht. Du hast die Nation in einen Zustand gebracht, daß man sie von einem Bettler nicht mehr zu unterscheiden vermag. Da du bewußt alle diese Handlungen begangen hast, so ist nunmehr die Zeit gekommen, daß du deine wohlverdiente Strafe erfährst. Die Krankheit deines Bruders *Murâd* hast du zur Ausführung deiner gierigen Hoffnungen nur als Vorwand genommen. Mit tausenderlei Versprechungen hast du jedermann betrogen. *Midḥat Paša* hast du getäuscht, um ihn erdrosseln zu lassen. Während du im *Seraj* Theater spielen ließest, hast du ihn neben dir sitzen lassen. Wie viel Ehre hast du über den englischen Botschafter ausgegossen zur Zeit, da du unter dem Namen »Regent« (*vaşy*) den Thron bestiegst! Wie hast du, als du das *Šejḫ-ül-Islâmat* betratst, (S. 26), tief zum Boden hinab dich bückend, dem *Šejḫ-ül-Islâm*, der den *‘Abd-ül-‘Azîz* abgesetzt hatte, den *Selâm* geboten! Du hast jeden Vorschlag angenommen, um hinterher deine Zwecke zu verwirklichen. Du erklärtest dich anscheinend damit einverstanden, die Konstitution zu geben, d. h. das Volk an der gesetzlichen Leitung der Staatsangelegenheiten teilnehmen zu lassen. Du hast die schlechten Handlungen deines Vorgängers durch Bücher aller Welt verkündet. Der Krieg begann. Vom *Seraj* aus hast du dir die Leitung angemaßt. Hast du dir denn die Kriegskunst schon im Mutterleibe angeeignet? Unter den Heerführern hast du absichtlich Zwietracht gestiftet. Du hast den einen auf den anderen gehetzt. Als sich das russische Heer deiner Hauptstadt nahte, da verließest du Stambul und machtest dich auf die Flucht. Ein patriotischer Soldat — Segen sei über ihn! — hinderte dich daran. Und als wenn

es noch nicht genügt hätte, daß du durch deine unsinnigen Befehle die Armeen zum Untergange brachtest, hast du die Abgeordnetenkammer aufgelöst, als die Nation die Urheber dieser Unglückschläge zur Verantwortung ziehen wollte. Die patriotischen Mitglieder der Abgeordnetenkammer verbanntest du. Die vaterlandsliebendsten Minister und Staatsmänner ließest du in der Zitadelle von *Tâif* und an den Exilsorten in tiefen, tiefen Gräbern begraben. Du ließest den *Sülejmân Paşa* aus Zorn verurteilen, da er zur Zeit der Entthronungsaffäre Chef der Kriegsschule gewesen war. Darnach begannst du unter Benutzung des Umstandes, daß infolge der Unwissenheit des Volkes die energischen, tatkräftigen Männer alle beseitigt worden waren, schrittweise die fluchwürdigen Handlungen, die verworfenen Maßnahmen auszuführen, die du schon seit deiner Prinzenschaft geplant hattest. Das *Mulk*-Gut (Privatbesitz) verfälschtest du auf der einen Seite ohne Erbarmen in »kaiserliche Güter« (*emlâk-i-humâjûn*) (S. 27). Auf der anderen Seite verwendetest du die Einkünfte des Staates nach Laune und Willkür. Diejenigen, die dir die Wahrheit sagten, verbanntest du und machtest sie heimatlos. Die ehrlosesten und gewissenlosesten Menschen stelltest du an die oberste Geschäftsleitung. Einen Verfluchten, wie den *Mahmûd Nedîm*, ließest du aus seinem Exil kommen und machtest ihn zum Chef des Staatsrates. Deine Bedienten erwähltest du dir selbst zu speziellen Geheimräten. Diejenigen, die Bestechungsgelder gaben, begnadetest du mit Rangauszeichnungen und mit Geschenken. Deine Geheimspitzel (*çafije*), die nur dazu bestimmt waren, die Familien von Ehrenmännern auszuliegen, machtest du so zahlreich, wie die Zahl deiner Sünden. Die Flotte des Reiches ließest du im Goldenen Horn verfaulen. Durch deine Verschwendungssucht ließest du das Schatzhaus *bejt-ül-mâl* der Muselmanen vertrocknen. Den einheimischen und den ausländischen Zeitungen gabst du unter der Bedingung, daß sie deine Schlechtigkeiten, deine anrühigen Handlungen nicht weiter verbreiteten, monatlich 30 000 Lira (türkische Pfund). Diejenigen unter den Beamten, die Verbrechen begingen, beschütztest du und beliebest sie auf ihren Posten; die Ehrenmänner unter ihnen aber setztest du ab und brachtest sie ins Elend. Die unbedeutendsten Leute machtest du zum *Şehr-emîni* (Bürgermeister von Konstantinopel). Aus Feigheit schloßest du dich im *Seraj* ein. Aus Furcht ließest du die Truppen in deiner Hauptstadt keine Schießübungen mehr machen. Auf den Rat der verfluchten *Şejze* hin ließest du bei der Armee die Mausergewehre nicht abschaffen. Die Verdienstlosen, die Leute, die keine berechtigte Anwartschaft auf einen Posten hatten, die Gewissenlosen, die ganz Schlechten und

Verkommenen brachtest du in Ministerstellen, auf *V'áli*-Posten. In der Meinung: »Sie sollen mir treu ergeben bleiben!« machtest du aus Leuten ohne Anhang und hergelaufenem Gesindel Kammerherren. Für sie liebest du mächtige ¹⁾ Gebäude aufführen. Und wieder zweifelst du dennoch mit deinem Mißtrauen, mit deinem Argwohn an allem. Darin (S. 28) hast du recht. Denn unter ihnen gibt es solche, die über die von dir verübten Ungerechtigkeiten weinen. Das Geld, das du durch Verkauf der Ackerbau-Gerätschaften (*čift čibuk*) des Volkes aufgehäuft hast, verausgabst du zu Zwecken, die das Volk zugrunde richten müssen. Lügen zu sagen, Leute zu betrügen gehört nach deinen Begriffen zu den gänzlich belanglosen, gleichgiltigen Handlungen. Die Wahrheit zu sagen, die Wahrheit zu schreiben, hast du glücklich aus deinem Reiche eliminiert. Ja, deine gewissenlosen, verfluchten Beamten haben sogar einen Vers des *Qorân*, des gewaltigen an Ruhm, aus einem Buche mit der Begründung ausgemerzt: »Er ist schädlich!« Unter deinen Ahnen ist kein einziger gewesen, der sich so schlechten Herzens, so furchtsam wie du gezeigt hätte. Du schämtest dich nicht, zu deinen Helfern über mich so zu sprechen: »Ein Araber, der aus einer Wüste hervorgekommen ist, machte sich die Welt zu eigen, und wie sollte ich, der ich der Padischah eines so großen Reiches bin, meine Untertanen meinem Befehle nicht fügsam machen können?« Die muhammedanischen Soldaten laufen in Tripolis, in Skutari, in Erzerum, in Jemen, auf Kreta ganz bloß herum, sie quälen sich ab im Elend. Was dich aber betrifft, so kaufst du *Konak's* um 20 000 Lira und schenkst sie den Verfluchten, die du nur dafür großgezogen hast, damit sie dem Volke das Blut aussaugen, ihm das Leben nehmen, seine Seele und sein Hab und Gut antasten und deiner Wollust fröhnen. Die Güter der Nation, die dir gleichsam als Erbschaft von deinem Vater geblieben sind, verschenkst du hierhin und dorthin, an fremde Gesandte und Prinzen ²⁾. Die Patrioten, die in verborgenen Ecken und Winkeln sich versteckten, und die vor der Vergewaltigung in fremde Länder flohen (S. 29), gaben dir genaue Rapporte. Sie erklärten, daß deine Handlungen dem heiligen *Šer'*-Recht, der Gerechtigkeit und der Menschlichkeit zuwider seien. Du hast dem nicht die leiseste Beachtung geschenkt. Das arme Volk, das du grausam erwürgtest, tut nichts anderes, als daß es aus tiefstem Herzen blutige Tränen weint. Der Vater fürchtet sich vor seinem Sohne, der Sohn vor seinem Vater. Du hast

¹⁾ *Šeddâdi* von *Šeddâd* gebildet, dem König von Jemen, der gewaltige Bauten hinterlassen hat.

²⁾ Anspielung auf den von *'Abd-ül-Hamîd* 1880 dem deutschen Kaiser als Geschenk überwiesenen Park in Therapia, der jetzigen Sommerresidenz des deutschen Botschafters.

niemandem mehr das Gefühl der Sicherheit übrig gelassen. Für die Ehrenmänner, für die Leute von Verdienst hast du die Tore des Fortschritts und der Hilfe geschlossen. Du hast nicht daran gedacht, daß einst ein Tag kommen, und die göttliche Gerechtigkeit zur Geltung kommen würde. Hast du nicht gelesen, daß von deinen Vorfahren auch selbst Männer, die im Vergleiche zu dir patriotisch, eifrig und gerecht waren, doch dafür, daß sie wider das erhabene heilige Recht handelten, vom Thron gestoßen, daß sie als abschreckendes Beispiel für die anderen hingerichtet worden sind? Hast du dies nicht vernommen? Hast du nicht das Unheil gesehen, das Sultan *‘Azîz* traf? Statt daß du den Weg des Rechts gegangen wärest, um eines solchen Ausganges nicht teilhaftig zu werden, gibt es keine Heuchelei, keine Lüge, keine Verbannung, keine Schlechtigkeit, keine Ungerechtigkeit, keinen Mord, die du nicht alle begangen hättest. Aber du hast vergessen, in deine Berechnungen die göttliche Gerechtigkeit und die Volksrechte mit einzusetzen. In der Despotie hast du die Pharaonen, die Nimrods übertroffen. Du hast Gott vergessen. Und kurz und gut, du hast dich schlechter gezeigt, als der verworfenste, der grausamste, der erbarmungsloseste, der verschwenderischeste, der furchtsamste von allen bis zum jetzigen Augenblick auf der Welt erschienenen Herrschern ¹⁾. Und dennoch erkennt dich das arme, einfältige Volk noch als Kalifen, als Padischah an. Da du den Ruhm des Kalifats in einer schmähhlichen und schändlichen Weise beschmutzt hast dadurch, daß du z. B. an die Untertanen eines fremden Staates ein Bittgesuch sandtest (S. 30) und da du bewußt daran gegangen bist, dein Reich zu vernichten, so erging der göttliche Befehl, deinen Verirrungen, deinen dem heiligen Recht zuwiderlaufenden Handlungen, deinen der Gerechtigkeit und der Menschlichkeit hohnsprechenden Taten ein Ende zu machen!«

Indem sich darnach der Stolz der Schöpfung, unser Herr, an die Hoheit *‘Ömer*'s und an *Şavuz Sultân Selîm* wendete, geruhte er folgende Frage an sie zu stellen: »Welche Strafe soll *‘Abd-ül-Hamîd* treffen, der den Befehl Gottes nicht kennt, der den Propheten mit Verachtung erwähnt, der den Ruhm des Kalifats schändet und befleckt, der sich erkühnt, sein Volk, ein ihm vom Herrn anvertrautes Pfand, zu seiner Lust zu vernichten und zu verderben, und der mit jeder Handlung sich in Gegensatz zum heiligen Recht, zur Gerechtigkeit und zur Menschlichkeit stellt?« Beide gaben gleichzeitig zur Antwort: »Die Hinrichtung.« Daraufhin geruhte der Freund Gottes, unser Herr eine

¹⁾ *eñ fâsiqîne . . . rahmetler okuttuñ*: du hast das Andenkén der Verworfensten segnen lassen, d. h. du bist schlimmer als sie.

Weile nachzudenken. ‘*Abd-ül-Hamîd* und seine Anhänger wälzten sich vor Angst und Furcht auf dem Boden auf dem Fleck, wo sie sich befanden. Aus einem Munde fingen sie mit den Worten: »Erbarmen, o ruhmvoller Prophet! Verzeihung und Erbarmen, o Fürsprecher am Tage der Strafe!« an, Reu und Leid zu erwecken und um Verzeihung zu bitten. Der erlauchte Prophet, unser Herr, gebot, sein geehrtes Haupt erhebend, Schweigen. Und auf solche Weise verkündigte er das Urteil über ‘*Abd-ül-Hamîd*: »Wir wollen ‘*Abd-ül-Hamîd* wegen seiner wider Gott selbst, wider das heilige Recht und wider die Menschlichkeit gerichteten Handlungen des Kalifats und des Sultanats für verlustig erklären. Sein Leben wollen wir der Großmut des Volkes überlassen, das er durch so viel Frevel (S. 30) und Gewalttat zu Boden getreten hat!« Von allen Seiten ließ sich nun tausendfach der Ruf vernehmen: »Dank sei dir, o du wahrhaftiger Rächer!«

Der Stolz der Welt, die Majestät unseres Herrn schritt mit den erlauchten Hoheiten und seinem übrigen Gefolge geradenwegs auf das Tor der erhabenen Moschee los, während aus seinen gesegneten Augen Tränen des Mitgeföhls flossen und während er mit dem auf seinem geheiligten Antlitz erstrahlenden Lichte des Prophetentums alles erleuchtete und erhellte, und verschwand aus den Augen der Menschen. . .

Ende.

Das höchste Gericht.

(*Maḥkeme-i-kubra.*)

Zweites Buch der »Bücher des 11. Juli des Jahres 1324«.

(S. 2.) Ich weiß nicht, warum sich heute in meinem Herzen eine seltsame Abspannung, ein sonderbares Vorausahnen bemerkbar macht. Ich fühle in meiner Brust einen schrecklichen Druck, ein schweres Gefühl des Kummers. Ich dachte mir: Ich will mit Zeitungslesen meine Kümmernisse vertreiben. Eine Menge trauriger Nachrichten, die ich über die orientalischen Fragen sah, Planlosigkeiten, Handlungen, die nur auf eine Abtrennung abzielten, bedrückten meine Seele in ganz außerordentlicher Weise und brachten über mein Herz noch mehr Erschöpfung und Niedergeschlagenheit.

Mein Geist ist wieder in Aufregung,

Mein Denken seufzt wieder in Ungewißheit.

Ich bin von Kummer gequält In völliger Verwirrung

Bin ich verzweifelt und betrübt Mein trauriges

Jammerschrei zurückzuhalten habe ich nicht die Kraft,

Aber ich habe auch nicht die Kraft dazu, daß ich schreien könnte.

Um diese Melancholie zu vertreiben, ging ich auf die Straße hinaus. Ohne zu überlegen, in welcher Richtung ich ging, durchwanderte ich etwa eine Stunde lang, in tiefes Nachsinnen verloren, die Straßen. Wie dem auch sein mag, es kam eine Zeit, wo ich sehr müde wurde. Ich suchte in der Nähe einen Platz, wo ich ausruhen konnte. Der Garten von *Tepe başı* fiel mir ins Auge. Ich trat ein. An diesem Tage war ich so empfindsamen Herzens, daß ich, während ich im Garten mit einer gewissen müden Schlawheit herumging, sogar von dem bedeutungslosen klagenden Rascheln der herbstlichen Blätter ergriffen wurde, die unter meinen Füßen seltsam zerknickt wurden und fortwichen. Die gelben Blätter der Bäume, die der zerstörenden Hand des Herbststurmes anheimgefallen waren, und die kahlen Zweige schwankten fortwährend vor dem Winde.

(S. 3.) Ich suchte einen Platz, um mich auszuruhen. Eine Bank fiel mir in die Augen. Ich setzte mich, ohne es für nötig zu halten, erst die darauf gebreitete, von den dünnen vertrockneten Blättern gebildete gelbe Polsterdecke wegzustreifen. Im Garten befand sich niemand außer mir. So ist es ja. . . . Der Herbst! . . . Die Blätter fallen. Inmitten jener Einsamkeit stützte ich vor dieser melancholisch machenden Farbe meine Hand an die Schläfen und versenkte mich in meine seltsamen Gedanken, während ich die Blicke in die Ferne richtete, auf den allerentferntesten Punkt des Horizontes . . . auf seine unbekannte Düsterteit.

»Ich weinte; aber meine Augen waren leer von Tränen.

Auf meiner Lippe war keine Klage und doch klage ich«¹⁾.

Am Horizont zeigten sich die welken Sonnenstrahlen unter den dunklen Wolkenmassen.

Das Goldene Horn, jenes historische Becken, lag in der Ferne in einer solchen stillen und schlaffen Unbewegtheit, daß von einem Ufer bis zum anderen auf seiner Oberfläche nicht einmal die Spur einer leisen Wellenbewegung sich zeigte. Auf der Oberfläche seiner schwarzen Wasser lagen kraftlos die alten Panzerschiffe, wie ein unorganischer Körper ein jedes anzuschauen, als wenn sie die Wunden der Vernichtung, die ihrem Rumpfe die Jahre der Despotie geschlagen hatten, ausheilen lassen wollten. Die Goldenen-Horn-Dampfer, die die müde, schlaffe Oberfläche des Meeres rücksichtslos durchzogen, die ruinösen, halb eingestürzten Schornsteine von ein oder zwei Fabriken am Strande verstärkten noch in der Finsternis, die die in der Luft ziehenden Regenwolken verursachten, die nachhaltige Wirkung des Anblickes. Dieser

¹⁾ Zitat aus einem Dichter.

Anblick, den ich zu anderen Zeiten sehr lieblich, sehr poetisch gefunden, und der in meinem Herzen so vielerlei Gefühle entfacht hatte, verursachte mir heute nur Langeweile.

(S. 4.) »Ist etwa die Zeit traurig oder bin ich betrübt?«¹⁾ dachte ich mir unablässig. Ich verglich das Vergangene und das Gegenwärtige. Die Vergangenheit, jene blutige Vergangenheit stand mit allen ihren Grausamkeiten, mit allen ihren Tragödien vor meinen bekümmerten Blicken. Wie viele Bilder von allen erdenklichen Grausamkeiten, von Grausamkeiten in allen Abstufungen zogen wie ein Drama vor meinem Auge vorüber. Ich schloß meine Augen, um diese schrecklichen Phantasien zu vertreiben. Und doch gelang es mir auch so nicht.

»Satan, ich will nichts mit dir zu schaffen haben. Pack dich fort!
heb dich weg von mir!«²⁾

Ein Nebel hüllte meinen Blick ein. Unterdessen fühlte ich einen Zustand, wie wenn ich ganz und gar von Sinnen käme und ohnmächtig würde. Ich wollte von meinem Platze aufstehen. Doch ich vermochte es nicht. Eine über alle Vorstellung große Kraft lastete mit aller Wucht fortgesetzt auf meinen Schultern. Ich wollte meinen Mund öffnen, um etwas zu sagen. Doch ich brachte es nicht fertig. Mein verzweifelter Geist war gleichsam von mir gewichen. Ich war jetzt nur mehr eine leblose Statue, ein bloßer Körper.

Nach einiger Zeit kam ich wieder zu mir. Als ich meine Augen öffnete, fand ich mich einem ganz außerordentlichen Schauspiel gegenüber. Den Horizont, den ganzen Horizont der Stadt, die vor zwei Monaten noch der Sitz der Grausamkeiten und der Schlechtigkeit gewesen war, hatte ein dichter dunkler Nebel umhüllt. Es war so, als ob die wundertätige Hand der Allmacht ein weißes Leichentuch darüber ausgebreitet hätte, um ihre frühere Befleckung vor den Blicken der Welt zu verheimlichen, oder auch, als ob das Drama der Despotie, das in dem Schauspielhaus der Welt gespielt wurde, nun zu Ende sei und der Vorhang sich über dem letzten Akt gesenkt habe. Der Garten war mit einer ganzen Menge von Leuten angefüllt. Alles war nun in solche Dunkelheit eingehüllt, daß man hätte denken können: »die Finsternisse der Gräber sind auf die Erdoberfläche heraufgestiegen«³⁾.

(S. 5.) Jedermann ist erstaunt und sucht zu fliehen. Eine ganze Welt mischt sich mit einer anderen. Keiner kann ein Wort von dem

1) 'Ağeb zemân-my hazîn joksâ ben-mi muşberr.

2) Şejtân seni istemem, çekil git!

3) Ebenfalls Zitat: zülûmât-i-meqâbir jer jüzüne çykmyş.

anderen verstehen. Es herrscht ein dumpfer Lärm, ein langgedehntes Schreien der Menge, ein wahres Tohuwabohu ¹⁾. Eine Masse Worte werden gesprochen. Niemand versteht aber, was er hört. Zuweilen aber klingen Worte heraus, wie die Rufe: Krieg . . . Frieden . . . Alles Volk suchte einen Zufluchtsort, wie wenn schon der letzte Tag angebrochen wäre. Es war so, als ob der Befehl gegeben worden wäre, die ganze Bevölkerung en masse umzubringen: so bemühte und bestrebte sich jedermann, diese Exekution zu vereiteln und an das Ufer der Rettung zu gelangen. Keiner behielt kaltes Blut.

Während ich, darüber in tiefes Sinnen versunken, mich fragte: »Was bedeuten diese Vorgänge? Was soll denn daraus werden?« entstand plötzlich bei allen eine noch gewaltigere Verwirrung. Die Leute zeigten insgesamt mit dem Finger nach einer Richtung hin mit den Worten: »Siehe, da kommt er!« und wollten Platz machen. Ich wandte meine Augen ganz unbewußt nach der angezeigten Richtung. Da sah ich eine dichtgedrängte Schar, die mit schweren, heuchlerischen Schritten geradenwegs auf die Versammlung losging und sich anschickte, dem ganzen Volke kriecherisch wie ein Hund schön zu tun.

Einer von der Schar ging voraus. Obwohl es unmöglich war, sein wirkliches Alter zu unterscheiden, da sein Haar und sein Bart gefärbt und sein Gesicht geschminkt und gepudert war, so konnte man aus der welken Langsamkeit seiner Bewegungen und daraus, daß seine Gestalt gekrümmt war, darauf schließen, daß er auf seinem Rücken die schwere Last einer Menge von ereignisreichen Jahren mit sich schleppte.

(S. 6.) Die auffälligste Stelle am Körper dieses Menschen, dessen Schwäche den Eindruck der Abzehrung hervorrufen mußte, war seine Nase. Eine gewaltige, einem Raubvogelschnabel ähnelnde Nase nahm den gewaltigsten Teil der Physiognomie ein. Obwohl er seinen Blicken möglichst viel Milde zu geben sich bemühte, so ließen sich doch an seinen blutigen Augen die Anzeichen der Teufelei, der Verschlagenheit und der List erkennen. In den Augen und in dem Benehmen eines jeden von seinen Begleitern, die in Uniform, in 'Ulemá-Tracht und mit Zivilkleidung angetan hinter ihm drein kamen, war deutlich verschlagene List zu unterscheiden.

Je weiter diese Bande vorwärts kam, um so intensiver verbreitete sich rings Blutgeruch. Als sie so auf ihrem Zuge bis in die Mitte des Gartens gekommen waren, blieben sie stehen. In dem Garten, der noch vor wenigen Minuten von Lärmen und Getümmel widergehallt

¹⁾ haj u huj.

hatte, gab es jetzt keinen Laut mehr. Jedermann schwieg und war auf den Ausgang der Sache gespannt. In diesem Augenblick war es, daß die von mir beschriebene Person sich von ihren Begleitern trennte, die rings um sie herum demütig mit gekreuzten Händen dastanden, und in die Mitte sich begab. Der Alte bot dem Volke, das ihn aufmerksam betrachtete, heuchlerisch den *Selâm* und begann folgende Ansprache:

»Osmanen! Wackere, patriotische Osmanen! Eure gewaltigen Ahnen haben, trotzdem sie nur ein unbedeutender Stamm, eine bloße Handvoll Leute waren, ein die ganze Welt umspannendes Reich errichtet und gegründet.

Ihrer siegreichen Herrschaft genügten die anatolischen Steppen nicht und so gingen sie mit vierzig Mann nach Rumelien hinüber ¹⁾. Die Österreicher, die jetzt auf ihre viereinhalb Schiffe (S. 7) und auf ihre paar furchtsamen Soldaten pochend, eure Rechte anzutasten und euch gegenüber herausfordernd aufzutreten sich erdreisten ²⁾, neigten sich vor euren Ahnen und erwiesen ihnen Ehre und wußten nicht, wie sie dem Padischah ihre falsche Ergebenheit versichern sollten, um nur die osmanischen Krieger nicht vor den Mauern Wiens zu sehen.

Und erst die Bulgaren! . . . Ihr Löwen, die ihr das Erbe der Tapferkeit jener ruhmvollen Helden, der berühmten Osmanen, angetreten habt! Für euch ist es eine große Herabwürdigung, den Namen »Bulgare« auch nur in den Mund zu nehmen; für euch ist es eine große Schande, auch nur daran zu denken, daß ein solches Volk auf der Erdoberfläche existiert.

Seid ihr nicht die tapferen Erben der Helden, die ganz Europa erzittern ließen, die durch ihre unerschrockene Kraft die ganze Welt den Nacken beugen ließen? Vergleicht mit eurer heutigen Schmach eure vergangene Macht! Werdet ihr vor den Bulgaren, die zu euren eigenen Untertanen gehören, den Nacken beugen? Werdet ihr ihnen ihren Ungehorsam ungerächt hingehen lassen? Duldet denn das der Patriotismus, der Eifer, die Tapferkeit des Osmanentums? Oder seid ihr denn nicht die Erben der Tapferkeit jener ruhmvollen Osmanen?

Sind wir so ohnmächtig, daß ein Staat, der im letzten Jahrhundert der Sammelpunkt für alle möglichen inneren Wirren, für tausend verschiedene Revolten war, wie Österreich, sich uns gegenüber eine

¹⁾ Einnahme von Tzympe (Ğemenlik) 1356 durch Überfall von 40 Kämpen unter dem Prinzen *Sülejmân*.

²⁾ Anspielung auf die endgiltige Einverleibung von Bosnien und der Herzegowina durch Österreich gleich nach der Wiederherstellung der Verfassung.

Machtüberschreitung erlauben sollte? Wollen wir darauf von weitem wie unbeteiligte Zuschauer blicken? Unsere erhabenen Vorgänger werden uns wegen dieses unseres Schweigens verfluchen. Auch unsere Nachkommen werden vor uns zurückschauern; sie werden uns der Furchtsamkeit, der verbrecherischen Nachlässigkeit zeihen.

Heute erklärt der Bulgare seine Unabhängigkeit. Dadurch, daß Österreich Bosnien (S. 8) und die Herzegowina seinen Ländern einverleibt, greift es ganz offen und unumwunden in unsere Rechte ein. Wenn wir das alles mit Schweigen aufnehmen, so werden unsere sämtlichen Nachbarn unverschämt werden. Ebenso wie morgen Griechenland Kreta fordern wird, so werden auch noch andere sich in den verschiedenartigsten schwierigen Vorschlägen bewegen. Infolgedessen beruht heute unsere Wohlfahrt und die Rettung unseres Reiches darauf, daß wir die, die uns antasten, züchtigen, daß wir sie in ihre Schranken zurückweisen, daß wir ihnen und der ganzen Welt begreiflich machen, daß in den Adern der Osmanen noch immer jenes alte, jenes hehre Blut fließt, und schließlich darauf, daß wir klarlegen, daß das Osmanentum zur Wahrung seiner Rechte sein Blut nötigenfalls bis zum letzten Tropfen vergießen wird. Nicht darauf beruht sie, daß wir uns zu Konferenzen, zu diplomatischen Debatten herbeilassen!! Osmanen! Die tatkräftigen Völker nehmen eine gegen sie gerichtete Beleidigung nicht mit Stillschweigen auf. Vielleicht kommen sie so weit, daß sie zur Wahrung ihrer Rechte allen erdenklichen Opfermut betätigen. Sie sehen dem Tod ins Auge, um die ihnen angetane Schmach zu sühnen und ihren Namen von dem zugefügten Flecken zu reinigen. Wurde uns keine Schmach angetan? Griff man nicht in unsere Rechte ein?

Wenn wir aber schmachvoll behandelt wurden, warum schweigen wir dann? Warum zeigen wir ihnen dann, ach! nicht unsere heldenhafte Kraft? Warum handeln wir dann gegen sie nicht so, wie wenn wir uns der alten Osmanen würdig zeigen wollten? Warum schweigen wir und machen uns nicht daran, sie zu züchtigen und unsere eigene Kraft ihnen fühlbar zu machen? Was würden wir denn verlieren, wenn wir gegen sie aufträten? Ist nicht das größte Opfer, das wir bringen könnten, unser Leben? Weicht ihr vor einem ehrenvollen Tode zurück? Kommt, laß uns zusammenstehen: wir wollen diejenigen züchtigen, die gegen uns rebellieren! Wir wollen denen, die unsere Rechte verletzen, unsere Kraft, unsere Stärke zeigen! Wir wollen Krieg führen!

(S. 9.) Krieg, Krieg, Krieg!

Die Osmanen sollen leben!«

Kaum hatte der Bursche mit dem verfluchten Gesicht diese heuchlerischen Worte zu Ende gebracht, da ließ er seine Blicke rings herumschweifen. Er wollte an den Gesichtern des Volkes beurteilen, welchen Eindruck seine Rede hervorgerufen hatte.

Dieses das Publikum in Erschrecken und in Erstaunen setzende Schweigen war noch viel entsetzlicher als das vorhergehende Getümmel und Lärmen. Blut umhüllte das Auge eines jeden von uns. Jeder von uns war totenbleich geworden. Es war so, als ob der Tod lebendig geworden wäre und vor dem Angesicht des Volkes vorüberginge. Es war so, als ob das ewige Schicksal seine Krallen ausgestreckt hätte und jedermann sich schon von ihnen gepackt fühlte. Niemand gab auch nur den geringsten Laut von sich.

Dieses tiefe Schweigen brach ganz plötzlich eine überirdische milde Stimme. Es war plötzlich eine himmlische Gestalt, würdig der Bezeichnung: »Gottheit der Schönheit«, aufgetaucht, von der ich nicht sah, woher sie kam.

»Ein phantastisches, fleischgewordenes Phantom ist es, mit einem sehr langen feurigen Hemd bekleidet. Die ebenholzschwarzen Haare hängen ihm bis zu den Knöcheln hinab. Aber die vorn um die Stirne herumgehenden Haare sind wie Igelstacheln emporgesträubt. Seine ins Schwärzliche spielenden Lippen zittern unablässig. Seine Augenbrauen sind finstern gerunzelt. Vom vielen Weinen haben seine Augen eine blutige Farbe angenommen. Seine Gesichtsfarbe ist weiß wie Marmor. Einzig und allein seine Wangen sind rot, so rot, als ob sie gefärbt wären. Schrecklich anzuschauen, trotz so vieler Schönheit kommt es daher, mühsam sich hinschleppend. Seinem Blick, sein Benehmen, seinen Gang, seine Miene, sein Verhalten hat es so eingerichtet, als ob es fliegen wollte«¹⁾.

Es kommt heran, während es bei jedem Schritte auf den Weg Stück für Stück (S. 10) eine Menge Ketten streut. Sobald es sich so weit genähert hatte, daß es der Versammlung seine Stimme recht zu Gehör bringen konnte, begann es folgendermaßen zu sprechen, nachdem es die jetzt an seiner Seite befindliche Schar — und zumal in erster

¹⁾ Die Stelle ist, mit einigen kleinen Abänderungen und Versehen, wörtlich aus 'Abd-ül-Haqq Hâmîds Verstragödie *Eşber*: Anhang zu Akt III, Szene 1, Ausgabe von 1298 S. 110—111 zitiert.

Es erscheint hier in einer bei den Türken so beliebten Personifikation das Vaterland selbst (in den letzten Jahren erschienen z. B. ganz ernstgemeinte Theaterstücke mit lauter allegorischen Personen). Die Übersetzung wurde durch die Genussschwierigkeit — »das« Vaterland mit einer Frauengestalt zu identifizieren — wesentlich erschwert, zumal wir wenig Sinn mehr für solche allegorische Spielereien haben.

Linie den die Rede haltenden Kerl mit dem verfluchten Gesicht — mit einem zornigen und verachtungsvollen Blicke gemessen hatte:

»Osmanen! ihr eifrigen patriotischen Männer! Wißt ihr, wie notwendig für euch heute das Vaterland, jenes arme Vaterland ist? Ihr seid groß geworden im Schatten dieses Landes. Auf diesem Boden seid ihr erzogen worden. Dieses arme Vaterland hat euch groß gezogen und genährt. Siehe, nunmehr ist der Augenblick gekommen, diesem geheiligten Boden beizustehen. Die Zeit ist nun da, diese wahrhafte Mutter vor drohender Gefahr zu beschützen. Diese Mutter, der ihr euer Leben zu verdanken habt, ist daran, der Krallen des Schicksals, dem Schoße des Todes zu verfallen. Von euch, ihren eifrigen patriotischen Kindern, erwartet sie Hilfe und Schutz. Ihr, die ihr allen Völkern durch euren eifrigen Patriotismus zum Vorbild dient, werdet ihr eure Mutter diesen Gefahren preisgeben? Ihr seid in bezug auf Heldenhaftigkeit und Mannhaftigkeit ein Gegenstand des Neides für alle Welt: Werdet ihr wirklich eure Mutter, jene eure wahrhafte Mutter, eure Mutter, die euch mit ihrer Luft, mit ihrem Wasser, mit ihrer Erde nährt, verlassen? Ist das der Ruhm der Mannhaftigkeit? Erlaubt dies denn auch nur die bloße Menschlichkeit?

Osmanen! Während ehemals euer eifriger Patriotismus den Königen von Ungarn und den französischen Herrschern als Freistätte diente¹⁾, sollte er da wohl heutzutage eurer eigenen Mutter nur zur Begräbnisstätte werden?

Die arme Mutter, das bejammernswerte Vaterland, schaut doch nur, es steht vor euch! Sein Körper, seine Glieder Stück für Stück sind voll von Wunden. Überall fließen Blutströme an ihm. Ist unter euch kein Mann der Tat, der seine Hand ausstrecken und sich bemühen sollte, ihm die Wunden zu verbinden und seine Blutungen zu stillen?

(S. II.) Seid ihr alle zu Trotteln, seid ihr alle zu vaterlandslosen Gesellen geworden? Während dieses arme Vaterland so an die sechshundert Jahre schon alle möglichen Opfer auf sich genommen hat, um euch zu nähren, während es für euch so viele von seinen opferwilligen wackeren Söhnen dargebracht hat, werdet ihr euch wohl hübsch Zeit lassen, es zu schützen und zu wahren? Während es euch in seinem Schoß hat groß werden lassen, werdet ihr ihm dann nicht da euren Schoß öffnen? Wißt ihr denn nicht, daß dieses arme Vaterland, das heute eures tätigen Patriotismus bedarf, die Fortdauer eures Lebens verbürgt? Wo sind unter euch die eifrigen, ehrenhaften Osmanen, die sich selbst aufzuopfern bereit wären?«

¹⁾ Besser wäre wohl auf Karl XII. von Schweden verwiesen worden.

Horch, da drang unterdessen an mein Ohr ein äußerst sanfter Ton. Ich wandte meinen Kopf, um den Sprecher, von dem diese Stimme ausging, zu sehen. Eine in ein weißes Leichentuch eingehüllte und in Lichtstrahlen getauchte Gestalt, die ich schon vorher gesehen hatte, die ich aber infolge des überwältigenden Eindruckes nicht gleich wiederzuerkennen vermochte, begann zu reden. Sie rezitierte folgenden sprichwörtlichen Vers:

»Du gehst zwar, doch harrt auch unser (dies Geschick).
Glaub es nicht,

Wenn sie auch behaupten, (daß dies nicht der Fall sei)! Laß
dich doch damit nicht täuschen!«¹⁾

Als das arme Vaterland diese liebliche, angenehme Stimme hörte, blickte es plötzlich auf seinen Sohn, der für das Vaterland zum Blutzengen geworden war, und zeigte auf seine Wunden und auf die Anwesenden. Da sprach die lichte Erscheinung im Leichentuch also:

»Vaterland! Öffne deine Brust! Öffne sie deinem Gotte!
Laß die Blutzengen, die für dich den Tod erlitten haben, heraus-
treten und laß sie sich vor aller Augen zeigen.

Sag: O Herr! Sollen die blutigen Wunden
Dieser Blutzengen wieder aufbrechen?«²⁾

Das Vaterland, jenes geliebte Vaterland, sagte da, zu den Anwesenden gewendet:

(S. 12.) Geliebte Kinder! Kennt ihr denn nicht die Kümmernisse eurer Mutter, der Mutter, die euch auf ihrem zarten Schoß genährt hat, eurer kranken Mutter? Mein Leib zerfällt in lauter Stücke. Alles an mir schwimmt in Blut. Wißt ihr denn nicht, daß ich eure Hilfe brauche? Ich habe bis jetzt an nichts anderes gedacht, als daran, euch mit herzlichen Zärtlichkeitsbeweisen zu nähren und euch an meiner Brust groß werden zu lassen. All mein Hab und Gut habe ich für euch, zu euren Gunsten aufgewendet. Warum habt ihr mich in diesen Zustand gebracht? Werdet ihr mich nun verlassen, nachdem

¹⁾ *Sen giderseñ bizi kalyr sanma
deseler-de bunu sen aldanma.*

Jedenfalls ist der Wortlaut verderbt, wie ja überhaupt der Text durch die störendsten Druckfehler verunstaltet ist, nur ein Beweis mehr für das eilige Auf-den-Markt-werfen aller möglichen Broschüren unmittelbar nach der Wiederherstellung der Konstitution.

²⁾ *Aç vañan sineñi ilâhyña aç
şehîdânyñy çykar-da ortaja sac
dej-ki jâ-rebb bu şehîdânyñ
tâzelensün-mi kanly jaralary?*

ihr mich in einen solchen heruntergekommenen, kränklichen, leidenden Zustand habt verfallen lassen? Kennt ihr denn meine Kümmernisse überhaupt nicht? Seid ihr denn nicht dazu imstande, mir zu helfen?

Die Krankheit, an der ich seit gar vielen Jahren leide, wollte man vor etwa dreißig Jahren auskurieren ¹⁾. Man hielt für mich geschickte Ärzte und sorgsame Diener. Aber in der Folge betrog man sie und trennte sie von mir. Abgesehen davon, daß man mich meinem kranken Zustand überließ, schnitt man auch noch diese Teile von mir weg.« Die Gestalt öffnete den Schleier, in den sie eingehüllt war, und zeigte Stück für Stück ihren verstümmelten Körper. »Dreißig Jahre habe ich geseufzt. Ich habe unter diesen meinen Wunden geseufzt. Jeden Tag wollten sie mich mit irgendwelchen neuen Schikanen und Qualen bedrängen und plagen, ja, richtiger gesagt, einfach umbringen.

Vor zehn Jahren schnitt man noch ein großes Stück von mir ab ²⁾. Ich schwieg, denn ihr waret unwissend. Es war unmöglich, von euch Hilfe zu erwarten. Man nahm euch für sich in Anspruch. Meine armen Kinder! Während ich in diesem Zustande seufzte, hatten manche von meinen unglücklichen Kindern jedes erdenkbare Elend, jedes Unglück, jede Qual und Pein tapfer auf sich genommen. Sie waren in die Weite, ja weit von mir fortgezogen und hatten geschworen, daß sie ihr ganzes Glück und ihr ganzes Wohl zu meinen Gunsten, für mich (S. 13.) aufopfern und sich mit allen erdenklichen Anstrengungen bemühen wollten, mich zu befreien ³⁾. Während ihr hier bei mir im Feuer der Unwissenheit und der Vergewaltigung seufztet, verzehrten auch jene Armen sich in der Ferne, in der Fremde, in den Flammen des Elends und des Unglücks. Arme Kinder! Arme Kinder! Obwohl sie meine Krankheit diagnostisch festgestellt und die wahre Ursache meines Kummers erkannt und ein Heilmittel dafür ausfindig gemacht hatten, konnten sie es doch nicht durchsetzen, mir jenes Medikament bringen zu dürfen. Ich war krank, meine Kinder, ich war am Sterben. Schließlich haben sie mich doch gerettet, jedoch nur provisorisch für einige Zeit. Ich bin gerettet, aber meine Krankheit ist noch nicht völlig verschwunden.

Diese chronische Krankheit läßt sich nicht so leicht vertreiben. Wenn ihr mich retten wollt, müßt ihr euch ernstlich bemühen. Derartige lügnerische Lärmkundgebungen, wie die eben inszenierte, haben außer Schaden keinen anderen Gewinn. Gewisse Feinde warten nur auf eine Gelegenheit. Wenn ihr nicht einigermaßen aufmerksam

¹⁾ Die Einführung des konstitutionellen Regimes ist damit gemeint. Der Arzt ist natürlich *Midhat Paša*.

²⁾ Ostrumelien.

³⁾ Die Jungtürken in Egypten, der Schweiz und besonders in Paris.

handelt, werden sie mich vergiften. Jawohl, die Schlechtigkeit geht nicht von einem einzigen Punkt allein aus. Sie riecht nicht so ganz nach auswärtigen Feinden. Diejenigen, die mich schrecken, sind wohl einige meiner eigenen verräterischen Kinder. Diese Verräter ersehen ihren persönlichen Vorteil in meinem Tode. Während ich sie mit meiner Milch genährt habe, wollen sie sich an meinem Blute satt trinken.

Für ein Stück Brot wollen sie mich martern und vernichten, wollen sie eine Menge von meinen geliebten, treu ergebenen Kindern, ihre eigenen Brüder, töten. Ach, ihr Undankbaren! Gott ist der Rächer! Fürchtet ihr euch nicht vor der göttlichen Gerechtigkeit? So viele Jahre habt ihr mich bis auf das Mark ausgesaugt. Ihr habt mich ins Elend gebracht. Ist, was ihr gemacht habt, noch nicht genug? Seid ihr denn überhaupt keine Menschen? Habt ihr kein Herz? Findet sich kein Gefühl der Menschlichkeit bei euch? Könnt ihr mich denn nicht ein bißchen mir selbst überlassen? Ich möchte diese armen Kinder, deren Leben mit dem meinen innig verbunden ist, an das sichere Ufer bringen. Ihr erfindet jeden Tag tausend Flüche, um meine Ruhe zu vernichten. (S. 14.) Ihr erfindet täglich tausend Schlechtigkeiten, um für euren persönlichen Ehrgeiz möglichst schnell meinen Untergang herbeizuführen!«

Das Vaterland heftete hierbei seine Augen auf die Person, die zuerst die Rede gehalten hatte, und sprach:

»O ihr verbrecherischen Kinder! Eines Tages werdet ihr die *Kör* 'Ali-Frage aufs Tapet bringen, um den Parteigeist meiner unwissenden und niedrig stehenden, ungebildeten Kinder zu erregen. Ihr werdet den von euch schamlos wider jede Menschlichkeit verübten Frevel mit dem heiligen *Šeri'at*-Recht und der Gerechtigkeit beschönigen und sie in buntem Durcheinander ¹⁾ kund machen.

Eines Tages werdet ihr mit den Mikroben der Zeitung *Mizân* ²⁾ das ganze Volk vergiften und für euren persönlichen Vorrang alle

¹⁾ *Allajarak bullajarak*, höchst ungewöhnliche Form statt des sonst üblichen *allak bullak* (auch *allak mallak*). Vgl. Foy, Studien zur osmanischen Syntax. Mitt. d. Sem. f. Orient. Spr. 1899, S. 112.

²⁾ Das von *Mehmed Murâd Bej*, einem Daghestaner, der seine Bildung in Rußland erhalten hatte, herausgegebene Blatt: »Die Wage«. *Murâd Bej* spielte zuerst in der jungtürkischen Partei eine große Rolle gegen 'Abd-ül-*Hamîd*. Er gab dann seine Zeitung *Mizân* in Kairo, wohin er sich geflüchtet hatte, weiter heraus und bildete mit ihr neben Paris die wichtigste Zentrale für die jungtürkische Propaganda. Nach seiner Rückkehr nach Konstantinopel aber ließ er sich für die Politik des Sultans gewinnen und wirkte nun im *Mizân* für 'Abd-ül-*Hamîd*. Noch übler vermerkten seine einstigen Gesinnungsgenossen dann seine reaktionären verräterischen Umtriebe bei der Gegenrevolution von 1909. Er wurde zum Tode verurteilt, aber begnadigt und nach Rhodos verbannt.

meine Rechte aufopfern wollen. Ihr schreckt nicht davor zurück, für einen einzigen von euch alle Menschen despotisch zu vergewaltigen und ihre Familien zu vernichten, ohne euch vor euch selbst zu schämen.

Im Verlaufe von zweiunddreißig Jahren habt ihr mehr als die Hälfte von mir zerstückelt und den Fremden gegeben. Was für teuflische Gedanken sind es, die ihr jetzt noch erfindet, was für verbrecherische Vorstellungen sind es, die ihr jetzt noch hegt, um unter den Armen, die sich zu meinem Schutz und zu meiner Bewahrung zusammenscharen, und die Tag und Nacht unverdrossen sich abmühen, den Samen der Zwietracht zu streuen und sie voneinander zu trennen?

Mehr als zweiunddreißig Jahre seufze ich schon in den Ketten des Despotismus, den Krallen der Unwissenheit. Einige von meinen armen elenden Kindern, die sich für mich aufopferten, fanden für mich das Heilmittel in der Zeitung *Meşveret*¹⁾. Ich wollte mich ein wenig erholen.« Mit vor Erregung zitternder Hand auf die verdächtige Persönlichkeit zeigend: »Glaubt nicht den Worten dieses Niederträchtigen! Dieser Schuft ist der verkörperte Despotismus. Obwohl dieser Unhold sich in das Gewand der Keuschheit und der Tugend gehüllt hat, will er nur Grausamkeiten und Gewalttaten verüben. Aufgepaßt! Geht ihm nicht in die Falle!

Despotismus! Despoten! Da ihr gemerkt habt, daß nunmehr der verbrecherischen Tätigkeit und der Bestechung (S. 15.) ein Riegel vorgeschoben ist, habt ihr tausenderlei Listen und Schlechtigkeiten ausgeheckt, einen Krieg eröffnet und meine Kinder weggeschleppt, kurz, habt ihr tausenderlei Intrigen ausgesonnen, um mich zu quälen und dann zu verlassen, damit ja niemand sich in eure Machenschaften einmischen könnte. Zuletzt habt ihr auch wirklich Erfolg gehabt. Gewiß, ihr habt Erfolg gehabt. Ich aber habe meine geliebten Kinder, meine opferwilligen Söhne verloren und bin ganz verlassen und allein geblieben. Es war ein gefundenes Fressen für euch, daß ihr es zu verhindern vermochtet, daß man mir das Heilmittel in der Gestalt der Zeitung *Meşveret* gab. Doch auch damit nicht zufrieden, seid ihr so weit gegangen, mich euren fluchwürdigen Hoffnungen und verdächtigen Zwecken aufzuopfern. Ich Arme, ach, ich habe unter eurem Einflusse fort und fort geseufzt und gestöhnt. Während ich heute endlich die Möglichkeit fand, mich ein wenig zu erholen, wollt ihr wiederum eure schon vor zweiunddreißig Jahren gehegten Gedanken in die Tat umsetzen,

¹⁾ Die *Meşveret* (Mechveret) »Die Beratung«, das jungtürkische Zentralorgan, in Paris und eine Zeitlang auch in der Schweiz, französisch und türkisch seinerzeit von *Ahmed Rızâ*, dem nachherigen Kammerpräsidenten, dem Repräsentanten des jungtürkischen Komitees in Europa, herausgegeben.

wollt ihr wiederum meine Kinder quälen, mich ihrer beraubt und allein lassen und dann ungestört die von euch beabsichtigte verbrecherische Tätigkeit fortsetzen.

Ach, ihr Verbrecher! Wollt ihr meine Kinder, meine wackeren patriotischen Söhne aufstacheln, indem ihr auf ihre empfindlichste Ader drückt? Fürchten sie sich denn, diese jungen Löwen, vor dem Kriege? Aber was hat denn ein nutzloser Kampf für einen Vorteil? Nehmen wir an, daß sie als Sieger heimkehren: Was für einen Nutzen haben sie davon? Ist denn ein Gewinn zu erwarten, der Ersatz auch nur für einen einzigen meiner Söhne bieten könnte, der auf dem Schlachtfelde in diesem Kriege fallen sollte? Oder soll es wieder so gehen wie vor zwölf Jahren mit der Kreta-Frage? ¹⁾ Meine Söhne weichen dem Kriege nicht aus. Aber dient es ihnen und mir zum Nutzen, das Volk mit gewissen eitlen Hirngespinsten aufzureizen, solange eine absolute Notwendigkeit sich nicht fühlbar macht?

Was ist denn der Zweck eines Krieges? Nur zu sterben? Meine Söhne fürchten sich vor dem Sterben nicht. Aber solange man nicht sieht, daß meine Ehre angegriffen ist, soll man niemand angreifen.

(S. 16.) Der nutzlose Krieg hat wiederum zur Folge, daß man jenes Heilmittel (nämlich die Konstitution) von mir nimmt. Wiederum bleibt mir dann nur die Sehnsucht nach euch. Für uns ist das einzige Mittel zur Rettung, das einzige, was uns Heil schaffen kann, der Frieden. Achtet nicht auf jedermanns Worte! War es nicht im Jahre 1293 ²⁾ ebenso? War nicht der Grund für die Schließung der Abgeordnetenkammer der Krieg mit Rußland? Wurde eure Niederlage im Kriege nicht absichtlich herbeigeführt, damit die Kammer geschlossen werden konnte? Wenn wir wirklich Krieg führen wollten, können wir doch mit Rücksicht auf das Endresultat rein gar nichts erreichen. Es hätte kein anderes Resultat zur Folge, als uns moralisch und materiell zu schwächen. Dann hebt wieder der Despotismus in unserem Staate das Haupt empor. An dem Jahre 93 wollen wir ein Beispiel nehmen! Wir wollen ein Beispiel daran nehmen und unseren Blick einzig auf die Punkte richten, die unseren wahren Vorteil darstellen. Wir wollen darnach trachten, eine Volksvertretung, ein Parlament zu eröffnen! Die anderen Dinge wollen wir den Händen von einsichtsvollen, gewissenhaften und urteilskräftigen Männern überlassen! Denn sonst kehrt in unserem Staate der Despotismus wieder zurück. Das einzige Mittel gegen die Wiederkehr des Despotismus ist die absolute Ent-

¹⁾ Wo die Türkei trotz des siegreichen Feldzuges neue Landgebiete an Griechenland abgeben mußte.

²⁾ 1876 D.

haltsamkeit von auswärtigen Krisen, wie ein Krieg sie darstellt. Nur auf diese Weise können wir das rettende Ufer erreichen. Anders ist es unmöglich!«

Kaum waren diese Worte verklungen, so suchte ich den Verfluchten, der uns vorher zum Krieg aufgerufen hatte, damit der Despotismus wieder zurückkehrte. Auf dem Platze, auf dem er sich befunden hatte, konnte ich ihn nicht mehr entdecken. Er war zusammen mit seinen Helfershelfern unter dem Schutze der Überraschung der Menge geflohen.

Ich wollte laufen, um ihn einzuholen und um ihm die verdiente Strafe zu geben. Da packte mich jemand am Kragen und sagte: »Wohin gehst du? Gott steht die Rache zu. Er läßt sie nicht außer acht, er gibt nur einen Aufschub. Überlaß Gott seine Bestrafung!« Dabei schüttelte er mich. In jenem Augenblicke öffnete ich die Augen. Ich war in Schweiß getaucht. Der Mann, der mich schüttelte, war aber der Gärtner, der zu mir sagte: »*Efendim*, es ist spät geworden. Der Garten wird geschlossen.« Ich war nämlich auf der Bank eingeschlafen. Alles, was ich gesehen hatte, war nur ein Traum gewesen.

Ende.

Zur Muḥammadlegende.

Von

Josef Horovitz.

I. Das Alter der Wunder des Propheten.

»Bin ich denn etwas anderes als ein Mensch«, hatte der Prophet selber im *Qorān* denen geantwortet ¹⁾, die von ihm Wunder erwarteten, und noch etwa 100 Jahre nach seinem Tode konnte Johannes Damascenus seinen sarazenischen Widersachern triumphierend vorhalten, der, den sie ihren Propheten nannten, habe keine Wunder-taten vollbracht, die seine Sendung beglaubigen könnten. Diese kürzlich von BECKER ²⁾ hervorgehobene Tatsache, zwingt zu einer erneuten Prüfung der Frage nach dem Alter der Wunder Muḥammad's, über die bereits von SPRENGER ³⁾, GOLDZIEHER ⁴⁾, MEZ ⁵⁾ und CAETANI ⁶⁾ einschneidende Untersuchungen angestellt worden sind. Dürfen wir die Worte des Damasceners so deuten, daß die Gestalt Muḥammad's, von dem man später rühmte: »kein Prophet hat jemals irgendein Wunder vollbracht, desgleichen nicht auch unser Prophet getan« ⁷⁾, damals noch nicht vom Glanze der Heiligenlegende umstrahlt gewesen sei? Das wäre schwer vereinbar mit dem, was Völkerpsychologie und Hagiologie uns vom Walten der heiligsprechenden Phantasie gelehrt haben; die Gestalt dessen, der für viele Tausende der Prophet geworden war, konnte der Umbildung nicht entgehen, die die volkstümliche Verehrung überall und zu allen Zeiten an ihren religiösen

¹⁾ *Sūra* XVII 95.

²⁾ *ZA* Bd. XXVI (1912) 181; Johannes Damascenus starb wahrscheinlich 748/49 (ibid.), s. auch LAMMENS in den *MFOB* III 1. 259.

³⁾ *Bd.* III S. LIV ff.

⁴⁾ *Studien* II 278 ff.

⁵⁾ s. *Verhandlungen des II. internat. Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte* (Basel 1904) 235 ff.

⁶⁾ *Annali* I 45 ff.

⁷⁾ *Q ā d ī ' I j ā d , Šifā* (ed. Cairo 1318) 260.

Heroen vollzogen hat ¹⁾). Der neue Prophet mußte das Erbe seiner Vorgänger antreten und ihr Heiligenkleid anlegen. Von seinen ehemals heidnischen Landsleuten wurden auf ihn die Kräfte übertragen, die sie früher ihren *Kāhin's* zugesprochen hatten; von den neubekehrten Bewohnern der alten Kulturländer ihm die Attribute ihrer früheren Heiligen beigelegt. Allerdings haben wir in den Gegnern des Johannes Damascenus gelehrte Theologen zu sehen, und diese brauchen nicht alles, was die Phantasie der namenlosen Verehrer zu ihres Propheten Ruhme erdichtet hatte, gutgeheißen zu haben. Die zahlreichen Wunder aber, die schon die älteste uns erhaltene Biographie des Propheten (deren Verfasser etwa 20 Jahre nach Johannes Damascenus gestorben ist) in seine Lebensgeschichte hineinflacht ²⁾), erlauben uns auch für die Frühzeit nicht, den Unterschied zwischen der Wundersucht des volkstümlichen Glaubens und der theologischen Lehre zu einem absoluten Gegensatz zu erweitern. Wie Johannes Damascenus, so hatten auch schon vor ihm Gegner sowohl als auch vor allem Neuzubekehrende die Frage nach den Wundern des Propheten gestellt und die Theologen zu einer Antwort gezwungen. Nicht naiv, wie es die volkstümliche Phantasie getan, sondern mit Bewußtsein übertrugen die Theologen auf Muhammad, was sie von den Wunderlegenden der Andersgläubigen gehört hatten. Dieser Prozeß der Assimilation von Wundern früherer Heiligen und Propheten, der gleichermaßen von den Bedürfnissen des Volksglaubens wie von dem Zwang der theologischen Propaganda bedingt war, war zu der Zeit, als Johannes Damascenus seine Disputationen abhielt, schon längst soweit vorgeschritten, daß das Vakuum der Kindheits- und Jugendgeschichte des Propheten bereits ganz im Sinne der typischen Heiligenlegende ausgefüllt und sein ganzer Lebenslauf mit Wundern und Zeichen ausgeschmückt war. Das allerdings beweist uns die Argumentation des Johannes Damascenus, daß man damals in der Polemik mit gelehrten Gegnern von den Wundern noch keinen Gebrauch zu machen wagte, zumal diese den *Qorān* auf ihrer Seite hatten, und daß die Wunder des Propheten noch weit davon entfernt waren, ein allgemein anerkannter Glaubensartikel zu sein.

Die Frage, von wem diese Wundergeschichten zuerst in Umlauf

¹⁾ Treffend sagt Sir ALFRED LYALL: »It is impossible in India to make voluntary conversions of any number perceptible in so vast a population without miraculous gifts, rarely claimed by but always imputed to a new teacher or saint« (*Asiatic Studies* I 150).

²⁾ s. weiter unten.

gesetzt wurden, wäre sehr leicht zu beantworten, wenn wir den *Isnād* noch so arglos ansehen könnten, wie er selber uns das zumutet. Besonders verführerisch klingt er, wenn ein und derselbe Bericht in verschiedenen im wesentlichen gleichlautenden Versionen erscheint; namentlich SPRENGER hat in solchen Fällen den frühesten Überlieferer, auf den sich alle Versionen einen, als den Urheber des Berichts anerkannt. Es bleibt aber auch da die Möglichkeit, daß ein von einem Tradenten im Namen einer Autorität überlieferter Bericht von einem anderen gehört und dann ebenfalls der betr. Autorität zugeschrieben worden ist. So wenig auch bezweifelt werden soll, daß schon einzelne »Genossen« vielerlei Wunderbares berichtet haben, im einzelnen wird sich nicht mehr mit Sicherheit sagen lassen, was ihnen angehört und was ihnen später in die Schuhe geschoben worden ist. Nur das Datum der schriftlichen Aufzeichnung kann uns einen sicheren terminus ante quem liefern.

Die älteste Biographie der Propheten, die wir besitzen, die des Ibn Isḥāq, liegt uns vollständig nur in der Gestalt vor, die ihr Ibn Hišām gegeben hat. Dieser hat sowohl Zusätze gemacht als auch Auslassungen vorgenommen; aus der Sorgfalt, mit der er seine Zusätze als solche kennzeichnet, dürfen wir schließen, daß er innerhalb dessen, was er aus Ibn Isḥāq beibehalten hat, keinerlei Änderungen gemacht hat, was auch die Kontrolle bestätigt, welche die sehr zahlreichen Zitate aus Ibn Isḥāq's Buch bei Ṭabarī und anderen uns ermöglichen. Ibn Isḥāq steht bereits unter dem Zwang des *Isnād*, wenn er es auch nicht ganz so streng damit nimmt wie die späteren. Die Technik des *Isnād* gestattet uns im allgemeinen nicht zu entscheiden, wo es sich um Übernahme mündlicher Berichte und wo um Nachschreiben von Kollegheften des Lehrers handelt. Daß es bereits vor Ibn Isḥāq schriftliche Aufzeichnungen über die Prophetenbiographie gegeben hat, ist zweifellos, mag man auch vielen Nachrichten über Bücher, die schon in der ältesten Zeit existiert haben sollen, noch so skeptisch gegenüberstehen. Ohne hier auf die älteste biographische Literatur einzugehen, über die sich SACHAU in der Einleitung zum dritten Bande des Ibn Saʿd verbreitet hat, sei nur hervorgehoben, daß z. B. az-Zuhrī, der so häufig bei Ibn Isḥāq als sein unmittelbarer Gewährsmann erscheint, schon ältere Berichte gesammelt und redigiert hat. Berichte, die im wesentlichen übereinstimmten, aber auf verschiedene Gewährsmänner zurückgingen, wurden von ihm unter Voranstellung eines *Isnād*'s, in dem sämtliche Gewährsmänner genannt wurden, zu einem Bericht vereinigt und dann Abweichungen der einzelnen Gewährsmänner in deren Namen jedesmal be-

sonders nachgetragen. Bereits GOLDZIEHER¹⁾ hat darauf hingewiesen, daß a z - Z u h r ī dieses Verfahren geübt hat; ein weiterer Beleg dafür findet sich bei B u ḥ ā r ī, *Šahādāt* XV 1. Außer a z - Z u h r ī (52 bis 124 H) nennt I b n I s ḥ ā q in den uns hauptsächlich interessierenden Teilen seines Werkes am häufigsten als seine unmittelbaren Gewährsmänner J a z ī d b. R ū m ā n († 130 H), ‘A b d a l l ā h b. A b ū B a k r († 135), ‘Ā ṣ i m b. ‘O m a r b. Q a t ā d a († 127)²⁾. Neben diesen erscheinen Mitglieder seiner eignen Familie (wie sein Vater I s ḥ ā q b. J a s ā r) sowie Nachkommen oder Familienangehörige des jeweiligen Helden der Erzählung. Sehr häufig wird die Herkunft der Berichte nur unbestimmt angedeutet durch Formeln wie *ḡimā balaḡanī*, *ḡimā jaḡkurūn*, *ḡakarū*, *ḡaddatanī man lā attahim* oder *man aṡiq bihi* oder *ba‘ḡ ahl al-‘ilm* und das skeptische oder mindestens reservierte *ḡimā jaṡ‘amūn*. Oft fehlt jede, auch noch so unbestimmte, Herkunftsbezeichnung, und ich bin geneigt anzunehmen, daß diese Stellen aus älteren Sammlungen, die bereits eine Art *Vulgata* darstellten, aufgenommen worden sind; auch Dokumente, Listen usw. werden ganz anonym gegeben³⁾. Wie alle älteren »Historiker«, hat I b n I s ḥ ā q sich damit begnügt, den von allen Seiten zuströmenden Stoff zu sammeln und in Kapitel einzuteilen, gelegentlich auch einmal ein Urteil über die Glaubwürdigkeit eines Berichts abzugeben. Bei der Auswahl des Aufzunehmenden leitete ihn sein eignes Urteil, das von seinen religiösen und politischen Neigungen nicht unbeeinflusst geblieben ist; daß er aber innerhalb des von ihm aufgenommenen willkürlich Änderungen vorgenommen habe, ist durch nichts wahrscheinlich gemacht. Erfunden hat er so wenig⁴⁾ etwas wie diejenigen, die vor ihm den Stoff gesammelt und bearbeitet hatten; anders stand es um die Erzähler, die Berichte wie *Isnāde* oft genug erdichteten. Es waren zu I b n I s ḥ ā q's Zeiten schon viele Traditionen im Umlauf, die er aus irgendwelchen Gründen nicht aufnahm. Daß also bestimmte Erzählungen noch nicht existierten, kann nie daraus geschlossen werden, daß I b n I s ḥ ā q sie nicht erwähnt. Im allgemeinen zeigt ein Vergleich mit den späteren Werken, daß das Wunderbare sich immer stärker bemerkbar macht; doch kommt es auch vor, daß uns jüngere Werke eine wunderlose Variante

1) ZDMG. Bd. L 474.

2) Über diese Autoritäten s. FISCHER, *Biographien von Gewährsmännern des Ibn Ishāq* s. v.

3) Vgl. CALTANI, *Annali* I 31 ff.

4) Daß er Verse, die seine Freunde verfaßt, dem Helden der Erzählung in den Mund legte (s. *Fihrist* 92) wird richtig sein; das war eine Konzession an die literarischen Bedürfnisse der Leser oder Hörer, die an den Wechsel von prosaischer und poetischer Rede von alters her gewöhnt waren.

darbieten von Berichten, die in älteren Werken wunderhaltig sind. Es darf eben nie vergessen werden, daß es sich auch bei den ältesten Sammlern nur um eine Auswahl der damals bekannten Berichte handelt ¹⁾. Sicher ist manches von dem, was wir bei Ibn Isḥāq finden, erst zu seinen Lebzeiten erfunden worden; zweifellos aber würden die älteren Werke, wenn sie uns erhalten wären, uns die Lebensgeschichte des Propheten ebenso mit Wundern verbrämt darbieten, wie es Ibn Isḥāq tut. Dieses Bild des wundertätigen Propheten muß schon im letzten Viertel des ersten Jahrhunderts der Hīgra feste Gestalt angenommen haben. Ein Ansatz zur systematischen Behandlung der Wunder zeigt sich schon bei Ibn Isḥāq in der Überschrift *mā ṣahara li-rasūl-i-llāh min al-mu'ǧizāt fī ḥaḡr al-ḥandaq* (671). Ob etwas derartiges schon bei seinen Vorgängern stand, läßt sich nicht sagen; endgültig durchgedrungen war der Glaube an die Wunder des Propheten im ersten Jahrhundert der Hīgra jedenfalls noch nicht.

Um deutlich zu machen, welche Rolle das Wunderbare bereits bei Ibn Isḥāq spielt, lasse ich eine Zusammenstellung der von ihm erzählten Wunder (ausschließlich der von Ibn Hišām hinzugefügten) folgen; die Namen der Gewährsmänner, auf die er sich beruft, sind in Klammern jedesmal beigegefügt.

Wunderbare Zeichen begleiten des Propheten Geburt. Bei seiner Geburt geht von seiner Mutter ein Licht aus, bei dessen Schein sie die Schlösser von Bostra sehen kann (102: *jaṣ'amūn fīmā jataḥaddat an-nās wallāh a'lam*); ein Jude ruft seinen Glaubensgenossen zu »heute Nacht ist der Stern aufgegangen unter dem Aḥmad geboren worden ist« wie Ḥassān b. Tābit mit eignen Ohren gehört hat (Ṣāliḥ b. Ibrāhīm ib. 102-3). Die Ankunft des Kindes verbreitete Segen in dem damals von Mangel heimgesuchten Stammgebiet seiner Nähmutter Ḥalīma (103: Ḡahm, Maulā des Ḥārīḡ b. Ḥāṭib). Diese wie auch der Prophet selber (106: Taur b. Zijād) berichten, wie die beiden Engel ihm das Herz herausgezogen und es gereinigt haben. Von Jugend an bleibt er vor Sünden bewahrt: Eine unsichtbare Hand versetzte ihm einen Schlag, als er beim Spiel sich einmal nackt ausgezogen hatte, und er erhielt den Befehl, den *Isār* umzutun (117: *fīmā dukiralā* vom Propheten selber); als Hirtenknabe war er in Mekka bei einer Hochzeit zugegen, wobei musiziert wurde; da wurde er von Gott in Schlaf versetzt, um die Musik nicht zu hören (bei Ṭabarī 1126, 'Ali

¹⁾ Vgl. auch BECKER'S Bemerkungen über das auf Wahb b. Munabbih zurückgehende Heidelberger Fragment in *Papyri Schott-Reinhardt* I 89.

vom Propheten). Vielerlei deutete darauf hin, daß es mit dem Götzendienst bald zu Ende sei: Ein 'Aif, dem man die Knaben zu bringen pflegte, daß er ihr Prognostikon stelle, erkannte schon die Zeichen seiner besonderen Auserwähltheit (114-15, Jahjā von seinem Vater 'Abbād b. 'Abdallāh b. az-Zubair); aus dem Inneren eines Kalbes, das einem Götzen geopfert wurde, hörte 'Omar den prophetischen Ruf von dem Manne, der ausrufen werde: »es gibt keinen Gott außer Allāh« (133—4: *Man lā attahim* von Abdallāh b. Ka'b). Viele Zeichen tun den Einsichtigen kund, daß ein Prophet unter ihnen weile: Der Mönch Bahīra sah die Zweige des Baumes sich neigen, den jungen Muḥammad zu beschatten; aus seinen Aussagen erkannte er, daß er der künftige Prophet sei, wie er auch das Siegel des Prophetentums an ihm sah (115-16: *jaz'amūn*, bei Ṭabarī 1123 'Abdallāh b. Abū Bakr). Auch Salmān der Perser erkennt ihn an dem Siegel (141 'Āṣim b. 'Omar von Ibn 'Abbās von Salmān); Jesus, den Salmān auf seiner Wanderung trifft, weist ihn auf den Propheten (142-43 'Āṣim b. 'Omar, mit Mittelgliedern: *ḥuddittu 'an Salmān*)¹⁾. In Syrien beschatten ihn zwei Engel (120 *fīmā jaz'amūn*), die Bäume begrüßen ihn (151 'Abdalmalik b. 'Abdallāh von *ba'd ahl al-'ilm*) und einer kommt auf seinen Befehl zu ihm (258 Ibn Ishāq's Vater). Alle seine Träume erweisen sich als wahr (151 az-Zuhrī von 'Orwa von 'Āiša). Ein wunderbares weithin leuchtendes Licht erschien auf dem Gesicht des aṭ-Ṭufail b. Anas und dann später auf seiner Peitsche zum Zeichen dafür, daß er den Islam angenommen hatte (253 *fa-kān at-Ṭufail juḥaddit*). Die nächtliche Reise nach Jerusalem auf dem *Burāq* hat Ibn Ishāq schon in mehreren Versionen (263ff.); schon damals wurde viel darüber diskutiert, ob sie ein Traum oder Wirklichkeit gewesen sei; auch die Himmelfahrt wird nach *man lā attahim* von Abū Sa'īd al-Ḥudrī und 'Abdallāh b. Mas'ūd erzählt (268—70). Die Feinde des Propheten vermögen nichts gegen ihn auszurichten: das muß Abū Ġahl erfahren, dessen Hände eintrocknen, als er den Propheten mit Steinen bewerfen will (190 *ba'd ahl al-'ilm* von Ibn 'Abbās s. 187). Surāqa, der ihn verfolgt, kann nicht an ihn heran, sein Pferd stolpert und fällt, seine Pfeile sind unwirksam, der Rauch, der sich erhebt, zeigt ihm an, daß der Prophet für ihn unerreichbar ist (331 az-Zuhrī mit Mittelmännern von Surāqa). Auch Ġaurat, der ihn mit seinem eigenen Schwerte bedroht, kann ihm nichts anhaben (663

¹⁾ Charakteristisch ist der Zusatz des Propheten: *كُنْتُمْ صِدْقَتِي يَا سَلْمَانَ* *نَقْدَ نَقِيَّتِ عَيْسَى بْنِ مَرْيَمَ*.

‘Amr b. ‘Obaid von al-Ḥasan von Ġābir). Dagegen jagt der Prophet seine Feinde mit geringen Mitteln in die Flucht, bei Badr durch eine Handvoll Kiesel, die er gegen sie schleudert (445 bei Ibn Hišām ohne *Isnād*, nach Ṭabarī von az-Zuhrī, wie der vorausgehende Bericht). Sein Gebet gegen seine Feinde findet Erhörung; sie sterben an Krankheiten, die an dem Teil ihres Körpers ausbrechen, auf den der Prophet gedeutet (272 Jazīd b. Rūmān von ‘Orwa »oder einem anderen Gelehrten«); Obaj muß sterben, obwohl die Wunde, die der Prophet ihm beigebracht hatte, ganz unbedeutend war; hatte der Prophet doch gesagt: »ich werde dich töten, so Gott will« (575 Ṣāliḥ b. Ibrāhīm b. ‘Auf). Den Leichnam des Muḥallam spie die Erde dreimal aus, da der Prophet Gott gebeten hatte, ihm nicht zu verzeihen (988/9 *man lā attahim* von Ḥasan al-Baṣrī). Seine Feinde werden von drohenden Gesichtern eingeschüchtert: Abū Ġahl sieht zu Häupten des Propheten ein fürchterliches Kamel, das ihn aufgefressen hätte, hätte er dem Propheten nicht gehorcht (257-58 ‘Abdalmalik b. ‘Abdallāh at-Taqafī). Dagegen bleibt der Prophet seinen Feinden unsichtbar, da sie mit Blindheit geschlagen werden (326 Jazīd b. Zijād von Muḥammad b. Ka‘b al-Qurazī). Die Engel helfen ihm: bei Badr fechten sie auf seiner Seite (449—50 zweimal, ‘Abdallāh b. Abū Bakr indirekt von einem Mitkämpfer, Ibn Ishāq’s Vater indirekt von einem, der dabei war); wider die Banū Quraiḏa half Gabriel mit in der Gestalt des Diḥja (685 Ibn Ishāq’s Vater von Ma‘bad b. Ka‘b). Gabriel half auch den Leichnam des Sa‘d b. Mu‘āḍ tragen (698 *man lā attahim* von Ḥasan al-Baṣrī). Auch sonst stehen des Propheten Genossen, wie er selber, unter besonderem Schutz; so wurde die Leiche des ‘Āṣim b. Ṭābit, der geschworen hatte, keinen Heiden zu berühren, von den Bienen beschützt (639 ‘Āṣim b. ‘Omar). Der Prophet hat Macht über die unbelebte Natur: ein Stock verwandelt sich in ein Schwert (452, s. den für das ganze Kapitel geltenden *Isnād* S. 427—8); Wasser sprudelt auf sein Gebet hervor (904, s. den für das ganze Kapitel geltenden *Isnād* S. 893, vgl. Ṭabarī 1703); auch eine Regenwolke erscheint auf sein Gebet (899). Ein hartes Stück Erde wird weich, als Wasser, in das der Prophet gespien hatte, darüber gegossen wird (671 *balāḡanī* von Ġābir). Mit wenigem speist er viele Menschen: mit einer Handvoll Datteln speiste er alle »Leute des Grabens« (671 Sa‘d b. Mīnā indirekt von der Tochter des Baṣīr b. Sa‘d, die selber

die Datteln gebracht hatte); ebenso reichte damals das eine Schaf Ġābir's für alle (672 Sa'd b. Mi'ā von Ġābir). Ein kleines Stück Gold, das der Prophet auf seiner Zunge hatte, wiegt 40 Ōqijja und reicht aus zum Freikauf Salmāns (142 Jazīd b. Alī Ḥabīb von einem der 'Abd-alqais). Verborgenes ist dem Propheten offenbar und Zukünftiges ihm bekannt: die ohne Zeugen geführte Unterhaltung des 'Omair mit Safwān wird ihm bekannt (472 Muḥammad b. Ġa'far b. az-Zubair von 'Orwa); vom Himmel erfährt er, was die Naḍīr vorhaben (652 Jazīd b. Rūmān); der Knochen des Schafes verrät ihm, daß es vergiftet ist (764 anonym); er hat Kunde von dem Brief des Ḥāṭib b. Abī Balta'a an die Quraiš (809 Muḥammad b. Ġa'far von 'Orwa) und weiß, wo die verlorene Kamelin zu finden ist (900, der *Isnād* S. 893 gilt für den ganzen Abschnitt s. Ṭ a b. 1699 und 1692). Dem Ḥālid sagt er voraus, er werde Okaidir auf der Jagd treffen, was sich auch bestätigt (903 s. für den *Isnād* S. 893); auch seine Voraussage, Atū Darr werde bald sterben, geht in Erfüllung (901 Buraida b. Sufjān indirekt von 'Abdallāh b. Mas'ūd). Des Propheten Tod erfolgte nach seiner eignen Wahl: da ihm die Schlüssel zum Paradies und die zum ewigen Leben hienieden zur Wahl gestellt wurden, wählte er die ersteren, und so starb er (1000 'Abdallāh b. 'Omar indirekt von einem Maulā des Propheten). Auch über seinen Tod hinaus erstreckt sich die Fürsorge von oben: als man im Zweifel ist, wie sein Leichnam zu behandeln sei, überbringt eine geheimnisvolle Stimme die Entscheidung (1019 Jaḥjā b. 'Abbād indirekt von 'Āiša).

Altarabische Motive (wie das Wissen um das Verborgene, das auch der Kāhin besaß), Ausdeutungen koranischer Stellen, jüdische Erzählungen von Gottesmännern und frommen Rabbis, apokryphe Evangelien und christliche Heiligenlegenden, antik-heidnische, buddhistische ¹⁾ und zoroastrische ²⁾ Elemente, sie alle haben schon im ersten Jahrhundert der Hīgra dazu herhalten müssen, das Bild des Propheten auszuschnücken; die antiken und buddhistischen Elemente drangen vor allem durch christliche Vermittlung, Zoroastrisches direkt ein. Stärker als der jüdische Einschlag, der in den *qiṣaṣ al-anbijā* seine Triumphe feiert, ist hier der christliche ³⁾. Es ist

¹⁾ Viele Parallelen hat bereits BASSET in seinen Anmerkungen zur Übersetzung der *Burda* zusammengestellt (*La Bordah du Cheikh el Bouṣiri*, Paris 1894); man vgl. jetzt auch WINDISCH, *Buddhas Geburt und die Seelenwanderung*, Leipzig 1908, über die Einzelheiten der Buddhalegende.

²⁾ S. BLOCHET, RHR. Bd. 40 S. 1—26 über zoroastrische Elemente in der Legende von *mi'rāg*.

³⁾ Vgl. auch GOLDZIHNER, *Studien* II 382.

charakteristisch, wie oft in der Prophetenbiographie von christlichen Dingen geredet wird. Die Stelle im Johannesevangelium über den Parakleten (XV 23—27), die auf Muḥammad gedeutet wurde, wird von Ibn Ishāq in wörtlicher arabischer Übersetzung angeführt, und zwar schließt sich diese, wie schon GUIDI gezeigt ¹⁾ hat, eng an die christlich-palästinische Version an. Den Christen in Naḡrān wird viel Raum gewidmet, und dabei auch eine regelrechte christliche Heiligenlegende, die des Phemion (Euphemios?), erzählt ²⁾. Salmān al-Fārisī, der erst Christ gewesen war, ehe er den Islām annahm, wird von Jesus selber auf Muḥammad verwiesen. Bemerkenswert ist in dem ihm zugeschriebenen Bericht die Beschreibung der äußeren Erscheinung Jesu: »ein rötlicher Mann, mittelgroß mit schlichtem Haar und vielen Malen im Gesicht; er sieht aus, als sei er aus dem Bade (dīmās = ὄρημόσιον) gekommen, man möchte glauben, sein Haupt tropfe von Wasser, doch aber ist kein Wasser daran« (206); das klingt wie die Beschreibung eines irgendwo gesehenen Christusbildes. Auch der Bericht über den Naḡāšī, der im Gegensatz zu seinen Bischöfen den Muslims sehr freundlich entgegenkommt, weist christliches Kolorit auf in den abessynischen Ausdrücken, die er enthält, wie »šeḡūm« und »dabr« (221). Wenn ‘Oṭman Ibn Maz‘ūn, dem ein Auge ausgeschlagen wird, sich wünscht, dasselbe möge seinem rechten Auge geschehen (244), so erkennt man unschwer das Vorbild von Matth. V 39. Ausdrücklich werden die zwölf *Nuqabā* des Propheten mit den 12 *Hawwārijūn* in Parallele gestellt (299), und die Namen der 12 Apostel sowie die Länder, nach denen sie gesandt wurden, gibt Ibn Ishāq in aller Ausführlichkeit an einer anderen Stelle (972).

Das Bewußtsein dafür, wie stark christliche Reminiszenzen bei der Ausmalung des Prophetenbildes mitwirkten, war den gelehrten Theologen des ersten und zweiten Jahrhunderts nicht entschwunden, und gerade darum mochten sie zögern, seine Wirklichkeitstreue der Kritik eines christlichen Polemikers auszusetzen. Dieselbe christliche Polemik mußte sie aber zugleich ermuntern, die von ihr vermißten Farben um so stärker aufzutragen ³⁾.

II. Der Berg und der Prophet.

Daß das Wort vom Propheten, der zum Berge ging, da der Berg nicht zu ihm kommen wollte, aus dem muhammedanischen Orient

¹⁾ *Le traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico* (Atti della R. Accademia dei Lincei 1888) 6 Nota 4.

²⁾ s. auch NÖLDEKE, *Geschichte der Araber und Perser* 177.

³⁾ Vgl. auch BECKER ZA a. a. O.

stamme, hat man zwar immer angenommen; den Nachweis seiner Herkunft hat aber erst BASSET¹⁾ erbracht. In der arabischen *Qiṣṣat Ġuḥā* lesen wir²⁾: Ġuḥā wollte für einen Heiligen gehalten werden. Als man ihn fragte: »welches Wunder kannst du vollbringen«, antwortete er: »ich werde irgend einem beliebigen Baume befehlen, zu mir zu kommen, und er wird mir gehorchen«. »So sag es diesem Palmaum«. »Komm«, sagte Ġuḥā, der Baum kam aber nicht, obwohl er es dreimal sagte. Da erhob er sich und ging. »Wohin, Ġuḥā«, fragte man. »Die Propheten und Heiligen«, erwiderte er, »sind nicht hochmütig und verblendet; kommt der Palmaum nicht zu mir, so gehe ich zu ihm«. Daß diese Anekdote, ob nun in der Version der *Qiṣṣat Ġuḥā* oder einer anderen, die Quelle des europäischen Wortes ist, ist nicht zu bezweifeln, wenn auch die Wege, auf denen es übermittelt worden ist, noch nicht aufgedeckt sind³⁾. Die Anekdote steht nicht vereinzelt; sie gehört der Gruppe der *nawādir al mutanabbī'in* an, von der uns im *'Iqd al-farīd*⁴⁾ und im *Mustaṭraf*⁵⁾ mehrere Proben gegeben werden. Unter diesen »Anekdoten von denen, die für Propheten gelten wollten«, wird im *Mustaṭraf* auch anonym die zitiert, die in den *Qiṣṣat Ġuḥā* unmittelbar auf die oben erzählte folgt. Und so wird auch die Geschichte vom Palmaum nicht nur von Ġuḥā, sondern auch von anderen seines gleichen erzählt worden sein. Was aber Ġuḥā hier vergeblich zu vollbringen sich anmaßte, das hat Muḥammad wirklich vollbracht, wie schon die älteste uns erhaltene Biographie uns berichtet. Rukāna, der stärkste der Quraiš, versprach dem Propheten, er werde ihn anerkennen, wenn er sicher wisse, daß seine Verkündung Wahrheit sei. Den Beweis erbringt der Prophet dadurch, daß er Rukāna zweimal im Ringkampf besiegt. Schon das muß Rukāna als

¹⁾ *Les fourberies de Si Djeha* 72.

²⁾ ed. Beirut (1886) 31 انسى اولايه فقلوا ما لرامتك قل انسى امر بطل شجرة ددت انى، تاجى انى فتظيمنى فقلوا قل نيذه اندخله ان تاجى لك فقل تعلى فلم تاجى قل ثلاث مرات ثم قم ومشى فقلوا انى اين يب جاحا قل ان الانبياء والاولياء ليس عندكم لبر ولا غرور فمن لم تاجى اندخله انى اذعب انيبا.

³⁾ WESSELSKI, *Der Hodscha Nasreddin* II 190 will merkwürdigerweise BASSET's Nachweis nicht gelten lassen. Er verweist auf HAGEDORN und HEBEL, deren Quellen er aber nicht kennt; übrigens ist das Wort doch nicht nur deutsch, sondern auch z. B. im Französischen und Englischen bekannt. Die arabische Anekdote muß in Europa durch Übersetzung oder die Erzählung eines Reisenden bekannt geworden sein.

⁴⁾ ed. Cairo (1302) Bd. III 300 3.

⁵⁾ ed. Cairo (1300) II 299/300.

wunderbar anerkennen, der Prophet aber sagte: »noch etwas wunderbarer will ich dir zeigen, wenn du Gott fürchten und mir folgen willst«. »Was ist es?« »Ich werde dir diesen Baum, den du da siehst, rufen, daß er zu mir komme.« »Rufe ihn.« Da rief er ihn, und er kam, bis er vor dem Propheten stand. Dann sagte er: »kehre zu deinem Platze zurück«, worauf er nach seinem Platze zurückkehrte. Diese Geschichte, die I b n I s ḥ ā q von seinem Vater erhalten hat (258), wird in Variationen in den späteren Biographien wiederholt ¹⁾, bis sie dann in der Ġuḥā-Anekdote parodiert wird. Schon in der Version des I b n I s ḥ ā q handelt es sich um einen Baum wie bei Ġuḥā; daß in den europäischen Versionen der Berg für den Baum eingetreten ist, ist wohl dem Einfluß des Wortes vom Glauben, der Berge versetzen kann ²⁾, zuzuschreiben. Über dieses Wort hat man in den Kreisen der orientalischen Christen viel spekuliert: M a r c o P o l o ³⁾ erzählt von dem Chalifen al-Mu‘taṣim, der von den Christen in Bagdad als Beweis für die Richtigkeit ihres Glaubens gefordert habe, sie müßten einen Berg veranlassen, sich von der Stelle zu bewegen; ein einäugiger Schuster vollbrachte das Wunder und al-Mu‘taṣim wurde heimlich Christ. Aus Ägypten wird dasselbe berichtet, wo der Vorgang sich in der Zeit von al-Ḥākīm zugetragen haben soll ⁴⁾. Aber auch in der muhammedanischen Legende ist das Bergeversetzen wohlbekannt; unter den Wundern, die seine Zeitgenossen vom Propheten verlangten, wird auch das *tasjīr al-ġibāl* erwähnt (I b n H i š ā m 199) und im *Mustaṭraf* wird eine Anekdote angeführt ⁵⁾, die deutlich auf das Evangelienwort anspielt: »‘Abdallāh al-Harawī erzählte: wir befanden uns mit al-Fuḍail b. ‘Ijād auf dem Berg Abu Qubais. Da sagte er: wäre ein Mann in seinem Vertrauen auf Gott aufrichtig und befähle dann dem Berge sich zu bewegen, so würde es es tun. Und bei Gott, ich sah den Berg sich bewegen. Da rief al-Fuḍail, „nicht dich habe ich gemeint“. Und der Berg stand wieder still.« Auch der heilige ‘Acī, den die Jazīdī’s verehren, befahl zwei Hügeln auseinanderzugehen ⁶⁾.

Die Bäume aber haben sich von jeher den Heiligen gehorsam er-

¹⁾ s. *Uṣd al-ġāba* II 187; *Iṣāba* I 1105; *I b n S a ‘ d* I I. 112; *Tārīḥ el-ḥamīṣ* I 249. Bei al-Azraqī 424 befragt der Prophet einen Baum um etwas, worauf sich der Baum zu ihm bewegt und nach beendeter Unterhaltung an seinen Platz zurückkehrt. Vgl. GOLDZIEHER, *Studien* II 307.

²⁾ An das jüdische ‘ōqēr hārīm ist im Zusammenhange mit *Ma‘th.* XVII 20, XXI 21, *Marc.* XI 23 schon öfters erinnert worden.

³⁾ ed. YULE I 68 ff. Auf die europäischen Parallelen gehe ich hier nicht ein.

⁴⁾ vgl. CHAUVIN, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* Bd. XIV 316.

⁵⁾ Vgl. CHAUVIN a. a. O.

⁶⁾ Vgl. FRANCK, *Scheich Adi* 62.

wiesen. In der Buddha-Legende stehen sie der Mutter des »Erweckten« zu Diensten, beugen ihre Äste und bieten ihre Hilfe an, wie sie auch in der Richtung des Buddha sich neigen ¹⁾. In der Muḥammad-Legende wenden sie ihre Zweige, daß der Prophet ihren Schatten genieße ²⁾, bieten ihm ihren Gruß dar ³⁾, bezeugen, daß er der Prophet sei ⁴⁾, und wenn Muḥammad sich unter einen vertrockneten Baum setzt, so fängt dieser alsbald zu grünen an ⁵⁾. Und was den Palmbaum anlangt, so spricht in dem *Liber de ortu Mariae et infantia Salvatoris* ⁶⁾ das Jesusknäblein — *laeto vultu in sinu matris residens* — so zu ihm: »Flecte arbor ramos tuos et de fructu tuo refice matrem meam.« Der Baum gehorcht »et confestim ad hanc vocem inclinavit palma cacumen suum usque ad plantas beatae Mariae et collegerunt ex ea fructus quibus omnes refecti sunt. Postquam vero collegerunt omnia poma eius, inclinata manebat expectans ut eius ad imperium resurgeret ad cuius imperium fuerat inclinata. Tunc Iesus dixit ad eam: Erige te palma, et confortare et esto consors arborum mearum quae sunt in paradiso patris mei. Et aperi ex radicibus tuis venam aquae quae absconsa est in terra et fluant aquae ad satietatem nostram ex ea. Quae statim erecta est et coepit ad radicem eius fons aquarum egredi limpidissimus, frigidissimus et lucidissimus nimis.« In dieser Stelle haben wir die ausführliche Version der Maria-Legende vor uns, die im *Qorān Sūra XIX* 23—25 verkürzt wiedergegeben ist, wie schon GEROCK ⁷⁾ erkannt hat. Dieselbe christliche Erzählung enthält aber auch die Elemente der Legende vom Baum, der auf des Propheten Geheiß sich bewegt und auf seinen Befehl wartet, ehe er seine frühere Stellung wieder einnimmt; es liegt nahe anzunehmen, daß diese Erzählung, die ja nachweislich in muhammedanischen

¹⁾ Vgl. BÄSSET a. a. O. In einer Version bei WINDISCH 133 beschützt Buddha — echt indisch — »ein himmlischer, weißer, gewaltiger Sonnenschirm, ohne daß er gehalten wird«.

²⁾ Ibn Hišām 115. Tabarī 1124 5. Auch die Wolken beschatten ihn, wo er geht, Ibn Hišām 120.

³⁾ Ḥalabī, *Insan al-ʿuḡūn* I 223 4.

⁴⁾ Tabarī 1125; Dijārbakrī, *Ḥamīs* I 249. Von dem *diraht-i-šahādat*, auf dessen Blättern geschrieben stand »*lā ilāh illā ʿllāh*« berichtet Ibn Baṭṭūṭa IV 85. Dem Ġuraig bezeugen die Zweige des Baumes, daß der Hirt der Vater des Kindes sei; s. *Spuren griechischer Mimen* 78 ff.

⁵⁾ Dijārbakrī I 196.

⁶⁾ TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* 82.

⁷⁾ *Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran* (1839) 34. Über die Frage, ob es Jesus oder Gabriel war, der Maria rief s. Tabarī *Tafsīr* XVI 45 f.; Ṭalabī *Qiṣaṣ al-anbiyā* 293.

Kreisen bekannt war, die Anregung zur Rukāna-Legende gegeben hat ¹⁾. Dieses Wunder des Propheten hat also, wie die meisten anderen, eine lange Vorgeschichte ²⁾ hinter sich, die in Buddhismus, Judentum und Christentum zurückragt; unbekümmert um sie bringt ein moderner muhammedanischer Rationalist seine Erklärung des Wunders vor: der Prophet habe einmal einen Genossen namens Ġabal (»Berg«) gerufen und als dieser nicht gekommen sei, sei er in seiner Bescheidenheit zu ihm gegangen. Einen Genossen namens Ġabal kennt auch wirklich I b n H a ġ a r ³⁾.

¹⁾ Eine jüdische Parallele bietet die talmudische Legende von dem Sohne des R. Jōsē der dem Feigenbaum befahl, Früchte hervorzubringen, damit die hungrigen Arbeiter seines Vaters etwas zu essen hätten *Ta'anit* 24 a. Auch dem Ibrāhīm Ibn Adham bot ein Baum seine Früchte an (GOLDZIEHER *Studien* II 293). Auf die weitverbreitete Legende vom Feigenbaum, der den aus dem Paradies vertriebenen Adam aufnahm und verwandte Erzählungen sei nur kurz hingewiesen. Diese Legende ist auch jüdisch s. *Berēšit Rabbā* XV 7.

²⁾ Eine Nachahmung der Rukāna-Legende haben wir wohl in der bekannten Legende von der Säule der Amr-Moschee in Alt-Cairo vor uns, die sich auf Umars Befehl von Mekka dorthin begeben hatte, aber erst, nachdem er ihr einen Schlag versetzt und »im Namen Gottes« hinzugefügt hatte, s. JRAS 1890 S. 794 und CHAUVIN a. a. O.

³⁾ *Iṣāba* I 453.

Der Beweis für die Auferstehung im Koran.

Von

Edv. Lehmann und Johs. Pedersen.

In Muhammeds erster Verkündigung spielt bekanntlich die Auferstehung der Toten eine vorwiegende Rolle; bildet dieselbe ja die Voraussetzung seiner Predigt vom jüngsten Gericht. Der Gegensatz zwischen dem Propheten und den ungläubigen Mekkanern tritt in diesem Punkt mit besonderer Schärfe hervor. Von einer Wiederbelebung des toten Körpers wollen sie nichts wissen: »Wer wird die Gebeine lebendig machen, wenn sie verfault sind?« (Sur. 36, 78). »Sollen wir in unseren früheren Zustand zurückversetzt werden? Wenn wir verfaulte Gebeine werden?« (Sur. 79, 10—11). Demgegenüber begnügt sich Muhammed nicht mit dem Hinweis auf eine ihm von Gott gegebene Offenbarung, sondern bemüht sich wiederholt, seine These einleuchtend zu machen, indem er durch Heranziehung verschiedener Analogien aus der Natur die Möglichkeit einer Entstehung des Lebendigen aus dem Toten klarzumachen versucht. »Du siehst die Erde vertrocknen, und wenn wir auf sie das Wasser herunterfallen lassen, kommt sie in Bewegung und dehnt sich und läßt allerlei schöne Arten hervorblühen. Dies geschieht, weil Gott der Wahre ist, und weil er die Toten belebt, und weil er alles vermag, und weil die Stunde ohne Zweifel kommt, und weil Gott die, welche in den Gräbern sind, auferweckt« (Sur. 22, 5—7). »Haben sie denn nicht gesehen, wie Gott die Geschöpfe hervorbringt; dann läßt er sie wiederkehren. Siehe, das ist leicht für Gott« (29, 18). »Er läßt das Lebendige aus dem Toten hervorgehen und läßt das Tote aus dem Lebendigen hervorgehen; er macht die Erde lebendig, nachdem sie tot (vertrocknet) gewesen ist, und auf gleiche Weise werdet ihr (aus den Gräbern) herausgeführt werden« (30, 18). Ähnlich 30, 49; 36, 33 ff.; 80, 24 ff. u. a. Alles in der Natur bezeugt, daß Gott aus dem Toten Lebendiges schaffen kann.

Mit besonderer Energie verweist er aber auf die wundervolle Entstehung des Menschen. Es heißt: »O, ihr Menschen, wenn ihr

im Zweifel seid in bezug auf die Auferstehung, dann (bedenkt, daß) wir euch aus Staub erschaffen haben, danach aus einem Tropfen (نُطْفَةٌ), dann aus einem Blutklumpen (عَلَقَةٌ), dann aus einem Fleischstückchen (مُضْغَةٌ), geformt und ungeformt, damit wir euch (unsere Allmacht) klarmachen. Und was wir wollen, lassen wir bis zu einem bestimmten Termin im Mutterleib verweilen. Alsdann lassen wir euch als kleine Kinder hervorkommen. Danach sollt ihr eure Vollkraft erreichen. Einige von euch sterben, andere werden zur niedrigsten Altersstufe zurückgeführt« (22, 5). Das menschliche Leben wird nicht als etwas Natürliches, Gegebenes betrachtet, die ganze Entwicklung des Menschen wird als eine Reihe von Wundern, woran sich die Auferstehung in natürlicher Weise reiht, dargestellt. Mehrmals wird dieser Entwicklungsgang vorgeführt: zunächst Staub oder Lehm (woraus der erste Mensch erschaffen wurde); sodann die folgende Reihe: Tropfen, Blutklumpen, Fleischstückchen, Gebeine, Fleisch; ferner Geburt, irdisches Leben, Tod und Auferweckung (23, 13—16; vgl. 75, 36—40; 80, 17—22). Die größte Rolle spielt wiederholt der Anfang der Entwicklung: aus einem verächtlichen (مَيْمِيزٍ 32, 7) Tropfen, aus ausgegossenem Samen hat Gott den Menschen gebildet, sollte er ihn nicht noch einmal bilden können? (30, 19 f. 53; 32, 7—9; 35, 12; 36, 77—79; 40, 69; 53, 46—48; 76, 2 u. a.).

Die ganze Argumentation steht im Einklang mit dem Zentralsten in Muhammeds Anschauung und trägt insofern ein gewisses Gepräge der Originalität. Jedoch erhebt sich, wie auch sonst bei Muhammeds Aussprüchen, die Frage, ob er einen selbständigen Gedanken vorführt oder Vorgefundenes verwertet. Daß letzteres der Fall ist, wo Muhammed auf die Wiederbelebung der Pflanzen hinweist, darf man wohl annehmen; spielte doch dieser Beweis für die Auferstehung seit Paulus und dem Johannesevangelium bei den Christen eine große Rolle (I Clemensbrief 24; Paulusakten 4, 3; öfters bei den Kirchenvätern. Ähnliches auch bei den Juden, so Sanhedr. 91 a). Aber daß auch der aus der Entstehung des Menschen hergeholte Beweis nicht eine originelle Schöpfung Muhammeds ist, wird das Folgende zeigen.

Das Werden des Menschen wird schon im alten Testament als ein von Gott bewirktes Wunder dargestellt. Es heißt *Hiob* 10, 10—11: »Hast du mich nicht hingegossen wie Milch, wie Käse mich gerinnen lassen? Mit Haut und Fleisch bekleidetest du mich, mit Knochen und Sehnen durchflochtest du mich.« — Der Psalmist preist Gott, daß er ihn im Mutterleib gewoben hat (*Psalm* 139, 13). Es dient, wie auch *Koh.* 11, 5, zum Beweis dafür, daß der Mensch von Gott

völlig abhängig ist, und daß Gott also mit ihm tun kann, was er will. Daraus folgert nun Hiob im Gegensatz zu Muhammed, daß Gott ihn wieder z u n i c h t e m a c h e n kann (10, 9). Umgekehrt, als Beweis für die Auferstehung wird das wunderbare Werden des Menschen verwertet; 2. Mak. 7, 22—23. Hier sagt die Mutter der sieben Brüder, welche gefoltert werden, zu ihnen: »Ich weiß nicht, wie ihr in meinen Leib hinein zur Entstehung gekommen seid, und n i c h t i c h habe euch den Odem und das Leben geschenkt, noch habe ich die organische Bildung eines jeden (von euch) vollzogen. So wird denn der Schöpfer der Welt, der des Menschen Ursprung gebildet und überhaupt den Ursprung aller Wesen erdacht und bewirkt hat, euch auch in seiner Barmherzigkeit den Odem und das Leben wiedergeben, wie ihr jetzt euch selbst um seines Gesetzes Willen für nichts achtet« (vgl. V. 28—29: Gott hat alles und auch den Menschen aus nichts gemacht, d a r u m: fürchte dich nicht, er wird dich wieder lebendig machen, und V. 11: Diese Gliedmaßen sind mir vom Himmel (d. i. Gott) gegeben, d a r u m sterbe ich gern, d e n n ich hoffe, er wird mir sie wohl wiedergeben). Realiter haben wir hier den koranischen Beweis: Geburt und Auferstehung sind gleich wunderbar, wenn das eine stattfinden kann, muß es auch mit dem anderen der Fall sein.

Diese Parallelisierung der Auferstehung mit der Geburt des Menschen kommt öfters vor bei den Juden. A q a b i a b. M a h a - l a l e l sagt, daß man auf drei Dinge achtgeben muß: woher man gekommen ist: aus einem stinkenden Tropfen; wohin man geht: zu einem Ort mit Staub, Moder und Gewürm; und vor wem man einmal Rechenschaft ablegen muß: vor dem König der Könige, dem Heiligen (*Pirqe Abōt* III 1; vgl. *Wajiqra rabba* XV 1). Und die Schulen H i l l e l's und S c h a m m a i's haben sich darüber gestritten, ob die Auferstehung genau so vorgehen wird, wie die Bildung des Menschen, da er vom vergossenen Tropfen an sich entwickelt und erst mit Haut und Fleisch, nachher mit Sehnen und Knochen bekleidet wird (dieselbe Reihenfolge wie in *Hiob* 10; im Koran erst Knochen, dann Fleisch, wie unten bei Justin). Die Schule S c h a m m a i's war dagegen, mit Hinweis auf *Hes.* 37, die H i l l e l's dafür (*Bereschit rabba* II 7; *Wajiqra rabba* XII 2; vgl. Volz: *Jüdische Eschatologie* S. 251). Aber ein B e w e i s wird hier eigentlich nicht aus der Geburt für die Auferstehung geführt. Dies ist dagegen der Fall in Traktat *Sanhedrin* fol. 91 a (ed. GOLDSCHMIDT VII). Es heißt hier: »Cäsar sprach an R. Gamaliel: Ihr sagt, daß die Toten lebendig werden. Aber sie werden ja Staub, und wie kann Staub leben? Dann sprach seine Tochter zu ihm: Laß ihn, ich will ihm antworten: Es sind zwei Töpfer in unserer

Stadt. Der eine bildet (Gefäße) aus Wasser und der andere bildet sie aus Ton. Wen von ihnen muß man mehr loben? Er antwortete ihr: Denjenigen, der aus Wasser bildet. Sie erwiderte ihm: Er (sc. Gott) bildet (Menschen) aus Wasser, u m w i e v i e l m e h r d a n n a u s T o n « אָמַר לִיה קִיכַר לְרַבֵּן גַּמְלִיאֵל אָמַרְתּוּ דִּשְׁכַּבֵּי חַיִּי הֲאֵ הוּ עִפְרָא וְעִפְרָא מִי קָא חַיִּי אָמַרָה לִיה בְּרַחֲמֵיה שְׂבָקִיה וְאִנָּא מִהֲדַרְנָא לִיה שְׁנֵי יוֹצְרִים יֵשׁ בְּעִירָנוּ אַחַד יוֹצֵר מִן הַמַּיִם וְאַחַד יוֹצֵר מִן הַטִּיט אִיזָה מֵהֵן מִשׁוֹכַח אָמַר לֵה זֶה יוֹצֵר מִן הַמַּיִם (אָמַרָה לִיה מִן הַמַּיִם צָר מִן הַטִּיט לֹא כָל שָׂכוּ). Mit »Wasser« ist in diesem Satz das semen gemeint, mit »Ton« der Staub, in den der menschliche Körper verwandelt wird. Ähnlich, aber doch verschieden, ist der darauf folgende Beweis: wenn ein vom רוח (Geist, Blasen) des Menschen gemachtes Glasgefäß wieder hergestellt werden kann, u m w i e v i e l m e h r d e r d u r c h d e n רוח des Heiligen erschaffene Mensch (so auch *Bereschit rabba* II 7). Der Beweis wird hier stärker betont. 2. Mak. 7 erschienen Geburt und Auferstehung als gleich wunderbar und gleich möglich; hier heißt es, daß die Auferweckung für Gott l e i c h t e r s e i n w i r d a l s d i e e r s t e B i l d u n g d e s M e n s c h e n .

Was hier im Talmud mit Gleichnissen ausgeführt wird, kommt nun bei den K i r c h e n v ä t e r n ö f t e r s i n m e h r d i r e k t e r F o r m v o r . Es heißt bei J u s t i n u s M a r t y r († etwa 165) in seiner Apologie (ed. Otto I 19), wo er die Auferstehung der Körper nachweisen will: »Was würde ein vernünftiger Mensch für unglaublicher halten als dieses: wenn wir nicht körperlich existierten und jemand dann sagen würde, daß aus einem kleinen Tropfen des menschlichen semens Gebeine und Sehnen und Fleisch hervorgestaltet werden könnten, so wie wir sehen, daß es geschieht? Auf die gleiche Weise seid ihr vom Unglauben befangen, weil ihr noch nicht den Toten auferstehen gesehen habt. Aber gleich wie ihr am Anfang nicht glauben würdet, daß aus dem kleinen Tropfen solche entstehen könnten, deren Entstehung Ihr doch sehet, so sollt ihr urteilen, daß es nicht unmöglich ist, daß die zerfallenen und nach Art des Samenkornes in der Erde aufgelösten menschlichen Körper nach Gottes Verfügung zur rechten Stunde auferstehen und sich in Unvergänglichkeit kleiden können« (καὶ κατανοοῦντι τί ἀπιστότερον ἂν μᾶλλον δοῦσαι, ἢ εἰ ἐν σώματι μὴ ὑπῆρχομεν καὶ τις ἔλεγεν ἐκ μικρᾶς τινὸς βράνιθος τῆς τοῦ ἀνθρωπέου σπέρματος δυνατὸν ὅστέα τε καὶ νεῦρα καὶ σάρκας εἰκονοποιηθέντα, οἷα ὁρῶμεν, γενέσθαι; Τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον διὰ τὸ μήπω ἑωρακέναι ὑμᾶς ἀναστάντα νεκρὸν ἀπιστία ἔχει. Ἀλλ' ὅν τρόπον τῇ ἀρχῇ οὐκ ἂν ἐπιστεύσατε ἐκ τῆς μικρᾶς βράνιθος δυνατὸν τοιοῦτους γενέσθαι, καὶ ὁρᾶτε γινομένους, τὸν αὐτὸν τρόπον λογίσασθε ὅτι διαλυθέντα καὶ δίκην σπερμάτων εἰς γῆν διαχυθέντα τὰ ἀνθρώπεια σώματα κατὰ καιρὸν προστάξει θεοῦ ἀναστῆναι καὶ ἀρθαρσίαν ἐνδύσασθαι οὐκ ἀδύνατον).

Dieselbe Beweisführung wiederholt sich in der dem Justin zugelegten Schrift *de resurrectione* cap. V, wo er die Auferstehung als ein viel kleineres Wunder als die Entstehung des Körpers aus einem kleinen Tropfen darstellt (ἔτι δὲ καὶ τὴν μετὰ ταῦτα ἐξ ἀλλήλων γένεσιν κατανοοῦσιν ἔστιν ἰδεῖν. καὶ θαυμάσαι μαιζόνως, ὅτι ἐξ ἐλαχίστης ῥανίδος ὕγρου τηλικούτου πλάσσεται ζῶον). — Eine weitere, ins einzelne gehende Ausführung findet sich in der dem etwas späteren Apologeten Athenagoras beigelegten Schrift über die Auferstehung der Toten *de resurrectione mortuorum* ed. OTTO cap. 17. Wie im Koran werden hier die einzelnen Stadien der menschlichen Entwicklung, vom semen ausgehend, verfolgt. Es wird nachgewiesen, daß die spätere Stufe immer etwas entfaltet, was man auf der früheren Stufe nicht erwarten könnte; die logische Folgerung ist dann diese, daß eine weitere Entwicklung des menschlichen Körpers auch nach dem Tode zu erwarten sei. Es heißt weiter: »Wie nun hier, indem das semen weder das Leben noch die Gestalt der Menschen noch des Lebens Auflösung in seine Elemente auf sich eingeschrieben hat, die Reihe der physischen Prozesse den Glauben bietet an das, wofür man aus den Erscheinungen selbst keine Bürgschaft hat, um wie viel mehr soll man dann nicht der aus der natürlichen Reihenfolge der Wahrheit nachspürenden Vernunft in bezug auf die Auferstehung vertrauen, der Vernunft, die viel sicherer ist und besser als die Erfahrung zur Bestätigung der Wahrheit«. (Ὡσπερ οὖν ἐπὶ τούτῳ, οὔτε τοῦ σπέρματος ἐγγεγραμμένην ἔχοντος τὴν τῶν ἀνθρώπων ζωὴν ἢ μορφήν οὔτε τῆς ζωῆς τὴν εἰς τὰς πρώτας ἀρχὰς διάλυσιν, ὁ τῶν φυσικῶς γενομένων εἶρηός παρέχει τὴν πίστιν τοῖς οὐκ ἐξ αὐτῶν τῶν φαινομένων ἔχουσι τὸ πιστόν, πολὺ μᾶλλον ὁ λόγος ἐκ τῆς φυσικῆς ἀκολουθίας ἀναγκάσει τὴν ἀλήθειαν πιστοῦται τὴν ἀνάστασιν, ἀσφαλέστερος ὢν καὶ κρείττων τῆς πείρας πρὸς πίστωσιν ἀληθείας).

Im Prinzip finden wir diesen Gedanken: daß es näher liegt, daß Gott aus einem Menschen wieder einen Menschen hervorgehen läßt, als daß er den Menschen aus dem Nichts hervorbringt, auch bei lateinischen Vätern (Tertullian: *Apologeticus* cap. 48, MIGNE, *Patr. Lat.* I; *de resurrectione carnis* cap. 11, MIGNE, *P. L.* II. Minucius Felix: *Octavius* cap. 34, MIGNE, *P. L.* III Sp. 358 ff.). Wichtiger ist es aber, daß diese Beweisführung seit Justinus Martyr bei den orientalischen Kirchenvätern recht verbreitet zu sein scheint. Sie kommt im 2. Jahrhundert bei Theophilus Antiochenus vor (*ad Autolyicum* I 8, MIGNE, *P. G.* VI Sp. 1037), wenn er, gleich wie Justin, sagt, es sei glaubwürdiger, das Gott aus Menschen wieder Menschen erwecken werde, als es vor der Bildung des Menschen war, daß ein Mensch entstehen würde; »und er bildete dich aus einem feuchten kleinen Stoff (ὕδισία) und einem ganz winzigen Tropfen

ἐλαχίστης ῥανίδος, der auch selbst vorher nicht existierte«. Um etwa 300 finden wir dieselbe Argumentation in breiter Ausführung bei Methodius in seiner in der östlichen Kirche viel benutzten und auch ins Syrische übersetzten Schrift: *De resurrectione* (vgl. HERZOG-HAUCK: *Realensykl.*³ XIII p. 25). Er sagt in cap. XIV (MIGNE XVIII: »Wenn ein Mensch aus einem so kleinen Tropfen, der überhaupt noch keine Existenz hat, ... aus dem Nichts entsteht, um wie viel mehr wird dann nicht ein Mensch wieder Mensch werden können aus einem schon bestehenden Menschen« (εἰ ἐκ τοιαύτης σταγόνης βραχέιας καὶ μηδέπω οὔσης το σόνολον ἐκ τοῦ μηδενὸς ἄνθρωπος γίνεται, πῶς οὐχὶ μᾶλλον ἐκ τοῦ ἤδη ὑπάρχοντος ἀνθρώπου ἄνθρωπος ἔσται αὐθις ὁ ἄνθρωπος:)). Diesen Gedanken führt er im folgenden weiter aus, indem er betont, daß es für Gott leichter sein muß, aus dem (toten) Menschenkörper, der doch Form, Größe und Substanz hat (τὸν ἤδη σχῆμα καὶ μέγεθος καὶ ὑπόστασιν ἔχοντα) einen Menschen darzustellen als aus dem kleinen Tröpfchen, das überhaupt nichts ist (τὸ ὅλως οὐδὲν). Ein Nachhall dieser Beweisführung findet sich noch bei Epiphanius: *Adversus haereses* lib. II tom I, cap. 71 (MIGNE XLI). Er führt die vorbildliche Bedeutung des Pflanzenlebens vor, kommt aber dabei auch auf die Entstehung des Menschen und deren vorbildliche Bedeutung für die Auferstehung in einer Weise zu sprechen, die an die alte Argumentation erinnert, indem er das Wort *Prov.* 24, 27: »Und du sollst dein Haus wieder aufbauen« als einen Beweis für die Auferstehung erklären will, »denn einmal ist er ja aufgebaut worden bei der Bildung im Mutterleib, als die Mütter jeden von uns bei der Bildung empfangen. Aus der Erde aber geschieht die Auferstehung oder aus dem Acker, noch nicht aufgebaut wegen der über ihn verhängten Zerstörung im Grabe« (ἅπαξ γὰρ ὠκοδομήθη ἐν τῇ πλάσει τῇ κατὰ τὴν γαστέρα, ὅτε αἱ μητέρες ἐκύισκον ἕκαστον ἡμῶν ἐν τῇ πλάσει. Ἀπὸ δὲ τῆς γῆς ἢ ἀνάστασις, ἢ ἀπὸ ἀγροῦ, οὐκέτι οἰκοδομουμένη διὰ τὴν ἐπενεχθεισαν αὐτῇ καθαίρεσιν ἐν τῷ τῆς ταφῆς πτώματι).

Noch deutlicher tritt uns die Beweisführung entgegen bei dem mit Epiphanius gleichzeitigen Kyrillos (gestorben 386 als Bischof von Jerusalem) in seinen berühmten Katechesen (*Catechesis* XVIII *De resurrectione* cap. IX, MIGNE: *P. G.* XXXIII): »Oder sollten wir von dem Anfang unseres körperlichen Wesens unwissend sein? Weißt du nicht, wie wir aus schwachen, formlosen und unterschiedslosen Dingen entstehen? Und aus diesem Unterschiedslosen und Schwachen wird ein lebendiger Mensch gebildet!« (ἄρα οὐκ αἴδαμεν τῆς ἡμετέρας ὑποστάσεως τῶν σωμάτων τὴν ὑπόθεσιν; οὐκ αἴδας ὅπως ἐξ ἀσθενῶν καὶ ἀμόρφων καὶ μονοειδῶν πραγμάτων γεννώμεθα; καὶ ἐκ

τῶν μονοειδῶς καὶ ἀσθενῶς μορφοῦται ζῶν ἄνθρωπος). Nun folgt ein ausführlicher Nachweis, wie sich daraus der Körper mit allen Körperteilen und der Mensch mit allen seinen Fähigkeiten entwickelt. Darauf die Folgerung: »Sollte dann Gott, der uns aus unvollkommenen Dingen gebildet hat, nicht imstande sein, die Verstorbenen zu erwecken? Sollte er, der etwas so Unbedeutendes zu einem Körper gebildet hat, nicht imstande sein, den toten Körper wieder zu erwecken? Und der das Nichtseiende gebildet hat, sollte er nicht das Seiende und (danach) Verstorbene auferwecken?« (ἐξ ἀτελῶν πραγμάτων ποιήσας ἡμᾶς ὁ Θεός, ἄρα τοὺς πεσόντας ἐγείρει οὐ δύναται; ὁ τὸ ἐυτελέστατον οὕτω σωματοποιῶν, τὸ πεσὸν σῶμα πάλιν ἐγείρει οὐ δύναται; καὶ ὁ τὸ μὴ ὄν πλάσας, τὸ ὄν καὶ πεσὸν ἄρα οὐκ ἐγείρει;). Kyrillos bezieht sich hier deutlich auf das semen, obwohl er es nicht ausdrücklich erwähnt; seine Bestimmung desselben als *μονοειδῆς* deutet auf einen traditionellen Zusammenhang mit den Früheren, die ja auch bestrebt waren, dieses erste Element als qualitätslos hinzustellen.

Vielleicht ließe sich das Motiv noch weiter verfolgen. Das schon Angeführte weist aber darauf hin, daß wir hier mit traditionellem Gut zu tun haben, das gerade bei den orientalischen Christen besonders beliebt war. Die Schlußfolgerung liegt auf der Hand, daß die Argumentation auch bei den arabischen Christen gangbar gewesen ist. Jedoch läßt es sich auf Grund des oben Dargelegten nicht entscheiden, ob es in erster Reihe die Juden oder die Christen sind, welche in diesem Punkt Muhammed beeinflußt haben.

Ebenso fraglich ist es, ob die Argumentation ursprünglich auf jüdischem Boden entstanden ist oder ob es sich auch hier um eine Entlehnung handelt. Bekanntlich ist die jüdische Eschatologie vielfach von der persischen beeinflußt worden. Es verdient deshalb Beachtung, daß wir die ganze Beweisführung im zarathustrischen *Bundahisch* wiederfinden. Im Kap. 30, das von der körperlichen Auferstehung der Toten handelt, heißt es (V. 4): »Zarathustra fragte Ormazd: Woraus kann der Körper wiederhergestellt werden, den der Wind forttrug oder das Wasser entführte, und wie wird die Auferstehung vor sich gehen? (V. 5) Ormazd antwortete: Wenn ich den Himmel ohne Säulen, in geistigem Bestand, fernbegrenzt, leuchtend, aus Stahl erschaffen habe, wenn durch mich die Erde besteht, welche das leibliche Leben trägt, und keiner sonst ist, der die Kreatur erhält, wenn durch mich Sonne, Mond und Sterne am Firmament mit leuchtendem Körper sich bewegen, wenn von mir das Korn so erschaffen ist, daß es, in die Erde gesät, hernach wächst und sich vervielfältigt, wenn ich verschiedene Farben in den Pflanzen erzeugt habe, wenn ich in die Pflanzen

und andere Dinge Feuer gelegt habe, ohne sie zu verbrennen, wenn durch mich im Mutterleib das Kind erzeugt und gebildet ward, und die besondere Form der Haut, Nägel, des Blutes, der Füße, Augen und Ohren und anderer Dinge hervorgebracht ward.... — so war jedes von diesen, als es von mir geschaffen wurde, schwieriger als die Auferstehung zu machen, denn bei der Auferstehung kommt mir zu Hilfe, daß sie vorhanden sind; über als sie gebildet wurden, da war nichts da, aus dem es geworden wäre. (V. 6) Merke: Wenn das, was noch nicht war, damals geschaffen wurde, warum sollte man das nicht wieder hervorbringen können, was schon war? Denn zu dieser Zeit wird man die Gebeine vom Geist der Erde, das Blut vom Wasser, die Haare von den Pflanzen, das Leben vom Feuer zurückfordern, weil sie bei der Schöpfung diesen zugesprochen waren« (K. Geldners Übersetzung in Bertholet: *Relig-gesch. Lesebuch* S. 356).

Wenn dieses ein Stück aus dem Avesta wäre, wäre der iranische Ursprung des Beweises gesichert. Leider ist aber Bundahisch, als eine mittelalterliche Übersetzung jetzt verlorener Avestanasks, gerade zu chronologischen Angaben nicht gut geeignet, denn daß spätere und fremde Stimmen hier mitsprechen, ist keineswegs ausgeschlossen. Die unverkennbaren iranischen Züge, die im angeführten Stücke vorkommen, helfen uns deshalb nicht viel. Solche sind: die Auflösung der Leiche durch Wind und Wasser (V. 4), was der persischen Luftbestattung entspricht; die Charakteristik des Himmels, die sich im Avesta Yasht 13 wiederfindet; der Ausdruck »leibliches Leben« (V. 5); das Feuer in den Pflanzen und die Verteilung der körperlichen Bestandteile auf die Elemente (V. 6), welche letztere zwei Punkte altarische Gedanken sind, die sich auch in der brahmanischen Literatur wiederfinden. Das alles verleiht aber nur der Ausführung des Gedankens einen iranischen Charakter. Für die Bestimmung der Beweisführung selbst als einer iranischen könnte allerdings sprechen, daß gerade die körperliche Auferstehung von alters her ein spezifisch iranischer Gedanke war, den wohl die Perser selbst durch allerlei Klügeleien hätten unterstützen wollen. — Da wir aber den Text nur in später Abfassung haben (nach der muslimischen Eroberung) müssen wir auf das entscheidende Urteil verzichten. Die Möglichkeit, daß der Bundahisch diese besondere Beweisführung den Juden oder den Christen entlehnt habe, ist nicht ausgeschlossen.

Die Entstehung der muslimischen Reinheitsgesetzgebung.¹⁾

Von

A. J. Wensinck.

Das muslimische Reinheitsgesetz hängt, wie bekannt sein dürfte, mit dem jüdischen zusammen. In welchem Grade aber ersteres von letzterem abhängig ist, ist noch nicht untersucht worden. Eine derartige Untersuchung ist wichtig, weil sie dazu beiträgt, den jüdischen Einfluß auf das werdende islamische System bis in die Details bloßzulegen. In dieser Hinsicht ist meine Arbeit eine Fortsetzung von MITTWOCH's Abhandlung über die Entstehung der *Ṣalāt*-bestimmungen²⁾. Insofern sie ihr Material nicht nur aus den *Fikḥ*-büchern, sondern (und zwar vornehmlich) aus den Traditionssammlungen schöpft, ist sie eine Anwendung (und, wie sich ergeben wird, eine durchgängige Bestätigung) der GOLDZIEHER'schen Traditionstheorie.

Im wesentlichen ist das muslimische Reinheitsgesetz eine Erleichterung des jüdischen³⁾; es ist ein Zwischending zwischen der ziemlich losen Praxis der Zeit des Propheten und den Anforderungen der jüdischen Lehrer der ältesten *Fakīh*'s. Diejenigen Bestimmungen, welche das *Idjmā'* für obligatorisch erklärt hat, finden wir in den *Fikḥ*-büchern. Ihre Genesis läßt sich nur mit Hilfe von *Mishna* und *Talmūd* einer- und Traditionsliteratur andererseits nachspüren. Betrachtet man mit GOLDZIEHER letztere als den Niederschlag der Prinzipien der verschiedenen Parteien, so ist dadurch das Mittel gegeben zur Ent-

1) Von den in diesem Artikel zitierten Traditionsbüchern sind folgende Drucke benutzt: Mālik, *Muwalla'*, mit Zarḳānī's Kommentar (Kairo, 1280).

Abū Dā'ud, *Sunan* (Kairo, 1280).

Muslim, *Ṣaḥīḥ*, mit Nawawī's Kommentar (Kairo, 1283).

Nasā'ī, *Sunan*, mit Sujūṭī's Kommentar (Kairo, 1312).

Tirmidhī, *Ṣaḥīḥ* (Kairo, 1292).

2) SB Pr. Ak. W. 1913.

3) Das hat schon BARHEBRÄUS gesehen. Auf eine Vergleichung der beiderseitigen Hauptbestimmungen läßt er folgen: . . . sodaß die Last des muslimischen Gesetzes geringer ist als die des schweren jüdischen. (*Ethicon*, ed. BEDJAN, 158.)

wirung eines sonst unverständlichen Chaos sich widersprechender Mitteilungen, welche angeblich auf Augenzeugen zurückgehen. Fast jede dieser Äußerungen läßt sich tatsächlich nur als eine tendenziöse Erdichtung verstehen. Und so kommt einerseits die gewissermaßen antinomistische Tendenz zu Worte, andererseits diejenige, welche nach jüdischem Vorbilde die kultische Reinheit peinlich genau regeln und den Muslim mit Vorschriften überbürden will. Dazwischen bewegen sich die Gemäßigten. Alle berufen sich auf die Praxis Muhammed's, die »antinomistische« Partei wohl mit einiger Berechtigung; das schließt aber nicht ein, daß auch nur eine einzige ihrer Traditionen als historisch gelten darf.

Wir eröffnen die Untersuchung mit einer Besprechung desjenigen, was als

N a d j i s u n d M u t a n a d j d j i s

gilt. Die allgemeine Regel, welche dem System des *Fikh* zugrunde liegt, ist sehr einfach. Es gibt Sachen, welche an sich unrein sind (*nadjis*). Diese Sachen verunreinigen durch Berührung, machen das Berührte verunreinigt (*mutanadjdjis*). Dies letztere verunreinigt aber nicht weiter. Hier tritt schon zutage, daß das muslimische System eine Erleichterung des jüdischen ist. Letzteres kennt Quellen der Unreinheit (*Abot ha Tum'a*), Unreinheit ersten Grades (*Tehilla*), zweiten Grades (*Gheni*) usw. Es findet sich diese Lehre schon in der Bibel. *Lev.* 15 z. B. ist die menstruierende Frau nicht nur selbst verunreinigt, sondern sie verunreinigt wieder alles, worauf sie sitzt, und dies verunreinigt wieder jeden, der es berührt. Dagegen ist dem islamischen System zufolge das Weib verunreinigt (*mutanadjdjisa*), ohne diese Verunreinigung auf sie berührende Personen zu übertragen¹⁾.

Vergleicht man die Sachen, welche nach Islam und Judentum als unrein an sich gelten, so fehlt im erstgenannten System auffallenderweise der menschliche Leichnam, welcher im letztgenannten zu den *Abot* gehört. Das ist also eine wesentliche Erleichterung. Schlägt man aber die Traditionsliteratur auf, so findet man Äußerungen, welche beweisen, daß die jüdische Lehre dem älteren Islam nicht nur bekannt gewesen ist, sondern daß sie auch ihren Anhang gehabt hat, und zwar einen nicht geringen. So sagt al-Nawawī in seinem Kommentar zum *Ṣaḥīḥ* des Muslim: »Über die Reinheit oder Unreinheit des gestorbenen Muslims herrscht Meinungsverschiedenheit unter den Gelehrten. Nach al-Shāfi'ī gibt es darüber zwei Meinungen, und die

¹⁾ Wir kommen unten auf diesen Fall zurück.

nach ihm richtige ist, daß der Leichnam des Muslims rein ist«¹⁾). Die Tradition, welche letztere Meinung ins Feld führt, lautet: »Der Muslim verunreinigt nie, sei er lebendig oder tot«²⁾).

Die Regel betreffend das Aas von Tieren, ist ganz in Übereinstimmung mit der jüdischen: ist das Tier nicht rituell geschlachtet worden, so verunreinigt sein Aas. Das Aas von Kriechtieren verunreinigt also im Islam wie im Judentum. Man findet diese Regel bekanntlich schon *Lev. II.* Dort wird aber für Fische und Heuschrecken eine Ausnahme gemacht (*V. 9—12, 22*). Ebenso im Islam³⁾). Das beweist so gut wie sicher, daß in diesem Punkt das jüngere System vom älteren abhängig ist. Was die Auffassung der Unreinheit von Hunden und Schweinen betrifft, kann das auch als sicher gelten. — Zu den Sachen, welche durch Berührung verunreinigen, gehören im Islam wie im Judentum menschliche Exkrementa⁴⁾). Die Juden haben aber eine Ausnahme gemacht für diejenigen von Kindern, welche noch keine festen Speisen genießen, wie hervorgeht aus der *Tosephta*stelle: »Man entfernt sich vier Ellen von den Exkrementen eines kleinen Kindes, wenn es imstande ist, soviel wie ein *Zait* zu essen«⁵⁾). Auch die Muslimen haben eine leichtere Verunreinigung angenommen, wenn sie von Säuglingen herrührte, wie in zahlreichen Traditionen mitgeteilt wird. Es erzählt z. B. eine gewisse Umm *Ḳais*, daß sie ihr kleines Kind, das noch keine Speisen aß, zum Propheten brachte. Der setze das Kind in seinen Schoß, sodaß bald seine Kleider besudelt waren. Da rief er um Wasser und benetzte die Stelle, wusch sie aber nicht⁶⁾).

Die Übereinstimmung in der Altersbestimmung in beiden Fällen läßt wieder auf Übernahme schließen.

D a s W a s c h w a s s e r.

Die Reinigung geschieht in beiden Religionen durch Wasser; ist kein Wasser vorhanden, so darf man Sand benutzen⁷⁾). Es ist wahrscheinlich, daß Muhammed letztere Bestimmung erst durch die Juden hat kennen gelernt, wie von NÖLDEKE-SCHWALLY⁸⁾ angenommen

¹⁾ I, 412.

²⁾ ib.

³⁾ *Minhādij* I, 36.

⁴⁾ *Minhādij* I, 36 f. *Berakot*, 25 a.

⁵⁾ *Berakot* II, 16.

⁶⁾ *Musawwaṭṭa'* I, 114 f. Bukhārī, *K. al-Waḡū'*, bāb. 59.

⁷⁾ *Berakot*, 15 a. *Sūra* 4, 46. 5, 9.

⁸⁾ *Geschichte des Qorāns*, I, S. 199.

worden ist. Es ist aber möglich, daß den alten Arabern diese Praxis schon bekannt war.

Die Detailfragen betreffend das Waschwasser, welche erst nach Muhammed's Tode aufgeworfen worden sind, lassen aber sicher auf jüdischen Einfluß schließen.

So wird den Muslimen empfohlen, die Wassergefäße zu bedecken; dasselbe Mittel wird schon im Alten Testament für Gefäße in einem Sterbehause vorgeschrieben¹⁾. Wenn ein Insekt in (ein kleines Quantum) Wasser fällt, wird dasselbe für rituelle Zwecke untauglich; derselbe Fall wird schon *Lev. II, 33* erwähnt.

Es gibt aber treffendere Parallelen. Das Judentum schreibt in verschiedenen Fällen genaue Wasserquanta vor: bei schwerer Verunreinigung vierzig *Se'a*, bei leichter neun *Kab*²⁾. Für das Waschen der Hände werden wieder andre Maße angegeben³⁾. Ebenso hat es im alten Islam Strömungen gegeben, welche für die verschiedenen Waschungen genaue Quanta vorschrieben. So läßt man 'A'isha sagen: »Der Prophet pflegte sich zu baden mit einem *Ṣā'* und sich zu waschen mit einem *Mudd* Wasser.« Und Umm 'Umārā behauptet: »Der Prophet wusch sich; da wurde ihm ein Gefäß gebracht, das zwei Drittel *Mudd* Wasser enthielt«⁴⁾. In anderen Traditionssammlungen werden wieder andre Maße genannt⁵⁾; es hat keinen Wert, sie hier aufzuzählen. Man sieht aber, wie stark die judaisierende Strömung war. Man hat sogar Traditionen erdichtet, welche mit einer jüdischen, im Talmud bewahrten Erzählung die größte Ähnlichkeit aufzeigen. Hier heißt es nämlich, daß Rabbi Naḥman sich einen Krug machen ließ, der neun *Kab* enthielt, natürlich mit der Absicht, auf diese Weise das erwünschte Maß immer leicht feststellen zu können⁶⁾. In den muslimischen Traditionsbüchern finden sich ebenso zahlreiche Mitteilungen, des Inhaltes, daß Muhammed oder seine Frauen Gefäße benutzten, welche das für die Waschung oder das Bad erforderliche Maß genau enthielten⁷⁾.

Die judaisierende Richtung im Islam hat aber den Sieg nicht davongetragen, allen den zu Hilfe gerufenen Musterwaschungen des Propheten zum Trotz. »Die Mehrzahl der Muslims sind der Meinung,

1) *Tanbīh*, ed. JUYNBOLL, S. 3. Num. 19, 15.

2) *Berakot*, 22. *Tosephta*, Ber., II, 12. *Mishna*, *Mikwa'ot*, passim.

3) *Jadaim*, I, 1.

4) *Abū Dā'ūd*, *Sunan*, I, 10, 24.

5) *Muslim*, I, 367 ff. *Nasā'ī*, I, 20, 23 f., 64.

6) *Berakot*, 22 a am Ende.

7) Z. B. *Muslim*, I, 377.

daß das bei *Wuḏū'* und *Ghusl* erlaubte Wasserquantum nicht genau bestimmt ist, sondern daß im ersten Fall weniger, im zweiten mehr genügt«¹⁾ usw. Nicht nur wider das genaue Bestimmen des Wasserquantums, sondern auch wider zu hohe Quanta hat die freiere Richtung Einspruch erhoben, wie aus einigen in die eigentümlichen Formen gegossenen Traditionen ersichtlich ist. So läßt man Abū Dja'far sagen: »Wir disputierten eines Tages bei Djābir b. 'Abd Allāh über den *Ghusl*. Djābir sagte: Es genügt ein *Ṣā'* Wasser nach geschlechtlicher Verunreinigung. Wir entgegneten: Nicht ein *Ṣā'*, sondern zwei! Da antwortete Djābir: Und doch genügte ein *Ṣā'* für denjenigen, der besser war als ihr und mehr Einsicht hatte«²⁾.

Das Maß des Waschwassers wird weiter besprochen bei der Frage nach der Tauglichkeit desselben. Hier tritt die muslimische Abhängigkeit von dem jüdischen System wieder deutlich zutage.

Erstens haben wir die Frage, ob strömendes oder stehendes Wasser für die Waschungen gebraucht werden soll. Die Vorliebe des Judentums für »lebendes Wasser« ist schon aus dem Alten Testament bekannt³⁾ und die spätere Literatur stimmt mit der älteren natürlich überein. Auch der Islam verwendet für das Reinigungsbad gerne strömendes Wasser. Die Vorschrift wird natürlich Muhammed in den Mund gelegt: »Niemand von euch darf sich in stehendem Wasser baden nach geschlechtlicher Verunreinigung«⁴⁾.

Zweitens gibt es die Frage, in welchen Fällen das Waschwasser für kultische Zwecke als untauglich anzusehen ist. Die Vorschriften sind ziemlich verwickelt. Hier kommt es nur darauf an, ob und inwiefern dieselben jüdischerseits beeinflußt sind. Die Grundgedanken der muslimischen Bestimmungen sind folgende: Man darf Wasser zu rituellen Zwecken benutzen, so lange sich der Name »Wasser« darauf anwenden läßt. Wird aber eine fremdartige Substanz hineingemischt, so sind zwei Fälle zu unterscheiden:

a) Wenn die Einmischung so stark ist, daß das Wasser seinen Charakter verliert, so wird es untauglich. b) Wenn die Einmischung den Charakter des Wassers nicht verändert, so bleibt es nach einigen tauglich. Das Wasser kann aber auch auf anderem Wege verunreinigt werden. Hier sind wieder zwei Fälle zu unterscheiden:

a) Wenn das Quantum mehr als zwei *Kulla* beträgt, so bleibt es tauglich.

1) *Nawawī* bei *Muslim* I, 376.

2) *Nasā'ī*, I, 46.

3) *Lev.* 15 *passim*.

4) *Muslim* I, 351 und *Nawawī's* Kommentar dazu; *Nasā'ī* I, 45, 63.

b) Beträgt das Quantum weniger als zwei *K'ulla*, so soll man bis zu diesem Minimum reines Wasser beifüllen; alsdann ist das Ganze tauglich ¹⁾).

Diese Grundgedanken finden sich schon im *Mishna*-traktat *Mikwa'ot*. Zur Vergleichung möge folgende Stelle genügen: »Wenn Wein und Olivensaft in das Waschwasser hineingeflossen sind, so daß das Aussehen des Wassers sich geändert hat, so ist das Wasser untauglich. Wie soll er [der sich baden will] jetzt handeln? Er soll warten, bis Regen fällt und dadurch das Aussehen [der Flüssigkeit] dem Aussehen von Wasser wieder gleich geworden ist. Waren aber vierzig *Se'a* [im Gefäß], so soll er auf die Schulter Wasser schöpfen und hineingießen, bis das Aussehen der Flüssigkeit wieder Wasser ähnlich geworden ist. Wenn Wein oder Olivensaft in das Wasser geflossen sind, und sein Aussehen sich dadurch teilweise geändert hat, so darf er sich nicht [in diesem Wasser] baden, falls es weniger als vierzig *Se'a* beträgt« ²⁾). Die muslimischen Hauptfragen betreffend die Veränderung des Wassers und die Quantität desselben im Zusammenhang mit der Veränderung sind auch hier maßgebend. Die Herkunft der muslimischen Theorie kann also kaum zweifelhaft sein.

Merkwürdig ist es, daß der Christ B a r H e b r ä u s sich in diesem Punkte den Schwesterreligionen eng angeschlossen hat. »Die Reinheit des Wassers wird nach unserer Meinung bestätigt durch die Unverändertheit des Geschmacks, des Geruchs sowie der Farbe. Eine offenkundige, unrein machende Veränderung nämlich findet nach unserer und anderer Meinung statt, wenn etwas Unreines hineinfällt in Wasser, das an Quantität weniger als 500 babylonische *Liṭrē* beträgt: Selbst wenn dadurch Geschmack, Geruch und Farbe sich nicht ändern sollten, so wäre das Wasser doch nicht als rein, sondern als unrein anzusehen. Dies gilt für stehendes Wasser. Bei strömendem Wasser wird aber nur soviel verunreinigt, als durch das Unreine berührt wird; sodaß das Wasser kurz oberhalb und weit unterhalb der verunreinigten Stelle bei schnell fließendem Wasser nicht verunreinigt wird« ³⁾).

Schließlich wird im Islam wie im Judentum die Frage erwogen, ob es erlaubt ist, daß dasselbe Waschwasser von zwei Personen zur rituellen Waschung benutzt wird. Die *Mishna* antwortet folgendermaßen: »Wenn hintereinander zwei Personen in ein Bad hinabsteigen, in welchem genau vierzig *Se'a* sind, dann ist die erste rein, die zweite

¹⁾ Vgl. *Minhād*j, I, 9 ff. *Tanbīh*, I f.

²⁾ VII, 3, 4.

³⁾ *Ethicon*, ed. BEDJAN, 169.

aber unrein«¹⁾. Das »genau« soll dartun, daß durch das Bad der ersten Person das Wasser auf weniger als vierzig *Se'a* zusammengeschrumpft ist. Wären aber mehr als vierzig *Se'a* im Bade gewesen, so wäre das Wasser für eine zweite Waschung tauglich gewesen.

Die muslimische Lehre ist der jüdischen merkwürdig ähnlich. al-Nawawī äußert sich über diesen Punkt folgendermaßen: »Mißbilligt wird Wasser, das schon zu einer obligatorischen Waschung benutzt worden ist; wenn aber das Quantum zwei *Kulla* beträgt, so ist es rein; denn zwei *Kulla* Wasser werden nicht verunreinigt durch Berührung mit etwas Unreinem«²⁾.

Dies ist die von der shāfi'itischen Schule vom Judentum übernommene Lehre, welche sich auf zahlreiche Traditionen stützt. Daß diese Lehre auf starken Widerstand gestoßen ist, geht aus anderen, nicht weniger zahlreichen Traditionen hervor, welche sich natürlich auf Muhammed berufen. So teilt Ibn 'Abbās mit, daß der Prophet den *Ghusl* zu verrichten pflegte mit Wasser, das Maimūna schon zu demselben Zweck benutzt hatte³⁾. Auf gleicher Linie stehen die Traditionen, welche berichten, daß Muhammed und seine Frauen sich gleichzeitig aus einem Gefäß zu waschen pflegten. In einer anderen Tradition wird noch hinzugefügt, daß sie sogar nach geschlechtlicher Verunreinigung dasselbe taten⁴⁾. Über das verwendete Wasserquantum äußern sich diese Traditionen zwar nicht, aber die Tendenz ist doch unverkennbar. Wie stark die Opposition wider die strenge Richtung war, geht auch hervor aus angeblichen Äußerungen Muhammeds, daß Wasser durch nichts verunreinigt werden könne⁵⁾. Man läßt ihn sogar Wasser eines Brunnens für erlaubt erklären, in den man allerhand Schmutz hineinzuwerfen pflegte⁶⁾.

Das Bad (*Ghusl*).

Rituelle Waschungen sind dem arabischen Heidentume wohlbekannt gewesen. Auch die ältesten Muslims haben, nach einer treffenden, auch von BECKER angeführten Bemerkung⁷⁾, ihren Namen »Sabiere« wohl ihren auffallenden Waschungen zu verdanken. Über den ursprünglichen Ritus wissen wir aber nichts. Wir können aus den uns erhaltenen Traditionen, im Zusammenhang mit dem im

1) *Musnad*, VII, 6.

2) *Mishkāt*, I, 10.

3) *Muslim*, I, 379.

4) *Nasā'ī* I, 47.

5) *Nasā'ī* I, 62.

6) *Abū Dā'ūd*, I, 8.

7) *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (hrsg. von SCHIELE und ZSCHARNACK), Spalte 716.

Fikḥ festgelegten System, nur einige Schlüsse ziehen über die Entwicklung dieser Institution. Vielfach ist auch hier wieder jüdischer Einfluß nachweislich wirksam gewesen.

a) Sowohl in den jüdischen wie in den islamischen Traditionen wird das Übergießen mit Wasser betont. Im babylonischen Talmud wird erzählt, daß Rabbi Zēra, als er im Bade saß, sich von einem Diener habe übergießen lassen ¹⁾. Im Anschluß an diese Tradition wird dann die Diskussion über das Übergießen weitergeführt. Schon die *To-sephta* spricht von den neun *Kab*, welche auf einen Kranken gegossen werden ²⁾. Muslim hat verschiedene Traditionen, in welchen Muhammed sagt, daß er sich beim Bad Wasser auf den Kopf gießt. Aus der Form dieser Traditionen geht hervor, daß dies ein unsicherer Punkt war, den man später in Anlehnung an die jüdische Praxis auf Grund der prophetischen Autorität hat feststellen wollen. Es wird erzählt, daß die Abgesandten der Thakīf zu Muhammed sagten: »Unsere Gegend ist kalt. Wie sollen wir es mit dem *Ghusl* anfangen?« Da soll der Prophet geantwortet haben: »Was mich betrifft, ich übergieße meinen Kopf dreimal« ³⁾. Nach einer anderen Tradition unterhielt sich Djubair b. Muṭʿim einmal mit Muhammed über den *Ghusl* nach geschlechtlicher Verunreinigung; da habe der Prophet dasselbe gesagt ⁴⁾. Auch über seinen Körper soll er Wasser ausgegossen haben ⁵⁾.

b) Eine weitere Ähnlichkeit zwischen dem jüdischen Ritus und dem muslimischen ist folgende. Im *Fikḥ* wird vorgeschrieben, daß man allen am Körper haftenden Schmutz vor dem Bade entfernen, und daß man sich die Haare entwirren und die Falten der Haut waschen soll ⁶⁾. Diese Vorschriften, welche an sich schon verständlich sind, werden jedoch von den diesbezüglichen jüdischen hell beleuchtet. In der *Mishna* wird nämlich die Lehre von den חוצצין dargelegt, d. h. von den Dingen, welche eine Trennung zwischen dem Wasser und der betreffenden Körperstelle verursachen. Z. B.: Etwas am Körper Festgeklebtes verhindert die Waschung der bedeckten Stelle. Es ist also vorher zu entfernen. Die Übersetzung der *Mishna*stelle wird jeden von der Wahrscheinlichkeit überzeugen, daß die jüdische Lehre auch hier wieder das Vorbild der muslimischen gewesen ist. Sie lautet folgendermaßen: »Folgendes verursacht beim Menschen

¹⁾ *Berakot*, 22 a und weiter.

²⁾ *Ber.* II, 12.

³⁾ Muslim I, 380.

⁴⁾ ib. Weiter Abū Dāʿūd, I, 24. Nasāʿī I, 46.

⁵⁾ Muslim I, 374.

⁶⁾ *Minhādj* I, 33 f.

Trennung [zwischen Körper und Waschwasser]: Schnüre aus Wolle und Flachs, sowie Bänder an den Köpfen der Mädchen. Es bemerkt Rabbi Jehuda: Weder Schnüre aus Wolle noch solche aus Haar verursachen Trennung, weil sie das Wasser in sich aufnehmen. Auch bewirken Trennung die gekräuselten Haare der Brust und des Bartes¹⁾, das Interstitium beim Weibe, ein Geschwür auf dem Auge, eine Kruste auf einer Wunde sowie ein Pflaster darauf, aufgetrocknete Flüssigkeit, an der Haut klebende Stücke Kot . . . «²⁾).

Auf weitere Ähnlichkeiten im Ritus soll bei der Besprechung des *Wudū'* hingewiesen werden.

Wir haben weiter die Frage zu beantworten: In welchen Fällen ist man zum Bade vor der Verrichtung des Gottesdienstes verpflichtet?

1. Die geschehene Kohabitation verpflichtet Mann und Weib zum Bade³⁾. So auch schon in *Lev. 15*. Die muslimischen Autoren behaupten aber, daß schon das arabische Heidentum diese Regel kannte. Das mag richtig sein. Man kann aber ruhig sagen, daß, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre, der Islam sich in diesem Punkte doch dem Judentum angeschlossen hätte.

2. Jede *effusio seminis* verpflichtet zum Bade⁴⁾. In den Traditionssammlungen findet man über dies Thema ähnliche Haarspaltereien wie in der rabbinischen Literatur. Das jüdische Grundgesetz kommt auch *Lev. 15* vor. Die Rabbiner haben dann schließlich auch jede *effusio seminis* als verunreinigend betrachtet, wie z. B. aus folgender *Mishna*stelle hervorgeht: *Qui eiecit guttas crassas e virga, pollutus est. — Qui noctu cogitavit et surgens comperit carnem suam calidam esse, pollutus est*⁵⁾.

Die Durchführung dieser Vorschrift ist im Islam aber auf Widerstand gestoßen. Die Opposition beruft sich auf 'Alī, für diese Materie offenbar eine geeigneteren Person als 'A'īsha. In zahlreichen Traditionen wird er in verdrießlicher Lage dargestellt, weil er ein *جدل مداء* war, und sich nach der strengen Regel soviel gebadet hatte, bis ihm der Rücken »gespaltet« war. In seiner Not soll er dem Propheten die Sachlage mitgeteilt und dieser soll ihm (und natürlich jedem Muslim) eine leichtere Waschung erlaubt haben⁶⁾.

¹⁾ Bar Hebräus hält es für Weiber nicht für obligatorisch, beim Baden ihre Locken und Flechten aufzulösen. *Ethicon*, 170.

²⁾ *Mikwa'ot* IX, 1, 2.

³⁾ *Minhādī*, I, 32.

⁴⁾ *ib.*

⁵⁾ *Mikwa'ot* VIII, 3.

⁶⁾ *Abū Dā'ūd*, I, 21. *Nasā'ī*, I, 36 f. 41.

Die Tradition hat die Verpflichtung zum Baden nach der effusio seminis, dem jüdischen Vorbilde gemäß, sogar auf Weiber ausgedehnt¹⁾. Ich erspare dem Leser die Übersetzung der betreffenden Stellen. Hier ist aber eine Tradition anzuführen, welche auf die zitierten folgt, und in ähnlicher Form auch im Talmud vorkommt. Sie betrifft die Frage, was das Geschlecht oder die Ähnlichkeit des Embryo bestimmt. Im Talmud knüpft sie sich an folgende *Mishna*stelle: »Ist eines Mannes Weib schwanger, und sagt er: Möge es Gott so fügen, daß meine Frau einen Knaben gebäre, so ist dies ein eitles Gebet«²⁾. Im Namen des Rabbi Jīṣḥaq b. Ami wird dann gesagt³⁾: אִישׁ מוֹרֵיעַ תַּחֲלָה יוֹלְדָת נִקְבָּה. אִשָּׁה מוֹרֵעַת תַּחֲלָה יוֹלְדָת זָכָר מֵאֵם אֲרֵגֶל. Die muslimische Tradition lautet⁴⁾: غليظ وماء المرأة رقيق أصفر فمن أيهما علا أو سبق يدون منه أنثى.

Außer dem Gottesdienste ist geschlechtlich verunreinigten Personen in beiden Religionen auch die Beschäftigung mit den heiligen Büchern verboten. Schon die *Mishna* sagt: Der geschlechtlich verunreinigte denkt [das Glaubensbekenntnis⁵⁾] in seinem Herzen; die Vorhergehenden und nachfolgenden *Beraka's* darf er nicht rezitieren⁶⁾. Aus der Diskussion, welche sich im Talmud an diese Stelle knüpft, geht hervor, daß manche das Studium des Gesetzes in diesem Zustande auch untersagt haben⁷⁾. Auch im Islam hat dieser Gedanke Eingang gefunden. In den Traditionsbüchern finden sich zahlreiche Äußerungen wie folgende: »Der Prophet sagte: Der geschlechtlich Verunreinigte soll nichts aus dem *Ḳor'ān* rezitieren«⁸⁾. Gegen diese jüdische Vorschrift hat es aber auch wieder eine lebhaftere Opposition gegeben, welche auch wieder den Witwen des Propheten in den Mund gelegt wird. 'Ā'isha soll gesagt haben: Der Prophet pflegte unter allen Umständen den *Ḳor'ān* zu rezitieren⁹⁾. Und N a w a w ī erklärt in seinem Kommentar zu dieser Stelle, daß der Konsensus sich im letzteren Sinne ausgesprochen habe. Aber noch heutzutage ist es dem *Djunub* verboten, ein *Ḳor'ān*exemplar zu berühren¹⁰⁾.

Wie oben ausgeführt worden ist, ist der Islam dem Judentum

¹⁾ Muslim I, 368 ff. Abū Dā'ūd I, 24. *Miḡwā'ot* VIII, 3 f.

²⁾ *Ber.* IX, 3.

³⁾ *Ber.* 60 a.

⁴⁾ Muslim I, 370 f. N a s ā' ī I, 43.

⁵⁾ d. h. die bekannten Abschnitte aus der Tora.

⁶⁾ *Ber.* III, 4.

⁷⁾ B. *Ber.* 21 b.

⁸⁾ Tirmidhī, I, 28. N a s ā' ī, I, 52.

⁹⁾ Muslim I, 414.

¹⁰⁾ JUYNBOLL, *Handbuch*, S. 174.

nicht gefolgt in der Auffassung, daß Verunreinigung von Personen auf Personen übertragen werden kann. Der *Djunub* verunreinigt andere also nicht durch Berührung. Darüber ist man einig. In der Tradition sind wieder deutliche Anzeichen aufbewahrt von dem Streite, der durch diese definitive Einheit bedeckt wird. Man läßt z. B. Abū Huraira erzählen: »Ich traf den Propheten eines Tages auf einem Wege in Medina, während ich geschlechtlich verunreinigt war. Ich hielt inne, entfernte mich und badete mich. Als ich zurückkam, fragte er: Wo warst du denn, Abū Huraira? Ich antwortete: Ich war geschlechtlich verunreinigt und wollte in diesem Zustande nicht bei dir sitzen. Da sagte er: Gott bewahre, der Muslim macht [durch Berührung] nicht unrein«¹⁾. Ähnliches soll mehreren Personen begegnet sein²⁾. Man sieht durch diese erzählende Form die abwehrende Tendenz noch deutlich hindurch. Wir werden unten die Bekämpfung dieser jüdischen Auffassung noch in einem anderen Fall finden. — *Lev. 15, 13, 17* wird bekanntlich angeordnet, daß verunreinigte Kleider gewaschen werden sollen. Der Islam ist auch in diesem Punkte dem Judentum wieder teilweise gefolgt. Die Frage wird in der Tradition wieder bis in die unerquicklichsten Einzelheiten behandelt. Im Unterschied von der jüdischen Vorschrift ist im Islam die Waschung des ganzen Kleides nicht obligatorisch. ‘Amr b. Maimūn soll Sulaimān b. Jasār gefragt haben, ob das ganze Kleid oder aber die verunreinigte Stelle gewaschen werden sollte. Dieser habe geantwortet: ‘Āpisha hat mir mitgeteilt, daß der Prophet die verunreinigte Stelle zu waschen und dann im selben Kleide zur *Ṣalāt* zu gehen pflegte, während sie die gewaschene Stelle deutlich sehen konnte³⁾. In anderen Traditionen, welche verschiedentlich gefaßt sind, aber auf dasselbe hinauskommen, sagt ‘Āpisha, daß jedenfalls nur sichtbare Spuren zu waschen sind⁴⁾. Auch läßt man den Propheten selbst sagen, daß einfaches Benetzen der Stelle genügt⁵⁾. Zahlreicher sind aber die Aussagen der ‘Āpisha, daß sie die Stelle einfach abgekratzt habe⁶⁾. Die *Fakih's* sind über die endgültige Beantwortung der Frage unter sich nicht einig geworden, wie al-Tirmidhī ausdrücklich hervorhebt⁷⁾. Uns genügt es, auf die jüdische Fragestellung und den dadurch im Islam hervorgerufenen Streit hingewiesen zu haben.

1) Abū Dāʿūd I, 23.

2) Nasāʿī I, 52.

3) Muslim I, 357.

4) Muslim I, 358. Tirmidhī I, 25.

5) Tirmidhī, I, 24.

6) Nasāʿī I, 50. Tirmidhī I, 25.

7) I, 24.

Wir kommen jetzt zum dritten Fall, für welchen ein Bad vorgeschrieben ist.

3. Die verschiedenen Unreinheitszustände beim Weibe, nl. die Regel, unregelmäßige Blutungen, das Wochenbett. Diese Zustände verpflichten auch das jüdische Weib zum Bade ¹⁾, und wie im Judentum ist auch im Islam während deren Dauer die Kohabitation verboten ²⁾.

Das Kleid der menstruierenden Frau soll nach der jüdischen Vorschrift gewaschen werden. Es gibt Traditionen, welche der muslimischen Frau dasselbe vorschreiben, für den Fall, daß das Kleid sichtbar verunreinigt worden ist; sie werden wieder der 'Ā'isha in den Mund gelegt ³⁾. Diese Vorschrift hat aber nicht allgemeinen Beifall gefunden. Und es ist wieder 'Ā'isha, welche als Patronin der entgegengesetzten Meinung angeführt wird: »Jede von uns hatte nur ein Kleid, und wenn Blut darauf kam, so benetzte sie es mit ihrem Speichel und wischte es dann mit ihrem Speichel« ⁴⁾. Wenn aber das Kleid nicht verunreinigt war, verrichtete man darin die *Ṣalāt* wieder, ohne es gewaschen zu haben. Diese Meinung wird von einer anderen Witwe des Propheten, der Umm Salima, befürwortet ⁵⁾.

Aus diesen Diskussionen geht hervor, daß im Islam der ursprüngliche Zweck der Kleiderwaschung nicht mehr bekannt war. Im Judentum sollen die Kleider, welche man in unreinem Zustande getragen hat, gewaschen werden, ob sie besudelt worden sind oder nicht. Die Waschung ist eben ein exorzistischer Akt, der ursprünglich mit Sauberkeit nichts zu tun hat. Daher wusch man die Kleider auch vor der Teilnahme an heiligen Zeremonien ⁶⁾; es war der dem Kult fremde Geist, welcher hinausgetrieben werden sollte ⁷⁾.

In anderen Fragen als den besprochenen hat der Islam jedoch der judaisierenden Richtung nicht nachgegeben. Ihre Spuren sind aber nicht ganz verwischt. Die älteren *Faḳīh*'s behandeln z. B. auch hier wieder die Frage, ob, nach jüdischem Vorbilde, die Berührung einer Menstruierenden Verunreinigung verursacht. An erster Stelle ist eine stattliche Reihe von Traditionen anzuführen, in welchen 'Ā'isha oder eine andere Witwe des Propheten erzählt, daß sie in jenem

¹⁾ *Lev.* 12 und 15.

²⁾ *Lev.* 15 und *Sūra* 2, 222.

³⁾ *Abū Dā'ūd* I, 38.

⁴⁾ *ib.*

⁵⁾ *ib.* Zeile 15 ff.

⁶⁾ *Ex.* 10, 14.

⁷⁾ Vgl. diese Zeitschrift, 1913, S. 219 ff.

Zustande Muhammed zu waschen oder zu kämmen pflegte¹⁾. Auf gleicher Linie stehen andere Äußerungen der 'Ā'isha: »Der Prophet sagte zu mir: Hole mir die Khumra²⁾ aus der Moschee. Ich antwortete: ich habe meine Regel. Da sagte er: aber das hat mit deiner Hand doch nichts zu tun«³⁾. Noch herausfordernder spricht eine andere Reihe von Traditionen, in welchen man 'Ā'isha, die eben für alles herhalten muß, erzählen läßt, daß der Prophet den *Ḳor'ān* rezierte, während sein Kopf im Schoße einer seiner Frauen lag, welche ihre Regel hatte⁴⁾. Und so werden die verschiedensten Situationen ausgedacht, meines Erachtens alle mit dem Zwecke, gegen die judaisierende Richtung Einspruch zu erheben⁵⁾. Noch eine dieser Traditionen verdient angeführt zu werden. 'Ā'isha erzählt: »Ich war gewohnt, wenn ich die Regel hatte, zu trinken und den Becher Muhammed zu überreichen. Der drückte seinen Mund auf die Stelle, welche mein Mund berührt hatte. Ebenso klaubte ich an einem Knochen und gab ihn dann dem Propheten, der seinen Mund auf die abgenagte Stelle brachte«⁶⁾. Wenn man nun bedenkt, daß es in der *Mishna* heißt: »Wenn aus einem Trinkgefäße zuerst ein Unreiner, dann ein Reiner trinkt, so wird letzterer unrein«⁷⁾ — dann wird es unzweifelhaft, wohin die Spitze dieser Äußerung gerichtet ist.

In dieser Frage hat der Islam sich also stark ablehnend verhalten. Nach *N a w a w ī* ist nur die Berührung der Gegend zwischen Nabel und Knie bei einer Menstruierenden verboten. Er fügt aber selbst hinzu, daß dies Verbot nicht allgemein anerkannt wird⁸⁾.

Bei der Behandlung einer anderen diesbezüglichen Frage hat sich der Islam wieder ganz dem Judentum angeschlossen, n. l. der Frage, was unter *Haid* begriffen werden soll. »Auch das Gelbe und Trübe ist *Haid*«, sagt *N a w a w ī*⁹⁾. Das ist mishnisch: »Fünf Blutarten beim Weibe sind unrein: das rote, das schwarze, das gelbe, das trübe und das rötliche«¹⁰⁾. Weiter kann man über diesen Punkt noch die Traditionsbücher nachlesen¹¹⁾.

¹⁾ *Muslim* I, 363.

²⁾ Nach *N a w a w ī* das Tuch, auf welchem man den *Sudjūd* verrichtete.

³⁾ *Muslim* I, 363. *N a s ā' ī* I, 52 f.

⁴⁾ *Muslim* I, 364. *Abū Dā'ūd* I, 26. *N a s ā' ī* I, 67 f.

⁵⁾ Man vergleiche noch *Abū Dā'ūd* I, 27. *N a s ā' ī* I, 54. 67.

⁶⁾ *Muslim* I, 364. *N a s ā' ī* I, 23.

⁷⁾ *Mikwa'ot* I, 1.

⁸⁾ *Minhādj* I, 52 f.

⁹⁾ *ib.* I, 54.

¹⁰⁾ *Nidda*, II, 6.

¹¹⁾ z. B. *Abū Dā'ūd* I, 29. *N a s ā' ī* I, 45.

Das jüdische Gesetz achtet die Unreinheit der Blutflüssigen der der Menstruierenden gleich ¹⁾). Diese Ansicht ist vom Islam abgelehnt worden, insofern die *mustahāda* als leicht verunreinigt gilt ²⁾). Daß man übrigens über diesen Punkt unter sich lange uneinig gewesen ist und die Vorschriften sehr verschieden gewesen sind, ist aus den betreffenden Traditionen ersichtlich ³⁾).

Am längsten dauert die Unfähigkeit zur Teilnahme am Kultus bei der Wöchnerin, nl. durchschnittlich vierzig Tage ⁴⁾. Das ist gerade die Anzahl Tage, welche für die jüdische Frau festgesetzt war, welche einen Knaben geboren hatte ⁵⁾).

Es gibt noch weitere Fälle, in welchen der Islam ein Bad vorschreibt oder empfiehlt: z. B. den Übergang zum Islam ⁶⁾ und den Freitag ⁷⁾. Auch im Judentum war die Proselytentaufe üblich ⁸⁾, sowie das Baden vor dem Sabbat ⁹⁾. Die Proselytentaufe könnte natürlich auf christliches Beispiel zurückgehen, im Zusammenhang mit dem Gesagten ist das jedoch weniger wahrscheinlich.

Die Waschung (*Wuḍūʿ*).

Neben dem *Ghusl* kennt der Islam eine leichtere Waschung, welche Gesicht, Hände und Füße umfaßt. Auch das Judentum kennt diese Erleichterung des Bades. Sie kommt schon in der *Mishna* vor: »Zehn Personen dürfen sich mit einem Linnentuch Gesicht, Hände und Füße abtrocknen« ¹⁰⁾. Auch ist es beachtenswert, daß im Traktat *ʿAdaim*, das über die Waschung der Hände handelt, die Rede ist vom Gefäß, in welchem die Füße gewaschen werden ¹¹⁾. Noch deutlicher spricht aber der Talmud: »Rab sagte: So war die Gewohnheit des Rabbi Jehuda b. Elʿai: Am Vorabend des Sabbats brachte man ihm ein Gefäß mit warmem Wasser; darin wusch er sich Gesicht, Hände und Füße« ¹²⁾. Das hat natürlich vorbildliche Bedeutung. Daß diese Waschung als eine Erleichterung des eigentlichen Bades gilt, geht aus einer anderen Stelle hervor: »Komm und höre: man hat [am Sabbat]

¹⁾ *Lev.* 15, 25 ff.

²⁾ *Minhāʾij* I, 53 f.

³⁾ *Abū Dāʾūd* I, 30 ff. *Nasāʾī* I, 45.

⁴⁾ *Minhāʾij* I, 58. *Dārimī*, *Cod. Lugd.*, WARNER 364, fol. 74.

⁵⁾ *Lev.* 12, 1—4.

⁶⁾ *Abū Dāʾūd* I, 38; z. B. *Nasāʾī* I, 40 f.

⁷⁾ *Abū Dāʾūd* I, 37. *Minhāʾij* I, 174.

⁸⁾ *Pesahim*, VIII, 8.

⁹⁾ *Shabbāt*, fol. 25 a.

¹⁰⁾ *Shabbāt* XXII, 5.

¹¹⁾ IV, 1.

¹²⁾ B. *Shabbāt*, fol. 25 b.

nur das Waschen von Gesicht, Händen und Füßen erlaubt. Mit Wasser das vom vorigen Abend her aufgewärmt wurde«¹⁾).

Die Abhängigkeit des Islam erstreckt sich, wie man sieht, sogar bis auf die Reihenfolge: Gesicht, Hände, Füße. Aber auch bei den einzelnen Handlungen ist die Gleichheit der beiden Religionen überraschend:

a) Der Muslim fängt die Waschung an mit einem: Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers²⁾. Die badende jüdische Frau hat eine *Beraka* zu sagen, bevor sie untertaucht. Eine ältere Autorität als der *Shulhan 'Arūk*³⁾ ist mir dafür nicht bekannt, aber solche Gebräuche beruhen sicher auf viel älterer Praxis.

b) Der Muslim gibt der rechten Körperseite den Vorrang⁴⁾. Den Juden ist bei der Morgenwaschung (und somit auch wohl bei den anderen rituellen Waschungen) dasselbe vorgeschrieben⁵⁾.

c) Der Muslim verrichtet die einzelnen Handlungen je dreimal⁶⁾. In talmudischer Zeit war das bei den Juden schon gebräuchlich, wie hervorgeht aus einer Diskussion, in welcher die Rede ist vom bösen Geist, der morgens auf den ungewaschenen Händen sitzt. Dann heißt es: »Es wird erzählt, daß Rabbi Natan sagte: Das [nl. der Dämon] ist die Bat Ḥorim und sie bleibt zornig [sitzen], bis man die Hände dreimal gewaschen hat«⁷⁾.

Daß das dreimalige Waschen im Islam eine Neuerung gewesen ist, geht hervor aus den Traditionen, welche sich diesem Ritus widersetzen. Wahrscheinlich fand man die Wiederholung zu beschwerlich. Man beruft sich z. B. auf Abū Huraira, der den Propheten diese Handlungen je nur zweimal verrichten sah⁸⁾. Aber auch dies war einigen zu viel, und ihnen soll Ibn 'Abbās den *Wudū'* des Propheten vorgemacht und dabei jede Handlung nur einmal verrichtet haben⁹⁾. Überhaupt scheint sich die pünktliche Waschung nur beschwerlich haben einführen lassen. Der *Fikh* gestattet denn auch in einigen Fällen eine Erleichterung, welche bekanntlich darin besteht, daß man die Füße nicht wusch; man benetzte nur die Schuhe. Dies soll Muhammed auf Reisen erlaubt haben¹⁰⁾. Nach anderen Traditionen aber

¹⁾ *ib.*, fol. 40 a.

²⁾ *Mishkāt*, I, 26.

³⁾ *Yore De'ot*, Hilkot Nidda, § 200.

⁴⁾ *Minhāṭij*, I, 27.

⁵⁾ *Orak Ḥayyim* § 4.

⁶⁾ *Mishkāt*, I, 27.

⁷⁾ *Shabbāt*, fol. 109 a.

⁸⁾ *Abū Dā'ūd* I, 14.

⁹⁾ *ib.*

¹⁰⁾ *Nāsā'ī* II, 32.

soll es immer erlaubt gewesen sein. Einige dieser Traditionen sind bemerkenswert. Djarīr b. 'Abd Allāh soll den *Wuḍū'* verrichtet und sich dabei die Schuhe benetzt haben [ohne die Füße zu waschen]. Man fragte ihn: Du benetzest nur? Er antwortete: So sah ich den Propheten tun. Da wunderten sich die Leute über diese Aussage Djarīr's. Seine Bekehrung fand kurz vor Muhammed's Tode statt ¹⁾. Durch diese letzte Bemerkung will man der Berufung auf eine andere Praxis des Propheten vorbeugen. *Nasā'ī* gibt eine ganze Reihe von Traditionen, welche alle diese Tendenz deutlich aussprechen. Nach einigen soll man Muhammed den *Wuḍū'* in der angegebenen Weise haben verrichten sehen, nach anderen soll er, darüber befragt, geantwortet haben: »Es steckt nichts Übles drin« ²⁾.

Die strenge Partei hat es aber an Gegenbeweisen nicht fehlen lassen und dabei das wirksamste Motiv, die Furcht vor der Hölle, aufgerufen. Man läßt den Propheten sagen, daß er am Auferstehungstage seine Leute daran erkennen wird, daß sie glänzen durch die vielen, genauen Waschungen ³⁾. In anderen Traditionen sagt er: »Wehe den [ungewaschenen] Fersen wegen des Höllenfeuers«. Einigemal wird noch hinzugefügt: »Seid also nicht karg mit dem Wasser« ⁴⁾.

Wir kommen jetzt zu der Frage, in welchen Fällen die Waschung vorgeschrieben ist.

a) Nach der Verrichtung der Notdurft und der Ausscheidung anderer Exkremeute.

Dieselbe Regel galt schon im Judentum, wie der Talmud bezeugt: »Rabbi Johanan sagte: Wer gesinnt ist, das Joch des Himmelreiches vollkommen auf sich zu nehmen, der verrichte seine Notdurft, wasche sich die Hände, lege die *Tephillin* an und rezitiere dann *Shema'* und *Tephilla*« ⁵⁾.

Die Bestimmungen über die Reinigung sind in ihrer Übereinstimmung mit den jüdischen hier schon früher mitgeteilt worden ⁶⁾. Es können aber noch einige neue Daten hinzugefügt werden.

Es ist dem Muslim verboten, das rituelle Gebet zu verrichten, wenn er seine Notdurft verrichten muß ⁷⁾. Dieselbe Vorschrift kommt schon im Talmud vor: »Wer seine Notdurft verrichten muß, darf das Gebet nicht verrichten« ⁸⁾.

¹⁾ *Nasā'ī* I, 31.

²⁾ *Nasā'ī* I, 32. *Abū Dā'ūd* I, 16 f.

³⁾ *Muwatta'*, I, 59, 69.

⁴⁾ *Muslim* I, 317 f. *Nasā'ī* I, 30.

⁵⁾ *Berakot*, fol. 15 a.

⁶⁾ *Diese Zeitschr.*, I, S. 101.

⁷⁾ *Abū Dā'ūd* I, 10.

⁸⁾ *Berakot*, fol. 23 a.

Der Muslim darf, wenn er in den *Khalā'* eintritt, nichts bei sich haben, worauf der Gottesname geschrieben ist ¹⁾. Den Juden war bei dieser Gelegenheit verboten, die *Tephillin*, auf welchen bekanntlich auch der Name geschrieben war, bei sich zu behalten: »Unsere Lehrer lehrten: Wer in den Abtritt hineingeht, der lege seine *Tephillin* auf einer Distanz von vier Ellen ab, und trete dann hinein« ²⁾.

Dem Muslim ist vorgeschrieben, sitzend zu urinieren ³⁾. In einer Tradition bei *N a s ā ' ī* heißt es, daß bei den alten Arabern dies ausschließlich weibliche Sitte war ⁴⁾. Man hat dem Muslim aber erlaubt dabei zu stehen, wenn er sich auf einem weichen, sandigen Boden befindet. Eine Partei ist damit jedoch nicht einverstanden. Sie läßt 'Ā'isha sagen: »Wenn euch jemand erzählt, daß der Prophet stehend zu urinieren gewohnt war, so schenkt ihm keinen Glauben; er pflegte es nie anders als sitzend zu tun« ⁵⁾.

Diese Vorschrift ist, wie von vornherein zu erwarten war, auch von der jüdischen Seite angeregt worden, da sie, sowie die erwähnte Ausnahme, schon im Talmud vorkommt: »Rabba b. Samuel sagte im Namen des Rabbi Uaija: Man darf nicht anders als sitzend urinieren. Es sagte Rab Kahena: Aber auf lockerer Erde darf man dabei stehen« ⁶⁾.

Nach jüdischem Vorbild hat man auch angeordnet, daß der Muslim beim Verrichten seines Bedürfnisses die *Kibla* weder annehmen, noch ihr den Rücken zuwenden soll. Gegen diese Neuerung ist aber auch Einspruch erhoben worden, natürlich wieder mit Berufung auf Muhammed. Ibn 'Omar erzählt, daß er einmal auf das Dach des Hauses seiner Schwester Ḥafsa hinaufgestiegen war. Er schaute hinab und sah den Propheten sitzen, das Gesicht nach Norden, den Rücken nach der *Kibla* gekehrt ⁷⁾. Es gibt mehrere Traditionen in diesem Sinne ⁸⁾. Man spürt den jüdischen Einfluß auch darin, daß man bei dieser Gelegenheit sich auch nicht nach Jerusalem wenden darf ⁹⁾.

b) Nach Schlaf oder Ohnmacht. Für die Belegstellen und die Erklärung dieser Vorschrift kann auf diese Zeitschrift ¹⁰⁾ verwiesen werden.

¹⁾ *Abū Dā'ūd* I, 31. *Miskā'i* I, 18.

²⁾ *Ber.*, fol. 23 a.

³⁾ *Tirmidhī*, I, 4.

⁴⁾ I, 11 f.

⁵⁾ *Muslim* I, 443.

⁶⁾ IV, S. 221 ff.

⁷⁾ *N a s ā ' ī* I, 11.

⁸⁾ *Ber.*, fol. 40 a.

⁹⁾ *Muslim* I, 443.

¹⁰⁾ *Abū Dā'ūd* I, 3. *N a s ā ' ī* I, 11.

c) Nachdem man die Haut eines Weibes berührt hat ¹⁾. Man könnte diesen Fall vergleichen mit der Vorschrift des Badens nach der Kohabitation. Aber es ist doch nicht unwahrscheinlich, daß hier jüdische Diskussionen maßgebend gewesen sind. Im Talmud wird nämlich eingehend die Frage besprochen, ob man das *Shema* rezitieren darf, während man die Haut seiner Frau berührt. Manche Autoritäten verneinen sie. Und dann geht Rabbi Jiṣḥaḳ weiter und erklärt das Betrachten (und natürlich vielmehr das Berühren) der Haut eines Weibes, wenn die Stelle auch nur eine Hand breit sei, für *עֲרֻה* ²⁾. Es würde wundernehmen, wenn bei dieser Anschauung die Berührung dieser *‘Erwa* keine Waschung vor dem Gebet nach sich ziehen würde. Daß die genannten Diskussionen den Muslims bekannt gewesen sind, erhellt aus einer Tradition, in welcher, genau wie im Talmud, die Frage besprochen wird, ob man die *Ṣalāt* verrichten darf, wenn man sich mit einer Frau unter einer Decke befindet ³⁾. Wie im Talmud finden sich auch hier Meinungen für und wider.

d) Nach Berührung der Scham ⁴⁾. Auch diese Bestimmung rührt nicht von Muhammed her, wie geschlossen werden darf aus einer Äußerung des *‘Orwa b. al-Zubair* gegenüber *Marwān b. al-Ḥakam*, in welcher er sagt, daß er dieselbe nicht kennt ⁵⁾. Auch sonst findet sich Opposition dagegen ⁶⁾. Das kann nicht wundernehmen, weil die Vorschrift offenbar jüdischerseits angeregt worden war. Die jüdischen Gesetzeslehrer haben das Berühren der Scham streng verpönt. Es erzählt Rabbi Zāra: »Ich sah, wie Rabbi Abahu seine Hand nach seiner Scham hin legte, ich weiß aber nicht, ob er sie berührt hat. Es ist klar, daß er sie nicht berührt hat. Denn es wird gelehrt: Wer beim Urinieren sein Glied anfaßt, für den gilt es, als ob er die Sintflut auf die Erde gebracht hätte« ⁷⁾.

Schließlich ist ein Teil der *Faḳīh’s* dazu gekommen, die Waschung vor jeder *Ṣalāt* für obligatorisch zu erklären. »Es herrscht Meinungsverschiedenheit bezüglich der Frage, ob die Waschung obligatorisch ist für jeden, der die *Ṣalāt* verrichten will, oder aber, ob sie speziell für den Verunreinigten obligatorisch ist. Einige der älteren *Faḳīh’s* haben die Frage im erstge-

¹⁾ *Minhādĵ* I, 15 f.

²⁾ *Ber.*, fol. 24 b.

³⁾ *A b ū D ā ’ ū d* I, 38 f.

⁴⁾ *Minhādĵ*, I, 15.

⁵⁾ *Muwatta’* I, 79. *N a s ā ’ ī* I, 37 f.

⁶⁾ *A b ū D ā ’ ū d* I, 18.

⁷⁾ *Shabbāt*, fol. 41 a.

nannten Sinne beantwortet«¹⁾. Nach al-Nawawī selber ist es empfehlenswert, sich vor jeder *Ṣalāt* zu waschen. Auch in Traditionen wird diese Streitfrage behandelt. Anas b. Mālik soll auf eine betreffende Frage geantwortet haben, daß der Prophet sich zwar vor jeder *Ṣalāt* wusch, »wir aber pflegten alle *Ṣalāt*'s nach einer Waschung zu verrichten«²⁾. Ein anderer erzählt, daß Muhammed am Tage, als Mekka eingenommen wurde, alle fünf *Ṣalāt*'s nach einer Waschung verrichtet habe. 'Omar sagte darauf: Ich sehe dich etwas tun, das ich von dir zu sehen nicht gewohnt bin. Da habe der Prophet geantwortet: Ich habe es absichtlich so getan³⁾. Der Sinn der letzten Worte ist offenbar: »Ich habe so gehandelt, damit es künftig anderen auch freistehe«. Man denkt dabei an Tannaiten, welche in einem wichtigen Kasus sich hüten, so oder so zu handeln, »damit keine *Halaka* entstehe«.

Auch bei den Juden der talmudischen Zeit kam die Händewaschung vor jedem *Shema'* (und wahrscheinlich *Tephilla*) vor, wie man wohl schließen darf aus der Mitteilung, daß Rab die Hände zu waschen pflegte, die *Beraka* hersagte, Unterricht erteilte, die *Tephillin* anlegte und das *Shema'* rezitierte⁴⁾. Und auch aus der späteren Zeit ist die Gewohnheit bekannt. Wie in anderen Fällen, haben die Muslims es auch hier nicht an Opposition fehlen lassen. Typisch für diese Richtung ist die Äußerung eines Mannes, der 'A'isha befragte über die Haltung des Propheten in einem namhaft gemachten Kasus. Als die allwissende Witwe antwortete: »Muhammed handelte das eine Mal so, das andere Mal so« — rief er aus: »Gott sei Dank, daß Er uns in dieser Materie Spielraum gelassen hat«⁵⁾. Schließlich sei noch auf eine Klasse von Traditionen hingewiesen, in welcher die Frage erwogen wird, ob man sich nach einer warmen Mahlzeit⁶⁾ oder nach dem Essen von Kamelfleisch⁷⁾ zu waschen hat, und ob man es in gewissen Zuständen vor der Mahlzeit zu tun hat⁸⁾. Wenn man an die jüdischen Waschungen vor und nach der Mahlzeit und das Verbot des Kamelfleisches denkt, kann man jüdischen Einfluß auch auf diese Fragestellungen kaum verneinen.

1) Nawawī bei Muslim I, 302.

2) Abū Dā'ūd I, 171.

3) ib., I, 18.

4) *Ber.*, fol. 14 b.

5) *نَسَاءُ* *Nasā'ī* I, 46.

6) Muslim I, 398 ff., *Nasā'ī* I, 39 f. Abū Dā'ūd I, 19 f. *Muwaffa'* I, 54 ff.

7) Muslim I, 401. Abū Dā'ūd I, 19.

8) Muslim I, 306. *Nasā'ī* I, 32, 50.

Steuerpacht und Lehnswesen.

Eine historische Studie über die Entstehung des islamischen Lehnswesens.

Von

C. H. Becker.

Vorbemerkung: Die vorliegende Arbeit ist ursprünglich als Vortrag gedacht und verzichtet deshalb auf ausführliche Scheidung zwischen alten und neuen Gedanken. Sie ist gleichzeitig entstanden mit dem Artikel »Egypten« in *EI* Bd. II, wo manche Gedanken weiter ausgeführt und belegt sind. Wenn auch der geistige Aufbau und die meisten Belege durchaus mein eigen sind, fühle ich mich oft mehr, als im einzelnen anzugeben ist, im Material wie in der Fragestellung abhängig von zwei großen Vorgängern, die ich hier dankbar nenne:

1. SILVESTRE DE SACY, *Sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Égypte*. Institut Royal de France I, V, VII.
2. A. VON KREMER, *Über das Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H (918—919)*. Wien 1887.

Beide Werke sind nicht zitiert, da sie durchweg zugrunde liegen. Auch sonst habe ich nur die für die Hauptgedankenentwicklung wichtigen Ausführungen belegt; denn ich wollte mich davor bewahren, mich auf dem immensen Gebiet der islamischen Wirtschaftsgeschichte zu verlieren. Auch ist mancher Nebengedanke noch reine Hypothese. — Ein verwandtes Thema behandelt die kleine Arbeit von ARON GURLAND, *Grundzüge der muhammedanischen Agrarverfassung und Agrarpolitik* (Dorpat 1907). Ohne nähere Auseinandersetzung gebe ich hier, was dieser Arbeit nach meiner Meinung fehlt. Meine Behandlung des abendländischen Lehnswesens ist durch eine Korrespondenz mit F. KEUTGEN entscheidend beeinflußt worden, wofür ich auch hier meinem alten Hamburger Kollegen den herzlichsten Dank ausspreche.

Das abendländische und das morgenländische Lehnswesen entwickeln sich aus ganz verschiedenen ideellen Voraussetzungen und wirtschaftlichen Bedingungen, und trotzdem haben die geschichtlichen Notwendigkeiten zu ganz analogen Erscheinungen geführt. Daß die Ähnlichkeiten aber nur äußerlicher Natur sind, wird die Darstellung gerade der Entstehungsgeschichte deutlich machen. Die entscheidende Wendung in der Entwicklung des orientalischen Lehnswesens fällt ungefähr in die Kreuzzugszeit, doch muß man sich wohl hüten, nach einer abendländischen Anregung zu suchen. Um-

gekehrt darf man auch nicht den Orient als Vorbild Europas heranziehen. Auf dem Gebiete des Rittertums liegen Abhängigkeiten vor, aber nicht auf dem des Lehnswesens. Schon die zeitgeschichtlichen Grundlagen des Staats- und Wirtschaftslebens zeigen die völlig verschiedenen Voraussetzungen, aus denen in Ost und West das Lehnswesen entsteht. Das abendländische Lehnswesen ist doch im wesentlichen der Versuch einer Lösung des Rüstungsproblems in einem hauptsächlich naturalwirtschaftlich fundierten Staate. Wo bei Hebung des Wirtschaftslebens im Abendland sich Ansätze von Geldwirtschaft zeigen, erscheint auch sofort das strikte Lehnswesen durchbrochen. Der Lehnsträger erhält Beamteneigenschaft. Wo die Geldwirtschaft fehlt oder sich nur im internationalen Gütertausch und auf einigen beschränkten Gebieten betätigt, sind Beamte und vor allem Soldaten nur durch Beleihung mit Land zu beschaffen. So ist das abendländische Lehnswesen recht eigentlich das Kind der speziell mittelalterlichen Wirtschaftsverhältnisse. Die Antike mit ihrer Geldwirtschaft war von der mittelalterlichen Naturalwirtschaftsbarbarei abgelöst worden, und aus der Naturalwirtschaft erwuchs das *Feudum*.

Ganz anders im Orient. Man kann es nicht oft genug betonen, daß der Kalifenstaat die Tendenzen der ausgehenden Antike weiterführt, ja er zeigt in seiner Blütezeit Wirtschaftsformen, die sich unmittelbar vor der Gründung des arabischen Reiches aufzulösen schienen. Die Wirtschaftsform des Omajjaden- und 'Abbāsidenstaates war die Geldwirtschaft. Natürlich hatte das Kalifenreich wie die Antike ebensowenig reine Geldwirtschaft wie das abendländische Mittelalter reine Naturalwirtschaft, aber die Geldwirtschaft überwog. Es gab Gold- und Silberwährung mit stark schwankendem Wechselkurs¹⁾. Die Einkünfte des Staates aus den Zöllen kamen in Geld und in Naturalien ein. Bei den Steuern überwog das Geld. Naturalien wurden nur für direkte Verpflegungsbedürfnisse requiriert. Selbst Leiturgen und Militärlasten wurden unter Umständen durch Geld abgelöst. Die Beamten und Soldaten erhielten Geldlöhnung und daneben Verpflegungsrationen in Naturalien. Schon die berühmten Dotationen 'Omar's sind uns in Geldquoten überliefert. Erhaltene Ausgabebücher zeigen im häuslichen Kleinbetrieb durchweg Geldwirtschaft. Auch die ungeheure Masse uns noch heute erhaltener Geldsorten aus der Kalifenzeit bestätigt die zahlreichen Schriftstellerangaben von einem Überwiegen der Geldwirtschaft.

¹⁾ Vgl. die Arbeit von HOFMEIER, Bd. IV, 97 ff.

Gewiß kannte auch die Kalifenzeit noch nicht durchweg die Bedeutung des Geldumsatzes im Sinne des Kapitalismus; das Thesaurierungsprinzip war im großen Stile — auch für Naturalien — ausgebildet, der Privat- und besonders der Staatshandel bediente sich auch in weitem Maße des Naturalienaustausches, ja Pfeffer erscheint gelegentlich als Wertmesser, aber die intensive Ausbildung des Kommandit- und Genossenschaftswesens, der allgemeine Gebrauch von Scheck und Wechsel im staatlichen Abrechnungswesen wie im Handel beweisen zur Genüge die geldwirtschaftliche Basis. Das ganz große Geldgeschäft des Kalifenreiches aber vollzog sich, wie zur Zeit der Antike, auf dem Gebiete der *S t e u e r p a c h t*.

Dies Erbe der Antike ist nun im Islam die Wurzel der Wirtschaftsform der *Iktā'āt*, die man als Parallelerscheinung des abendländischen Lehnswesens bezeichnen kann. Im Islam ist ja so manch spätantikes Gut bis in die Gegenwart lebendig geblieben. So ist der Orient auch seine Praktoren erst mit Abschaffung des türkischen Lehnswesens im 19. Jahrhundert losgeworden. Sie haben ihren Charakter allerdings im Laufe der Jahrhunderte etwas verändert, aber die geschichtliche Kontinuität läßt sich nachweisen.

Die Araber haben bekanntlich den bei der Eroberung vorgefundenen Verwaltungsapparat auf byzantinischem und sassanidischem Boden zunächst unverändert übernommen. Hier wie dort sind Großgrundbesitzer für sich und die in Dorfgemeinschaft wohnenden Kolonen dem Staate gegenüber für die Rente des Landes verantwortlich ¹⁾. Die persischen Dihkane werden sich von den ägyptischen Pagarchen kaum unterschieden haben. Sie hatten nicht nur wirtschaftliche, sondern auch staatsrechtliche Funktionen. Es ist nun noch nicht klar, ob und in welcher Weise diese Verhältnisse bei Übernahme der Herrschaft durch die Araber abgeändert werden. Jedenfalls findet eine außerordentliche Stärkung der Regierungsgewalt statt, da die Araber mit lässigen Steuerzahlern keinen Spaß verstanden. Andererseits wußten die Araber wenig von der Technik der Verwaltung und blieben so über ein Jahrhundert lang von den eingeborenen Steuerbeamten abhängig. Viele der mächtigen Großgrundbesitzer waren aber naturgemäß geflohen, die Domänen des Kaisers und des Khosrau frei geworden, so daß eine Fülle von ertragsfähigem, ja gerade von dem ertragsreichsten und gewiß auch mit Kolonen intensiv besiedelten

¹⁾ Vgl. besonders M. GELZER, *Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens* (Leipz. Hist. Abh. XIII).

Lande zur Verfügung stand. Dies Land wurde nun von den arabischen Großen unter staatlicher Sanktion okkupiert. Daher die ungeheuren Besitztümer der islamischen Führer. Sie führten den Namen *Dai'a*, *Dijā'*, d. h. Landgüter, und galten als erbfähiges Eigentum, das aber natürlich steuerpflichtig war ¹⁾.

Durch die islamische staatsrechtliche Konstruktion ist der Tatbestand der Frühzeit später arg verdunkelt worden. Hier seien nur die für unsere Aufgabe entscheidenden Tatsachen fixiert. Die einzelnen Provinzen zahlten feste Tribute, von denen aber allerlei abgezogen werden durfte. Die Stärke der Regierung zeigte sich nun darin, daß politische und finanzielle Verwaltung scharf getrennt waren. Neben dem militärischen *Amīr* stand der von ihm unabhängige *ʿĀmil*, d. h. der Chef des Finanzwesens. Letzterer war meist Pächter des *Charādj*, d. h. des Gesamteinkommens der Provinz. Er hatte sich durch seine Unterschrift auf einen bestimmten Betrag verpflichtet. Sicher belegt ist dieser Zustand für die frühe *ʿAbbāsidenzeit* (al-Kindī ed. GUEST 109). Da der *ʿĀmil* der einflußreichere Beamte war, ging natürlich das Streben der meisten Emire dahin, daß ihnen auch die Finanzverwaltung unterstellt werde. Zur Zeit der ungebrochenen Stärke der Zentralgewalt war das auch ohne Gefahr durchführbar, aber sobald die Autorität von Bagdad zu schwinden begann, war die Verbindung beider Ämter der Anfang selbständiger Staats- und Dynastiebildung. Am deutlichsten läßt sich das im 9. Jahrhundert bei der ägyptischen Gründung der *Ṭulūnidendynastie* verfolgen. Jahrelang kämpft der *Ṭulūnide* *Aḥmed* um die Übertragung auch der Finanzgewalt, und sobald er sie in Händen hat, ist es mit dem Einfluß Bagdads zu Ende. Ein eigenes Reich ist entstanden, das selbst den geringfügigen Tribut bald zu zahlen unterläßt. Dies Beispiel ist typisch ²⁾. Auf diese Weise hat sich dann später das Kalifenreich in seine Bestandteile aufgelöst. Man könnte nun solche Übertragungen selbständiger Statthalterschaften auch einen Lehnsvorgang nennen, und man bezeichnet sie auch auf arabisch tatsächlich mit dem gleichen Wort *Iktā'* ³⁾, aber man würde dadurch doch nur einen sehr unvollkommenen Eindruck von dem islamischen Lehnswesen erhalten. Ihm unterliegen nämlich nicht nur die verschiedenen großen Provinzen, sondern

¹⁾ Schon von KREMER, *Streifzüge*, von WELLHAUSEN, *Das arabische Reich*, und vom Verfasser öfters behandelte Zustände.

²⁾ Vgl. meine *Beiträge* II, 154 ff.

³⁾ Man spricht aber auch von *Taḳabbul* bei ganzen Ländern, z. B. *Fragmenta* ed. DE GOEJE 361, resp. von *Damān* (al-Kindī ed. GUEST 109). Natürlich war es nur eine Steuerpacht im großen. Selbst bei regulärer Ablieferung der Pachtsumme war der Nutzen groß.

innerhalb derselben hat sich die Institution wohl nach dem gleichen Prinzip, aber unter anderen Verhältnissen entwickelt, und gerade hier liegen gewisse Berührungen mit dem abendländischen Lehnswesen.

Wir haben schon gesehen, daß die arabischen Herren früh Großgrundbesitz erwarben, und diese Landschenkungen fanden auch weiterhin statt. Man nannte ein solches Grundstück *Ḳaḏī'a*, ihre Gesamtheit *Ḳaḏā'i'*, im 'Irāk auch *Ṣawāfī*. Es waren das die oben charakterisierten Staatsdomänen, zu denen alles Öd- und Sumpfland sowie die Agri deserti (*Mawāt*) gerechnet wurden. Eine genaue Untersuchung ihres Regimes hat ergeben ¹⁾, daß es sich hierbei um eine der Emphyteuse nah verwandte Institution handelt. Der alte Staatsrechtslehrer *Abū Jūsuf* (S. 32 ff.) hat erklärt, man dürfe sie nur als Eigentum vergeben und keinem anderen übertragen, so lange der Erstbelehnte noch Erben habe und für die Bestellung Sorge trage. Lasse er aber das Land brach liegen, so verliere er sein Recht. Es handelt sich also deutlich um eine Erbpacht unter fiskalischen Gesichtspunkten, ähnlich wie bei der Emphyteuse. In der Praxis aber wurden diese Güter als Eigentum empfunden, da sie ebenso wie die Emphyteusegüter verkäuflich waren. Der Staat hatte nur das Interesse, daß die Rente richtig bezahlt wurde; aber um die juristische Theorie, die diese Ländereien nur als Erbgut vergeben wissen wollte, hat er sich nicht gekümmert, sondern seine Domänen auch kurzfristig oder auf Lebenszeit verliehen. Auch diese Belehnung nannte man *Iḳtā'*.

Neben diesen Landgütern *Ḳaḏā'i'* oder *Dijā'* stand nun das in den überkommenen Verhältnissen gebliebene übrige Land, das in Dorfgemeinschaften zerfiel, die kumulativ steuerpflichtig waren. Die Steuerverwaltung schied nun zwischen den Großgrundbesitzern und diesen dörflichen Gemeinschaften, obwohl beide zu dem gleichen Steuerbezirk gehörten ²⁾. Diese Steuerbezirke wurden nun ebenso verpachtet wie die Erträge ganzer Provinzen. Zwar warnt der genannte *Abū Jūsuf* S. 60 ff. dringend vor der Steuerverpachtung, deren ganze Schäden er aufdeckt, aber gerade diese Detailkenntnis der Schäden beweist — und zahlreiche unabhängige Nachrichten bestätigen es —, daß die Steuerverpachtung (*Taḳbīl*) auch für kleine Bezirke, ja für einzelne Dörfer die Regel war. Der Steuerpächter und der Emphyteuticarius oder arabisch *Muḳṭa'* standen sich nun tatsächlich sehr

¹⁾ Z. A. XVIII, 301 ff.

²⁾ Erhellte deutlich aus den Steuerrubriken des von KREMER veröffentlichten 'Abbāsidenbudgets.

nah e; denn es besteht kaum ein Unterschied zwischen einem Steuerpächter, der die Steuern mit Gewalt eintreiben konnte, und einem Privatmann, der unter staatlichem Schutz für die Steuer seiner vom Staat in Pacht oder Erbpacht erhaltenen Ländereien aufkommt. Die eigentlichen Steuerzahler waren in beiden Fällen die Kolonen (*Akara, Fellāhūn*; *Mukṭa'* und Steuerpächter sind nur die Mittelglieder zwischen Bauer und Staat. Hier mag nun die Handhabung in den einzelnen Ländern des Kalifenreiches verschieden gewesen sein ¹⁾, in Ägypten jedenfalls gehen diese beiden Klassen völlig ineinander über. Aber auch in den Ostprovinzen zeigen sich Ansätze zu Übergängen. Wenn irgendein hoher Beamter ein schönes Landgut besaß, so strebte er danach, auch die Steuererhebung des betreffenden Bezirkes zu erhalten (al-Ṣābī ed. AMEDROZ S. 394 pu). Dann war es bei der orientalischen Lotterwirtschaft, die den Mächtigen nicht einmal zu Steuerzahlung heranzuziehen wagte, nur selbstverständlich, daß die Besitztümer allmählich anwuchsen, und Steuerpacht- und Erbpachtgebiete ineinander übergingen, ein Vorgang, der mit der Verschmelzung von Allodial- und Lehnsgut im Abendland zu vergleichen wäre.

Aber alles, was wir bisher kennen gelernt haben, ist doch nur Pacht oder Beleihung gegen Rente. Es mochte wohl als *Beneficium* empfunden werden, doch wo bleibt das *Homagium*, die Vasallität, die doch erst mit dem *Beneficium* zusammen den üblichen Begriff des *Feudum* ergibt? Der *Mukṭa'* und der Steuerpächter hatten Geld abzuliefern, darin bestand ihre Verpflichtung. Hatten sie nun auch **militärische Aufgaben? Nein — ursprünglich nicht.** Darin besteht meines Erachtens der Hauptunterschied zwischen östlichem und westlichem Lehnswesen, daß im Abendland das Bedürfnis nach Heeresfolge überhaupt erst zur Vergebung von Benefizien geführt hat, während im Islam das Militär sich erst nachträglich und mißbräuchlich in das bestehende Benefizialwesen hineingedrängt hat. Erst weil man der Verhältnisse nicht anders Herr werden konnte, hat man an die okkupierten Benefizien die Pflicht der Heeresfolge geknüpft. Zum Verständnis dieses Prozesses müssen wir etwas weiter ausholen.

¹⁾ Manche Einzelheit ist mir noch ganz unklar, so vor allem das Verhältnis zwischen Steuerbeamten und Steuerpächtern; es hat etwas Mißliches, sich diese Verhältnisse nach Analogie der von der französischen Expedition vorgefundenen Zustände vorzustellen, aber es ist beim Fehlen genauerer Nachrichten vorerst der beste Weg.

Das alte Kalifenreich war eine Militäraristokratie, doch spielte das soldatische Element nicht entfernt die Rolle wie später, als Būjiden und Seldjūken die Geschicke des Reiches bestimmten. Den Höhepunkt seiner Militarisation erreichte der Orient unter den Mamlūken. Die arabischen Truppen, mit denen die Welt erobert wurde, waren stammweise organisiert, hatten ihre Listen und empfingen feste Bezüge in bar und in Naturalien. Außerdem partizipierten sie an der Kriegsbeute. Diese freien selbständigen Söhne der Wüste waren aber ein schwer disziplinierbares Korps, und so schritten schon die frühen ‘Abbāsidenkalifen dazu, sich türkische Sklaven zu kaufen, die ohne Anhang ein gefügiges Werkzeug in der Hand des Despoten schienen. Als man von ihnen genug hatte, schaffte man die arabischen Truppen ab, d. h. man entzog den verschiedenen Stämmen einfach ihre bisherigen Dotationen. Das war im Jahre 218/833. Man schuf nun in einzelnen Provinzen Eingeborenenregimenter (*Muwalladūn*), die militärische Hauptmacht aber bestand aus türkischen Sklavengarden. Der Prozeß ist oft geschildert, wie diese Prätorianer unter skrupellosen Generalen allmählich die Herrschaft an sich reißen, und Kalifen und Regierung zum Spielball in ihren Händen werden. Am meisten kam es ihnen aber auf reichliche Geldmittel an, und rücksichtslos begannen sie, sich die Einkünfte des Staates anzueignen. Sie fragen dabei nicht lange nach Ordnung und Gesetz, nach Steuer- und Leistungsfähigkeit, sondern sie nahmen das Geld, wo sie es bekamen, und zerstörten so die Quellen, aus denen die Staatseinnahmen flossen. Diese zunehmende Militarisation des Staates führt zu einer wachsenden Anarchie. Ihr ist der wirtschaftliche Rückgang des Orients in erster Linie zuzuschreiben. Man kann es an der politischen Einteilung der Provinzen mit Händen greifen. Die einzelnen Bezirke werden immer größer, weil der gleiche Verwaltungsapparat, der früher bei intensiverer Bewirtschaftung und dichter Bevölkerung kaum genügt hatte, jetzt für ein mehrfach größeres Gebiet ausreichte ¹⁾. Es liegt auf der Hand, daß diese Neugestaltung der Dinge verhängnisvoll gerade für das Benefizienwesen sein mußte. Wie die Entwicklung sich im einzelnen vollzog, soll nacheinander für das ‘Irāk und für Ägypten gezeigt werden.

Zunächst sind selbstverständlich die türkischen Generale unter die Großunternehmer gegangen. Sie übernahmen als *Emphyteuticarii* großen Grundbesitz und als Steuerpächter weite Distrikte. Die von ihnen fälligen Summen zahlten sie dann häufig nicht oder erst wenn sie mit Gewalt dazu gezwungen wurden. Die gewöhnlichen Soldaten

¹⁾ *EI* Bd. II, 10.

blieben vorerst bei ihrer Löhnung, aber als die manchmal nicht rechtzeitig ausgezahlt werden konnte, verpfändete man ihnen den Ertrag gewisser Distrikte. Schließlich schritt man im 4./10. Jahrhundert dazu, sie an der bisher vorwiegend von Zivilpersonen besorgten Steuerpachtung zu beteiligen, immer natürlich unter der Voraussetzung, daß sie die erforderlichen Gebühren zahlten, und nur der bei dem Geschäft gewöhnlich abfallende Verdienst ihnen als Löhnung angerechnet werden sollte. In der Praxis war das aber gar nicht durchführbar. Die Zustände unter dem Būjiden Muʿizz al-Daula schildert uns Ibn al-Athīr VIII, 342 (vgl. Ibn Chaldūn III, 421 unter dem Jahr 334/945) folgendermaßen ¹⁾: »Das Heer haderte wider Muʿizz al-Daula Ibn Būja und wurde aufsässig. Da garantierte er ihnen ihre Löhnung zur festgesetzten Zeit und sah sich nun selber gezwungen, die Leute zu bedrücken und Geld in illegaler Weise flüssig zu machen. Er belehnte seine Generale und Genossen mit sämtlichen Ortschaften, die der Regierung oder Privaten gehörten. Dadurch wurden die meisten Finanzbehörden beschäftigungslos, und die Steuerbeamten gaben die Arbeit auf. Das Land aber war Wüste wegen des ständigen Kriegszustandes, der Teuerung und Plünderung. Die Generale nahmen sich die blühenden Ortschaften, und deren Blüte wuchs noch unter ihrer Verwaltung, und ihr Ertrag stieg wegen ihres Ranges, aber Muʿizz al-Daula konnte nichts davon (für den Staat) profitieren. Was aber die gewöhnlichen Soldaten übernommen hatten, das wurde unter ihnen noch öder, und sie gaben es zurück, verlangten Ersatz und erhielten ihn. Auch vernachlässigten sie die Instandhaltung der Wasserplätze und Wege, und sie wurden unbenutzbar und viele gingen ein. Die junge Mannschaft der Lehnsträger griff nun zu allerlei Bedrückung, sie erhoben die Rente pränumerando, und wenn der Ertrag nicht voll wurde, ergänzte man ihn durch Vermögenskonfiskation.«

Wenn man diesen Bericht liest, muß man sich der Warnungen Abū Jūsuf's erinnern, der vor der Verwendung undisziplinierter Soldaten bei der Steuerpacht aus Gründen abrät, die hier Wirklichkeit geworden sind und auch schon zu seiner Zeit naheliegend gewesen sein müssen. Schon hier sei darauf aufmerksam gemacht, daß die

¹⁾ Gerade als dies Manuskript in die Druckerei geht, erhalte ich die schöne Studie von AMÉDROZ, *Abbasid Administration in its Decay from the Tajarib al-Umam* JRAS Oct. 1913 p. 823 ff. Hier ist die der obigen Ibn al-Athīr-Stelle zugrunde liegende Quelle in Text und Übersetzung mitgeteilt. Da unser Gedankengang durch das neue Material nicht beeinflußt wird, verweise ich nur auf diese für eine eingehendere Untersuchung grundlegende Stelle aus den *Tadjārib al-umam*.

Verschiedenheit zwischen *Amīr*- und Soldatenlehen, die sich hier zeigt, 1 1/2 Jahrhunderte später in Ägypten zutage tritt. Noch aber ist der Lehnsträger eigentlich nur Steuer-garant. Er bleibt allerdings die fällige Steuer schuldig, aber der Staat hat noch nicht endgültig auf sie verzichtet.

Das erfolgt erst unter den Seldjūken etwa 150 Jahre später. Die ganze Zwischenzeit ist erfüllt von einem verzweifelten Kampf der Regierung, die Truppen wieder aus den Benefizien herauszubekommen. Interessante Nachrichten hat hierüber der wichtige, von AMEDROZ veröffentlichte *Hilāl al-Ṣābī* (S. 278, 392, 394). Sobald die Regierung einigermaßen erstarkt ist, sucht sie die Soldatenlehen aufzulösen und durch feste Soldzahlungen zu ersetzen. Aus dem Jahre 390/1000 werden solche Fälle berichtet. Aber die Verhältnisse waren stärker als die Kraft der in diesen Dingen klug gewordenen Regierung. Der Mißbrauch wurde Regel, und die Staatseinkünfte flossen statt in die Kassen der Regierung direkt in die Taschen der Militärs, mögen sie nun als Steuerpächter oder Großgrundbesitzer funktioniert haben. Da erhob dann endlich in dem konsolidierten Seldjūkenreich bald nach dem Jahr 480/1087 der große *Wazīr Nizām al-Mulk* den Mißbrauch zum Gesetz, strich aber damit auch gleichzeitig die Löhnung. Jetzt wurde die Staatskasse legal ausgeschaltet. Der General oder der Soldat — sie waren allmählich wohl ausschließlich zu Trägern der Benefizien geworden — hatten ein Recht nicht nur auf den Unternehmervergewinn bei der Steuereintreibung, sondern auch auf die Steuer selbst. Dafür waren sie dann zur Heeresfolge verpflichtet. Die entscheidende Quellenstelle lautet bei *Imād al-Dīn al-Iṣfahānī*, bearbeitet von *al-Bondārī* (ed. HOUTSMA S. 58), der sich des geschilderten Zusammenhangs wohl bewußt ist, folgendermaßen¹⁾: »Es war üblich, das Geld im Lande zu erheben und dann den Truppen auszuzahlen. Ein *Iktā'* (d. h. jetzt in dem neuen Sinn) war vordem unbekannt. Nun sah *Nizām al-Mulk*, daß die Gelder von den Ländereien nicht einkamen, weil sie in Unordnung waren und daß ein Ertrag von ihnen nicht sicher war, weil sie in schlechtem Zustand waren. Deshalb verteilte er die Ländereien als Lehen an die Truppen und setzte sie ihnen als Rente und Einkommen. Nun hatten sie das größte Interesse an ihrer Blüte, und in kürzester Zeit waren sie wieder im besten Zustand.«

Gewiß war es ein großer Unterschied, ob man Raubbau an fremdem

¹⁾ Vgl. auch *Chiṭāṭ* I, 95, 25.

Eigentum trieb oder ob man sein eignes Hab und Gut verwaltete; aber ohne die Erstarkung der Staatsgewalt unter den Seldjūken wäre diese Neuerung wohl kaum von so glücklichem Erfolge begleitet gewesen. Jedenfalls macht das Vorgehen Nizām al-Mulk's Schule in der ganzen Islamwelt. Zunächst übernahmen diese Form des Militärlehens die Atabeken, dann die Mongolen und dann von diesen wieder alle die Militärstaaten, die auf den Trümmern dieser Reiche erstanden. So ist auch das osmanische Lehnswesen entstanden. Der Lehnsträger ist nichts anderes als Benefiziar eines bestimmten Steuerertrages, für den er selbst aufzukommen hat. Sein Interesse hängt nicht am Boden, sondern an der Rente.

Aber es soll hier nicht von dem oft geschilderten ¹⁾ türkischen Lehnswesen die Rede sein, sondern von den Anfängen dieser Institution, deren Entwicklung wir nicht nur im 'Irāk, sondern auch in Ägypten verfolgen können.

Ägypten hat in den kritischen Jahrhunderten dank seinen selbständigen Statthaltern und dank der Fāṭimidenherrschaft zweifellos ruhigere Zeiten gehabt als der 'Irāk. Schon unter den 'Abbāsiden, den Ṭulūniden und Ichschīdiden findet jährlich einmal in der 'Amr-, später in der Ṭulūnidenmoschee, die Verpachtung der Ländereien auf dem Wege öffentlicher Versteigerung statt. Die Zuschläge erfolgen auf vier Jahre, um einen gewissen Ausgleich bei Mißernten zu ermöglichen. Die Pachtsumme ist der *Charādj*; Aufwendungen für Ameliorationen, Instandhaltung der Kanäle usw. werden abgezogen. Der oft sehr erhebliche Rest ist Gewinn des Unternehmers. Welche Rolle dieser den Lokalbehörden gegenüber spielt, ist unbekannt. Alle 30 Jahre erfolgt eine völlig neue Katastrierung (*Chiṭat* I, 82). Am Anfang der Fāṭimidenzeit erscheint dieser Zustand unverändert; noch sind beliebige Anwärter vorhanden; in der späteren Fāṭimidenzeit überwiegen bereits in hohem Maße die Militärspersonen. Wir hören — ich erinnere an die 'irākischen Verhältnisse — von Landgütern der Emire, die sich gut rentieren, und von Ländereien der Soldaten, die sich schlecht rentieren (ib. I, 83, 4). Die Verträge erfolgen auf 30 Jahre. Die Inhaber werden *Muḳta'ūn* genannt. Man könnte hier im Jahre 501/1107 — also 20 Jahre nach der Neuerung Nizām al-Mulk's — versucht sein, unter dem *Muḳta'* schon den Inhaber des seldjūkischen Militärlehens zu sehen. Das ist aber nicht richtig. Die Truppen sind

¹⁾ Z. B. übersichtlich bei BELIN, *Du Regime des fiefs militaires dans l'Islamisme et principalement en Turquie*, ZA. VI. S. t. XV, 187 ff. (mars-avril 1870).

noch zur Abgabe des Steuereingangs verpflichtet. Allerdings zahlen sie auch hier schon nicht mehr oder doch nur schlecht, so daß ungeheure Rückstände entstehen, die in dem genannten Jahre großmütig erlassen werden. Es handelt sich also deutlich um Pacht, aber in einer Übergangsform, wie schon der alte DE SACY erkannt hat. Erst die Aijūbiden, wahrscheinlich Saladin, bringen mit so manch anderen seldjūkischen Institutionen das Militärlehen im Sinn der Reform Nizām al-Mulk's auch nach Ägypten. In Ägypten gab es nun neben den Einkünften aus den Grundstücken noch zahlreiche andere Steuern, wie Kopfsteuer, Gebühren und Taxen, deren Erträge ebenfalls als Lehen vergeben wurden. Erst al-Nāṣir b. Ḳalā'ūn schaffte sie ab und führte im Jahre 715/1315 in seinem berühmten Kataster (*Chiṭat* I, 87 ff.) das Lehnswesen als ein rein agrarisches konsequent durch, indem er die Gebühren zur Agrarrente der einzelnen Bezirke schlug. Aus dieser Institution der Lehnsträger hat sich in der späten Mamlūkenzeit unter den Osmanen die der *Multesim*'s entwickelt, die dann den Franzosen als die eigentlichen Eigentümer von Grund und Boden erschienen. Der islamische *Muḳṭa'* ist also auch mit Grund und Boden direkt in Berührung gekommen, wie auch die ganze Geschichte der Institution beweist, er ist nur nicht selber Gutsherr, sondern Rentenempfänger. Wer ein Lehen erhielt, bekam darüber einen Assignationsschein, der eigentlich unverkäuflich war, mit dem aber in schlechten Zeiten und unter einer schwachen Regierung ein schwunghafter Handel getrieben wurde. Dieser Schein war nun kein Rentenpapier, auf das man zu bestimmten Zeiten an der Staatskasse seine Rente hätte ausgezahlt erhalten, sondern man wurde dadurch nur autorisiert, die Steuern eines bestimmt bezeichneten Gebietes für die eigne Kasse, aber auch auf eigne Rechnung zu erheben. Reiche Leute nahmen sich, wie wir sahen, ihrer Lehngebiete sehr an, und schon aus der Übergangszeit hören wir von Ameliorationen und kleinen Industriebetrieben, die von den Emiren auf den damals doch nur gepachteten Ländereien durchgeführt und angelegt werden. Auch nach dem Kataster Nāṣir's bleibt dieser Zustand bestehen; denn es wird über Schikanen der koptischen Beamten geklagt, die einzelne Lehen auf verschiedene weit voneinander liegende Gegenden verteilen (*Chiṭat* I, 90, 10), wodurch dem Lehnsträger mehrfache Mühe und Kosten erwachsen. Der einzelne kam also wirklich mit seinem Lehen in direkte Beziehung, und es ist begreiflich, daß er schließlich als Besitzer erscheint. In der Mamlūkenzeit ist übrigens bei der Belehnung nur noch von Militärpersonen die Rede. Die einzelnen Lehen waren verschieden groß und sie werden nach ihrem ungefähren Durch-

schnittsertrag taxiert (*ʿIbra*). Die Rente selber war davon häufig ganz verschieden. Der Emir hatte Recht nur auf $\frac{1}{3}$ des ihm übertragenen Lehens; mit den übrigen $\frac{2}{3}$ mußte er die von ihm pflichtgemäß zu stellenden Soldaten befriedigen, worüber er diesen dann wieder Lehnbriefe ausstellte. Nur die Soldaten der Leibwache (*Halka*) bekamen ihre Lehnbriefe direkt vom Sultan. Von Zeit zu Zeit wird das Land neu katastriert; so hören wir von einer Verteilung unter den Mamlūken, nach der dem Sultan vier, den Emiren zehn und den Soldaten ebenfalls zehn Vierundzwanzigstel des vergebungsfähigen Bodens reserviert waren. Im *Rök Nāşirī*, dem schon erwähnten Kataster Nāşir b. Ḳalāʿūn's vom Jahre 715/1315, behält der Sultan zehn Vierundzwanzigstel, während der Rest als Lehen vergeben wird ¹⁾.

Unter der Osmanenherrschaft hat sich in Ägypten wenig verändert. Das ägyptische Lehnswesen, das ebenso wie das türkische in letzter Linie auf die Reform Nizām al-Mulk's zurückging, hat sich vom türkischen nicht durch den prinzipiellen Aufbau, sondern mehr durch die Namengebung, die Höhenbegrenzung der einzelnen Lehnklassen und vielleicht durch die Verpflichtungen des Lehnsinhabers unterschieden.

Gewiß verdiente das orientalische Lehnswesen einmal eine genaue monographische Bearbeitung; denn die Arbeiten von DE SACY, QUATREMÈRE, HAMMER, KREMER, BELIN und anderen könnten dank unserer jetzt viel reicheren Quellenkenntnis nicht unerheblich vertieft und ausgebaut werden. Hier kam es nur darauf an — unter Außerachtlassung aller Details —, die Entwicklung dieser wichtigen Institution aus der Steuerpacht heraus darzustellen. Man wird den Eindruck gewonnen haben, daß das morgenländische Lehnswesen in einen ganz anderen Zusammenhang gehört als das abendländische. Wohl hat auch der Osten Ansätze zu einer dem Abendland ähnlichen Entwicklung, aber sie können sich nicht entfalten, weil eben schließlich doch in letzter Linie ein anderer Geist dahinter steckt als in Europa ²⁾. Bei aller Verschiedenheit der wirtschaftlichen und politischen Bedingungen ist doch der tiefste Grund für die ganz andersartige Lösung des Agrarproblems in rassenpsychologischen Tatsachen zu suchen.

¹⁾ *Cat'* II, 215 ff.; BELIN o. c.; *Et* II, 12 f.

²⁾ Darin stimme ich den Schlußfolgerungen der GURLAND'schen Arbeit gern zu.

Der Qarrād.

Von

E. Graefe, G. Jacob, P. Kahle und E. Littmann.

Einleitung.

Die Anregung zu der nachstehenden Zusammenstellung von *qarrād*-Texten gab Professor JACOB durch seine weiterhin mitgeteilte Bearbeitung der Affenführerszene bei Ibn Dāniġāl (s. u. II). Es traf sich, daß zu der Zeit, als er diese abschloß (Ende S. S. 1912), hier in Hamburg eine größere ägyptische Truppe weilte, bei der sich auch ein Affenbändiger befand; so hatte es Interesse, im Hinblick auf jene Studien auch die Vorführungen eines modernen *qarrād* zu untersuchen; und es finden sich denn in diesen auch allerlei Anklänge an die Reden des Affenführers am Schluß der genannten Szene. Es wurden damals über die Worte des Führers und die Exekutionen seines Tieres wiederholt Aufzeichnungen gemacht, zuerst von dem Lektor am hiesigen »Seminar für Geschichte und Kultur des Orients«, R. R. Zêd Efen di, dessen mit arabischen Lettern geschriebene Notizen, dann von mir transkribiert und übersetzt wurden (s. u. IV), und einige Wochen später von Dr. KAHLE, der ein weit umfangreicheres Material zusammenzubringen vermochte (s. u. III), doch ließ sich aus diesem ersehen, daß der Mann im einzelnen jedesmal allerlei Änderungen vornahm. Außerdem war auch Professor LITTMANN so freundlich, einiges hierher Gehörige aus seinen Kairoer Sammlungen beizusteuern (s. u. V).

Die Erwähnungen des *qarrād* in der arabischen Literatur ¹⁾ sind sehr alt, wie bereits GOLDZIER dargetan hat, auf dessen Aufsatz, *Die Handwerke bei den Arabern*, »Globus« 66, S. 203 ff., Professor JACOB aufmerksam macht. Danach gab es das Gewerbe eines Affenführers

¹⁾ Aus der syrischen gehört hierher z. B. der Abschnitt über den Affen im *Buch der Naturgegenstände* ed. K. AHRENS S. 37, Nr. 4 d. Übersetzung, S. 5 des Textes, wo es heißt: »Und viele bedienen sich ihrer zum Gelderwerb wegen des scherzhaften und lächerlichen Benehmens, das er in seiner Abrichtung zeigt.«

schon in den allerersten Zeiten des Islam ¹⁾, und findet sich auch im II. und III. Jahrh. H. sehr häufig. Im IV. Jahrhundert kommt besonders a l - H a m a d â n î in Betracht, dessen zwanzigste (nachstehend übersetzte) Makame, انقردية, die Vorführungen eines qarrâd zum Mittelpunkt hat; daneben wird in der 31., ائصافية, unter allerlei Gaunertypen auch erwähnt man ġâlaġa bil-qird; ein Kommentar zu dieser Stelle ist unten gleichfalls mitgeteilt. Hingewiesen sei ferner auf die Erzählung in a l - Ğ a u b a r î's *Kitâb al-muġtâr fi kašf al-asrâr* (in dem mir vorliegenden Druck — o. J., bei BROCKELMANN noch nicht erwähnt — S. 30 ff.) ²⁾; dort wird von Betrügereien vermittelt eines Affen berichtet, den man am Freitag in prächtigen Gewändern, von Dienern geleitet, auf einem Maultier zur Moschee reiten läßt, wo er alle Bräuche in durchaus vorschriftsmäßiger Weise verrichtet; der älteste Sklave erklärt dann in einer Ansprache, das Tier sei ein verzauberter indischer Fürst, zu dessen Erlösung 100 000 Denare nötig seien, von denen noch 10 000 fehlten, worauf der Affe zu weinen beginnt und die Gelder reichlich fließen. — Bei D a m î r î findet sich nichts von Belang.

E. G r a e f e.

I.

- 1) H a m a d â n î, *Maqâmât*, Druck: Kstpl. 1298, S. 32; Beirut 1889, S. 93f.

Die Affenmakame.

Es erzählte uns 'Îsà b. Hišâm: Während ich mich, auf der Rückkehr von dem »Gebiet des Heiligtumes«, in der »Stadt des Heiles« aufhielt und dort wiegenden Ganges nach Art der Männer am Tigrisufer umherstolzerte, all das Neue bedachte und all die Herrlichkeit gründlich zu erlassen trachtete, da gelangte ich schließlich zu einem Kreis von Männern, die sich zusammendrängten, indem die Aufregung ihre Hälse hin und her drehte und das Lachen ihre Mundwinkel aufriß. Es trieb mich das Verlangen hin zu dem, was sie antrieb, und schließlich stand ich so, daß ich die Stimme eines Mannes zu hören vermochte, ohne sein Gesicht sehen zu können, da der Ansturm gar zu heftig und das Gedränge übermäßig groß war. Und sich', es war da ein Affenbändiger; der ließ ein Affenweibchen tanzen und brachte alle Anwesenden zum Lachen.

¹⁾ S. Ḥ a s s â n b. Ṭ â b î t, ed. HIRSCHFELD, S. LV, Nr. 213.

²⁾ Vgl. ZDMG 20, 493 und H. Ḥ a l f a III, 119, wo auch auf Mîrġond verwiesen wird.

Es tanzte¹⁾, wie der (Jagd-)hund im Muschelhalsband²⁾ tanzt, ich aber bewegte mich gleich einem Lahmen über die Nacken der Leute hinweg, indem mich die Schulter des einen zuwarf dem Nabel³⁾ des anderen. Aber schließlich gelang es mir, mich auf den Bärten zweier Männer niederzulassen und mich hinzusetzen nach der Mühsal; der Speichel der Scham erstickte mich beinahe, und die Enge des Ortes mutete meinen Kräften Unerträgliches zu. Als nun der Affenbändiger seine Vorführung beendet, und der Versammlungsort sich die Leute abgeschüttelt hatte, stand ich, in den Mantel der Befangenheit gehüllt, auf, um zu schauen, wie der Bändiger aussähe. Da war es bei Gott Abū l-Faḥ al-Iskandarānī. Ich sprach zu ihm: »Was bedeutet diese Nichtsnutzigkeit? Wehe Dir!« Da hub er an:

Die Zeitläufte tragen die Schuld, nicht ich; so schilt auf das
Wechselgeschick der Nächte!

Der Narrheit danke ich es, daß ich ans Ziel meiner Wünsche
gelangt bin

und saumnachsleppend in den Mänteln der Schönheit wandle.

2) ib., Druck Kstpl. 1298 S. 58, Z. 64): *قولہ) ومن غائط بالقرود: هو ان يكتري الملاعب بالقرود على مال دكان فيقصر صاحب الخانوت في حفظ الخانوت لانه يشتغل به فيبائي فيسرق*

Übersetzung: Die Worte »Wer mit Hilfe des Affen zu betrügen sucht«, wollen besagen, daß er sich im Hinblick auf Waren im Laden einen mietet, der mit einem Affen scherzhafte Vorführungen veranstaltet. Da achtet der Besitzer nicht recht auf seinen Verkaufsstand, weil er durch jenen ganz in Anspruch genommen ist, und es kommt dann der Betreffende und stiehlt.

E. Graefe.

II.

Ibn Dānījāl läßt in seinem zweiten Schattenspiel einen Affenführer auftreten; die Szene, welche erheblich ausgiebiger als Hamadhānīs *Maqāme* ist, gebe ich hier zum erstenmal vollständig in Text und Übersetzung:

¹⁾ So wird man gegen die Vokalisierung und den Kommentar der Beiruter Ausgabe übersetzen müssen, die *قِرْدَهُ* als *qirdaku* faßt und *فِرْقَصَت* liest.

²⁾ Der Beiruter Kommentar bemerkt dazu: (Der Hund) wird erst mit dem Muschelhalsband (*ḥirġ*) geschmückt, wenn er gut ausgebildet ist, und wenn er schnell im Laufen wird, so äußert sich seine ganze Kraft in Springen und Hüpfen. (S. 94, N. 1.)

³⁾ Der Kstpler Druck hat *لِسْرَةٍ* für *لِسْدَةٍ*.

⁴⁾ In der Beiruter Ausgabe ist die Stelle (S. 159) nicht kommentiert.

فيخرج ميمون القواد ونسناسه ، وقده ووسواسه ، ويقول انكم الشيخ
الجدى¹ ، طمل² طبلى وزمر³ زمري ورقص⁴ قودي وينشد⁵ ويقول
[Kâmil]

قودي يكد من النفهم ينطق ويكد⁶ من حسن الرشاقة يعيش
يسطوا⁷ سنا العبد⁸ لخصي منافقا⁹ ويظل¹⁰ يرقص تارة ويصق
ما جاز¹¹ دارا في ذراعا¹² طافرا¹³ الا وكاد بسقفها يتعلق
وله يد الصبغ ظهر كفه عند الاشارة للاجبة ازرق¹⁴
وعليه من زغب¹⁵ انكلاب¹⁶ ملابس¹⁷ بل فرو سنجاب عليه وينفق
واذا جلست فشمعتي في كفه وهو الحريس بئها لا تحرق¹⁸
وبه التنسبي بلذي علمته من بعد ما ذبح جدى الابلق
وراى¹⁹ الذي صنعت يدي في ذبحه²⁰ فانقد لي فيما اقول²¹ ويسبق
ثم يرقصه بلبخنق²² وانرضور ، ويدوره على الخبل فيطفر ويدور²³ ، وينشد
بليق²⁴ ويقول²⁵

(فَرَجَ سَدَاتِكَ ، وارعم عداتك ، ويعنى ويقول²⁶)
بالله عليك يا ميمون ، رقص انسمينه كيف تدور

فرج عليك من قد حضر
ثم انتقف عذى الأكر
والبس سراقوج²⁷ انتتر

1) A verbessert aus الهندى , fehlt in B. 2) A طبلى 3) A وزمري.
4) A ورقصى. 5) Fehlt in A. 6) C وتراد. 7) Vgl. Süre 22, 71;
in BC steht dieser Vers an dritter Stelle; سيطوا wahrscheinlich nur Versehen
des Kopisten von C. 8) B الخدم. 9) B متناقفا (so!). 10) A وينبل , Kopie von C
ضفرا C طافرا B ضافرا A. 11) B حاز. 12) Handschriften ذراعا. 13) A ذافرا B ضافرا C
الخراف ؟ الخراف C الخلاف A. 14) Der Vers fehlt in B. 15) A رعب , BC رغب. 16) A الخلاف
يبابى ما A. 17) B ملابسا. 18) B يبرى. 19) B يبرى. 20) C كفه. 21) A ما
ويدور على الخبل BC nur الخبل. 22) A بانبرقع. 23) BC nur الخبل
ohne Endreim. 24) بلية Dozy, Suppl.: espèce de poème populaire comique et
licencieux. Ob καπηλική (»Kneiplied«, L. CURTIUS)? In C fehlt das Wort. 25) A nur
ثم يقول. 26) Fehlt in BC. 27) Dozy, Suppl.: un bonnet tatar.

بائله عليك يا ميمون¹⁾ ، وأرقص نداءً موزوناً²⁾

وَأَقْفَرَ عَلَى رَأْسِي وَطَبِخَ³⁾

وَأَنْعَبَ بِدَبُوسِكَ⁴⁾ مَلِيحَ

وَحَدَّ رَأْسِكَ وَأَسْتَرِيحَ

بائله عليك يا ميمون ، واجمع قضيعات التبنون

ثم يقول يا سراً النسس ، أرحموا من رزقك على أيدي القرد⁵⁾ وهذا

النسس ، ثم ينصرف⁶⁾

Maimûn (Mandrill) tritt mit seinem Menschenaffen und seiner Meerkatze und ihrer teuflischen Einflüsterung 7) auf und sagt: »Der Schêch aus dem Nedschd ist zu euch gekommen, es trommelt meine Trommel, es flötet meine Flöte und mein Affe tanzt. Er deklamiert folgendermaßen:

Mein Affe redet beinahe infolge seiner Verständigkeit, und fast kann man sich wegen der Schönheit seiner Taille in ihn verlieben.

Mit Heftigkeit springt er an heimtückisch wie der verschnittene Sklav⁸⁾ und tagüber tanzt er einmal herum und klatscht.

Nicht passiert er ein Wohnhaus, in seiner Vorhalle⁹⁾ springend, außer er hängt beinahe an ihrem Dach.

Er hat die Hand des Färbers, die Oberfläche seiner offenen Hand ist, wenn er hindeutet, um zu antworten, blauschwarz.

Kleider trägt er von dem Flaum der Hunde, vielmehr ein Fell von Vehe ein wertvolles.

Wenn ich sitze, ist meine Kerze in seiner Hand und er ist erpicht, daß sie nicht brennt.

1) Fehlt in B, in C mit dem folgenden Glied vertauscht, offenbar wegen der Verstümmelung des Reimworts *كالميزور* in *كالموزون*. 2) Vgl. *Sitzungsberichte der Königl. Bayerischen Akademie, Philosophisch-philologische und historische Klasse*,

Jahrgang 1910, 10. Abh. S. 17 ff.; *نكار موزون* wohlproportionierte Schöne: 'Omer-i-Ĥajjâm, ed. NICOLAS Nr. 333. 3) So C, in A die Reimworte dieses und des folgenden Verses vertauscht, B hat von der ganzen Strophe nur noch den letzten Halbvers.

4) Stäbe mit einem großen Knauf an der Spitze, wie sie Gaukler mit sich führen; Abbildungen auf einem Gauklerbild in dem gelegentlich der Münchener Ausstellung 1910 zugänglichen wertvollen türkischen Miniaturen-Manuskript des Herrn General v. BÖTTICHER zu Rheinburg. 5) *من هذا القرد*. 6) *وينصرف* A.

7) Über die Beziehung, in welche orientalischer Volksglaube Teufel und Affen setzt, s. *Sitzungsber. d. Königl. Bayer. Akademie* a. a. O. S. 31. 8) Oder ist der Stamm

شَطَّ (in der Bedeutung *جامع*) einzusetzen? 9) *Dharà* muß eine nach dem Hof zu geöffnete überdeckte Halle sein.

Auf ihm beruht mein Gewinn infolge dessen, was ich ihn gelehrt habe, seitdem das gescheckte Böckchen geschlachtet werden mußte,

Und er sah, was meine Hand bei seinem Schlachten tat und folgte mir in dem, was ich sage, ja kommt meinem Wort zuvor.

Dann läßt er ihn mit *buhnuq*¹⁾ und Spitzmütze tanzen und führt ihn am Seil herum, und er springt und dreht sich. Dann deklamiert er einen Gassenhauer (*billiq*) folgendermaßen:

(Erfreue deine Herren und laß sie deine Künste²⁾ schaun, und er singt folgendermaßen:)

Sei gesegnet, o Affe, laß tanzen die Fette, wie sie ist,

Ergötze die Anwesenden,

Dann erfasse schnell die Bälle³⁾

Und setze die tatarische Mütze (*serâqûtsch*) auf!

Sei gesegnet, o Affe, und tanze uns etwas vor wie der Equilibrist.

Springe auf meinen Kopf und stürze dich herab!

Spiele mit deinem *dabbûs*! Schön so!

Lege dein Haupt und ruhe aus!

Sei gesegnet, o Affe, und sammele die Abgaben des Kunden.

Dann sagt er: O ihr Freigebigen unter den Leuten, habt Erbarmen mit dem, der seinen Lebensunterhalt durch die Hände des Affen und dieses Menschenaffen verdient.« Ab.

G. J a c o b.

III.

Unter den Ägyptern, die im Sommer 1912 zu Schaustellungen in Hagenbecks Tierpark in Stellingen bei Hamburg waren, befand sich ein Affendresseur mit zwei Affen und einem Ziegenbock. Bei den Vorführungen, die er gab, mußte zuerst einer der Affen seine Künste zeigen. Er tat es auf die Aufforderung des Führers hin. Dessen Worte waren dabei meist von einer andeutenden Bewegung der Hand begleitet, die den Strick hielt, an dem der Affe angebunden war. Die Reihenfolge der Kunststücke war im allgemeinen die, welche die unten folgenden, am 31. August für Herrn Professor JACOB gemachten Aufzeichnungen angeben. Aber es kamen kleine Abweichungen vor, auch ließ er gelegentlich etwas aus, improvisierte wohl auch, je nachdem ihm etwas einfiel.

Danach wurde der Ziegenbock herbeigeholt. Der Affe ritt auf ihm, dann mußte er auf ein etwa 10—15 cm hohes Holzsäulchen mit relativ kleiner Basis treten und mit seinen vier Füßen darauf stehen, und

¹⁾ Linnenenes Kopftuch der Mädchen, s. Dozy, *Vétements* S. 55'6, *Suppl.* I S. 55.
- Wertlich: Gewohnheiten s. Dozy, *Suppl.*

der Reihe nach auf vier weitere steigen, die der Führer allmählich über die erste setzte. Während dieser Vorführung sang jener im allgemeinen zur Anfeuerung die zum Schlusse angeführten Worte. Der Affe schoß dabei gelegentlich Purzelbäume.

I. Die Künste der Affen.

- salām kattir h̄ēr ḥadret en-nās eṭ-taiyibîn* Ein Kompliment! Danke den edlen Herrschaften!
- (*‘ala ‘ainak uṛāṣak*, auf dein Auge und deinen Kopf [die Hand legend].)
- uṛakattir h̄ēri ana elli rabbētak* Und danke mir, der dich aufgezogen hat!
- (*‘ala ḥizak*, auf deinen Hintern [die Hand legend].)
- təḥibb el-‘arūsa ḥabībet ‘ālbak ‘adde ḗh* Wie sehr liebst du deine Herzallerliebste?
- (*‘addə ‘ainak uṛāṣak*, bis zu deinem Auge und deinem Kopfe.)
- təkūn ‘ā'id fi borša fi uoṣṭ iṣḥābak tiḥtīši təkallimha izai* Wenn du in der Börse unter deinen Gefährten sitzt, wie sprichst du dann anständig mit ihnen?
- (*təkallimha bə‘ain uḥāgib*, du sprichst mit ihnen mit Auge und Augenbraue [d. h. daran die Hand legend].)
- tisbāak ‘ala-l-bēt tifriṣ tənām ta‘milak el-‘umūr el-ḥarakāt* Sie (die Frau) eilt dir voraus zum Hause, breitet (die Matratzen) aus und schläft, sie macht dir die Sachen, die Bewegungen
- (Er macht, als ob er mit seiner Frau schläft.)
- izai ma tifriṣ tənām bi-l-lél* Wie breitest du (die Matratzen) aus und schläfst in der Nacht?
- (Legt sich hin.)
- uṛnómt el-‘agūze-l-meskîne* Schlaf wie eine arme alte Frau!
- (Legt die Hand an den Hintern.)
- tir‘a-l-ḡanam* Weide die Schafe!
- (Läuft umher, wie ein Hirt, den Stock des Führers auf die Schulter gelegt und ihn mit beiden Händen haltend.)
- sējak meliḥ* (Halte) dein Schwert schön!
- (Nimmt den Stock wie ein Posten [»iazāgi« = بيزكى] unter den rechten Arm.)
- irkab ḥuṣānak* Reite dein Pferd!
- (Reitet auf dem Stock.)
- māšijīn makāssaḥ* Geh wie die Krüppel!
- (Geht auf den Händen und legt die Beine von vorn über die Schultern.)

- mašîð-l-ʔáʕrig* Geh wie der Lahme!
(Hüpft auf einem Fuß.)
- hâsib kamân ïa behlayân* Paß noch mal auf, du Akrobat!
(Geht auf den Händen und streckt die Beine in die Luft.)
- ʔáʕzeb ïanâm* Ein Jungeselle, der schläft!
(Wirft sich auf der Lagerstätte umher.)
- mašîð-l-harâmi fi-l-ġēṭân* Geh wie der Dieb auf den Feldern!
(Geht schleichend auf allen Vieren.)
- maksûr uoṣṭo* Einer mit gebrochenem Rückgrat!
(Geht auf allen Vieren, den Körper gerade ausstreckend.)
- mašîð-l-ʕagûze* Geh wie die alte Frau!
(Geht hustend, gebückt, das Tambourin (*ṭâr*) wie einen Topf auf dem Kopfe haltend.)
- mašîð-l-râgil il-ʕagûz* Geh wie ein alter Mann!
(Geht langsam, den Kopf schief haltend.)
- el-ʕagûz uîʔij fi-l-arḍ* Der alte Mann fällt auf die Erde.
(Fällt um und liegt da.)
- ʔûm ana-ġiblak uâḥid šorba ma tizʕals* Steh auf, ich werde dir eine Medizin geben, ärgere dich nicht!
(Bleibt liegen.)
- ʔûm ana-ġiblak šuaijît lemônâṭa* Steh auf! ich werde dir ein wenig Limonade geben!
(Bleibt liegen.)
- ʔûm ana-gauuizlak uâḥidə fellâḥa* Steh auf, ich werde dich mit einem Fellachenmädchen verheiraten!
(Bleibt liegen.)
- ʔûm ana-gauuizlak uâḥidə min bôr saʕid* Steh auf! ich werde dich mit einem Mädchen aus Port Saʕid verheiraten!
(Bleibt liegen.)
- uâḥidə mi-skenderîje* mit einem Mädchen aus Alexandria!
(Bleibt liegen.)
- uâḥidə mi-s-sûês* mit einem Mädchen aus Suez!
(Bleibt liegen.)
- uâḥidə min maṣr* mit einem Mädchen aus Kairo!
(*ïðʔûm uîšaʕlib*, er steht auf und schlägt Purzelbäume.)
- lêlilêli . . .* mit Begleitung des *Ṭâr*, gesungen während des Tanzes des Affen.)
- hâsib kamân uorîni raʕṣ ûlâd maṣr* Paß noch mal auf! Zeig mir den Tanz der Kairiner!
(Legt den Stock über den Kopf und tanzt.)

- ra's el-'abīd* Tanz der Schwarzen!
 (Legt die Hände auf die Erde und bewegt den Hintern auf und ab.)
*el-barābra*¹⁾ *ḡasaff el-bōza* Der Berberiner trinkt *Būza*
 (Bewegt die Hände entsprechend.)
- ḡorīni 'agīn el-fellāḥīn fi'ēš ed-dūra* Zeig mir, wie die Fellachenfrauen
 Maisbrot kneten!
 (Macht das Kneten des Teiges nach, in dem er heftig auf und ab springt.)
'agīn banāt maṣr elli tēḥāf 'ala ... wie die Frauen aus Kairo
ḡauāḡiīs takassar kneten, wenn sie befürchten,
 daß ihre Glasarmbänder zer-
 brechen!
 (Macht, als ob er sehr vorsichtig den Teig knetet.)
- ḡinā' ūlād iskenderiā* Streit von Leuten aus Alexandrien!
 (Läuft auf den Affenführer zu und stößt ihn vor die Brust, so daß er
 umfällt.)
- iḡtīši ruḡ lēḡālak* Schäme dich! Geh ruhig für dich!
 (Läuft wieder auf ihn zu und stößt ihn.)
- ana a'ūllak imši bi-l-ma'rūf* Ich sage dir, geh anständig!
 (Tut dasselbe.)
- muš ḡa*²⁾ *tiḡtīši bi-l-ma'rūf* Schämst du dich denn nicht?
 Anständig!
 (Tut wieder dasselbe.)
- aḡsan aḡrābak bi-l-'aṣāḡā* Sonst muß ich dich mit dem
 Stocke schlagen!
 (Tut dasselbe.)
- ana ba'dēn aḡrābak bi-l-'aṣāḡā* Ich werde dich nachher mit dem
uāḡiāt šanabi di Stocke schlagen, bei diesem
 meinem Schnurrbart!
 (Der Affe legt die Hand an seinen Hintern.)
- irkab el-bīsīklēt* Mach den Radfahrer!
 (Reitet auf dem *Ṭār*, das der Führer ihm reicht.)
- seiḡidna lamma ḡi'ra 'ala turba* Unser Meister, wenn er über einem
 Grabe den *Ḳorān* rezitiert.
 (Setzt sich und bewegt den Kopf hin und her wie ein *Ḳorān*leser.)
- uāḡid uəsakrān* Ein Betrunkner!
 (Torkelt und fällt nach hinten zu über.)
- 'āḡiḡ titḡauḡiḡ? fēn el-'arūsa elli* Willst du heiraten? Wo ist die
'āḡiḡ titḡauḡiḡzha Braut, die du heiraten möchtest?
 (Geht auf eins der zuschauenden Mädchen zu.)

1) Vulgär auch für den Singular gebraucht.

2) aus *ḡattā*; vgl. NÖLDEKE, *Beiträge*. S. 64.

jén hadret el-ʔakîl

Wo ist der Herr Vertreter (der Braut, der für sie mit dem Bräutigam den Ehekontrakt abschließt)?

(Geht auf einen der zuschauenden Männer zu.)

ʔamîn el-ʔâdi

Und wer ist der *Ḳâdi*?

(Geht auf einen andern Mann zu.)

ʔakattir hêr el-ḥauāgât

Und danke den Herrschaften!

(Nimmt das *Ṭār* auf den Kopf und sammelt damit bei den Zuschauern Geld ein.)

2. Der Ziegenbock.

(Die folgenden Worte werden vom *ʔuradâtî* gesungen und ad libitum wiederholt.)

ʔalla ʔnak ʔalla ʔnak

Wohlan, dein Auge! Wohlan, dein Auge!

ʔiyʔa kamân ḥâsib kamân

Hab acht noch einmal, paß auf noch einmal!

ʔalla ʔnak ḥâsib kamân ʔa behlauân

Wohlan, dein Auge! Paß auf noch einmal, du Akrobat! (Bei diesem Worte ging der Affe auf den Händen.)

ʔalla ʔʔâjik ḥâsib kamân ʔiyʔa kamân...

Gott gebe dir Kraft! Paß auf noch einmal, gib acht noch einmal!...

P. Kahle.

IV.

Anderere Aufzeichnungen nach demselben *ʔuradâtî*
(in Hamburg Sommer 1912.)

Min ʔablə salâm ḥəsalâm!

Zuerst Gruß und abermals Gruß!
(Der Affe grüßt.)

Kattar hêri

Danke mir! (Der Affe zeigt ihm den Podex.)

Təḥibb ḥabîbet ʔalbak ʔaddé?

Wie sehr liebst du die Freundin
deines Herzens?

ʔizai mâ tifriš ʔitnâm billél?

Wie machst du dein Bett und
schläfst nachts? (Legt sich hin
und tut, als ob er schlief.)

ʔənómt el-ʔagúza l-maskîna?

Und der Schlaf der armen Alten?
(Senkt den Kopf und hebt den
Podex.)

- Isma' el-kalām: mašj il-mikassaḥ* Höre die Rede: den Gang des Krüppels! (Humpelt.)
- Arag uəmaskin maksūr* Ein Lahmer und Armer, Gebrochener. (Geht auf einem Bein.)
- Râgil kebîr, 'aġġân, 'alil el-ġél* Ein alter Mann, krank und kraftlos. (Geht langsam und gebückt.)
- Enta 'aġġân?* Bist du krank? (Tut, als ob er schliefe.)
- 'Ūm, ŷaana agiblak šarba* Steh auf, damit ich dir ein Abführmittel gebe. (Schläft weiter.)
- 'Ūm waḡġiġatak ŷaagiblak 'arûsa min Mašr kuġġiġisa!* Steh' auf, bei deinem Leben, damit ich dir eine feine Braut aus Kairo bringe. (Steht auf.)
- Ĥinâ' ŷilâd Mašr* Kampf der Kairiner! (Packt den Führer.)
- Waḡġiġât da'ni* Beim Leben meines Bartes! (Der Affe zeigt ihm den Podex.)
- Ra'š ŷilâd Mašr el-ġutūġât* Tanz der starken Kairiner. (Tanzt und hält den Stock über den Kopf.)
- Ra'š el-'abid* Tanz der Neger! (Tanzt wie rasend, ohne Stock.)
- 'Aġin el-ġallâḡa* Teig der Fellachin. (Ahmt das Kneten nach, indem er auf und ab springt.)
- 'Aġin banât Mašr* Teig der Kairinerinnen (vgl. die ausführlicheren Worte bei KAHLE S. 101.)
- Irkab el-bisiklêt* Fahr auf dem Zweirad! (Steigt auf den *Ĥâr*.)
- 'Ĥiġis titġaġġis? Ūəġên el-'arûsa elli 'Ĥiġis titġaġġisha?* Möchtest du heiraten? Und wo ist die Braut, die du heiraten möchtest. (Geht auf eins der zuschauenden Mädchen zu.)
- Ĥadret el-ŷakil!* Der Herr Brautvertreter! (Wendet sich zu einem der Zuschauer oder zu dem zweiten Affen.)
- Ūəmin el-'âġi?* Und wer ist der Kadi? (Geht auf einen anderen zu.)

Sêjak melîh(Halte) dein Schwert schön.
(Schlingt den Schwanz um den
Stock.)*Uâhid yāsakrân!*Ein Betrunkener! (Taumelt hin
und her.)*Irkab hoşânak!*Reit' auf deinem Pferd! (Reitet
auf dem Stock.)

E. Graefe und R. R. Zêd.

V.

Das folgende Stück befindet sich unter einer Anzahl von Texten zur Volkskunde des heutigen Kairo, die mir an Ort und Stelle im Winter 1910—1911 von einem Kairiner Schreiber aufgezeichnet und dann diktiert und erklärt wurden. Die Worte des Affenführers sind in der reinen Volkssprache, die Erklärungen sind zum Teil durch die Schriftsprache beeinflusst.

كلام انقرداتى انقرده

يسير فى انشوارع وخرجه اى ليس من انقمش فيه ادوات لعب
انقرد محمول على نتفه ويده قبضه على سلسله فى عنق انقرد والاخرى
بها عصا تضرب انقرد اذا خنق اوامرته ويصيح قائلًا يا الله حنن عليك يا
ميمون يا صغير يا جلى ما تلعب فيندوه الناس فيبتدئ بيذه اللعب
فيقول نلقرد ميمون يلعب على وحش الجبل الليل الليل الليل وانا
دون منى.

يقول عذا عند ما يرقصه حول المتفرجين

مدسح ايدين بلا رجلين	(انقرد) يمشى على ايديه الاتنين بلا رجلين
ارعى انغم يا وند	.. يخذ انعصيه على نتفه لرعى انغم ويمشى
عزب يندم يا وند	.. يندم ويدأج اى يتدحرج
عجين الفلاحه يا وند	.. يفضل ينشل ويتندت
عجين بنت البلد	.. يعمل اعمل اعجين بتأتى
حياة سيدك اندريم فيهن	.. يفف ويحرف ايده على راسه
حياة البخيل فيهن	.. يفلقس ويحرف ايده على نيزه ويقول

اع اع اع

.. يندم فرج جميع اعضاءه على ظهره

نوم انصبيه

	(المقرد) ينم مكيب	نوم العاجوزه
و	يمشى منحنياً مسد عكزه	مشى الراجل العاجوز
..	يشقلب اى يقف فى الفضه	اتشقلب يب وند
..	كمان يب وند
..	كمان يا وند

Rede des Affenführers (*ʔuradātī*) an seinen Affen.

Er geht in den Straßen umher; und dabei trägt er seinen *ħurg*, d. i. einen Beutel aus Sackleinen, in dem sich die Geräte für das Spiel des Affen befinden, auf der Schulter, und mit der einen Hand hält er eine Kette, die um den Hals des Affen gelegt ist, mit der anderen einen Stock, um den Affen zu schlagen, wenn er seinen Befehlen nicht gehorcht, und er ruft aus:

*yāllā ħannin ʔalék yā maimún*¹⁾ *ya šġaiyar yaġli mā tilʔab.*

Gott erbarme sich deiner, du Affe, du Kleiner, auf daß du spielst.

Dann rufen die Leute ihm zu, und er beginnt mit folgenden Spielen, indem er zum Affen spricht:

maimún yilʔab ʔala waħš ig-gibāl ʔil-lél il-lél il-lél

Der Affe spielt in den wilden Bergen bei Nacht, bei Nacht, bei Nacht,
il-lél wána kân mālī?

bei Nacht. Doch was geht's mich an?

Und folgendes sagt er, wenn er ihn vor den Zuschauern tanzen läßt:

mikassaħ ʔidén bālā riglén

*il-ʔird yimšī ʔalā ʔidéh litnén bālā
riglén*

Krummarmig, ohne Beine!

Der Affe geht auf seinen beiden
Händen, nicht auf den Füßen.

ʔirʔa l-ġanam yā wālād

*il-ʔird yāħud il-ʔašāya ʔala kitħu
karāʔi l-ġanam yimšī*

Hüte die Schafe; Bursche!

Der Affe nimmt den Stock auf die
Schulter wie ein Hirte und geht
umher.

ʔāzib ġnām

*il-ʔird ġnām weyiddaʔlig (ʔai yata-
daħrag)*

Wie schläft der Junggeselle?

Der Affe legt sich nieder und wirft
sich hin und her.

¹⁾ *maimún* »Glücklicher« ist ebenso wie *siʔdân* »Glücklicher« ursprünglich Euphemismus für *qird* »Affe«. Das hängt damit zusammen, daß der Teufel als Affe vorgestellt wird. — Man vergleiche die *Eumeniden* und den *Pontos Euxeinos*.

‘agîn il-fällâha

Wie backt die Bäuerin?

il-‘ird yivdal yinšâl weyitnîkit

Der Affe bewegt sich immer rasch auf und ab.

‘agîn bint il-bäläd

Wie backt die Städterin?

il-‘ird yi‘mil a‘mâl il-‘agîn bita-‘ännî

Der Affe macht langsam die Bewegungen des Backens.

hayât sîdak il-karîm fên?

Wo ist die Ehre deines freigebigen Herrn?

il-‘ird yu‘af wîhuŧte ‘idu ‘ala râşu ¹⁾

Der Affe steht auf und legt seine Hand auf seinen Kopf.

hayât il-baġîl fên?

Wo ist die Ehre des Geizhalses?

il-‘ird yeŧal‘as wîhuŧte ‘idu ‘ala ŧizu wî‘ûl ‘i‘ ‘i‘

Der Affe beugt sich vornüber und legt seine Hand auf seinen Hintern und sagt ‘i‘ ‘i‘.

nôm iŧ-şabiye

Wie schläft die junge Frau?

il-‘ird inâm fârid gamî‘ ‘a‘dâ‘u ‘ala şahru

Der Affe schläft auf dem Rücken, indem er alle seine Glieder streckt.

nôm il-‘agûza

Wie schläft das alte Weib?

il-‘ird inâm mekabbib

Der Affe schläft zusammengekauert.

maşy ir-râġil il-‘agûz

Wie geht der alte Mann?

il-‘ird yimŧi munġaniyan mâsikan ‘ukkâza

Der Affe geht gebeugt, auf einen Stock gelehnt.

‘iŧŧa‘lib yâ wâläd

Schieße einen Purzelbaum, Bursche!

il-‘ird iŧa‘lib ‘ai yaqjuŧ²⁾ ŧi l-fädâ

Der Affe schießt einen Purzelbaum.

kamân yâ wâläd

Noch einmal, Bursche!

E. L i t t m a n n.

¹⁾ Das *s* in *râs* wird oft wie *ŧ* gesprochen wegen des vorhergehenden *r*.

²⁾ Hier wird *z* zu *ŧ* wegen des vorhergehenden *q*.

Kleine Mitteilungen und Anzeigen.

Hermann Vambéry,

geb. 19. März 1832 in Szerdahely auf der Donauinsel Schütt,
gest. 14. September 1913 in Seebenstein.

Für den *Islam* ist es eine selbstverständliche Pflicht, des Budapester Orientalisten zu gedenken, der lange Zeit der Kenner der mittelasiatischen Muhammedaner war.

Sein wechselvolles, an Nöten und Gefahren, aber auch an glänzenden Erfolgen überreiches Leben hat VAMBÉRY in seinen beiden Selbstbiographien *Life and Adventures of Arminius Vambéry* (London 1883) und *The Story of my Struggles* (2 Bände, London 1904) geschildert. Als er 1864 von seiner Reise in Mittelasien¹⁾, die ihn im Derwischgewande von Persien nach Chiwa, Buchara und Samarkand geführt hatte, nach Europa zurückkehrte, wurde er, der vorher nur in seinem Vaterlande beachtet worden war, mit einem Male weltberühmt. Mag auch die Erforschung des Ursprungs der ungarischen Sprache den jungen Gelehrten bestimmt haben, gerade in jenes Neuland vorzudringen — das, was ihm die Kraft gab, allen Mühsalen und Entbehrungen mit echtem *Şabr* zu trotzen und sein Ziel zu erreichen, war die leidenschaftliche Sehnsucht, den lebenden Orient kennen zu lernen.

Die reichen Ergebnisse seiner abenteuerlichen Wanderung wurden besonders für das Studium des Türkentums fruchtbringend. VAMBÉRY kannte fast alle türkischen Stämme aus eigener Anschauung und beherrschte ihre Mundarten wie keiner vor ihm. Daher konnte er es als Erster wagen, ein das ganze Türkenvolk umfassendes Bild zu entwerfen²⁾. Später sind allerdings manche seiner ethnologischen und linguistischen Hypothesen durch andere Forscher widerlegt oder wenigstens modifiziert worden; aber VAMBÉRY'S Verdienst, der große Bahnbrecher auf diesem Gebiete gewesen zu sein, wird dadurch nicht geschmälert. Unter seinen philologischen Arbeiten³⁾ sind die Editionen und Übersetzungen osttürkischer, besonders özbegischer Texte die wichtigsten, und diese bedeutenden Materialsammlungen werden auch dann ihren vollen Wert behalten, wenn die türkische Sprachwissenschaft, die durch Aufnahmen vulgärer Texte und nicht zuletzt durch die Turfanfunde eine immer breitere Basis erhält, VAMBÉRY'S komparative Studien einst überholt haben wird.

Ein bleibendes Resultat seiner transoxanischen Forschungen ist auch die *Geschichte*

¹⁾ Von VAMBÉRY beschrieben in *Reise in Mittelasien* (1865); vgl. auch seine *Wanderungen und Erlebnisse in Persien* (1867).

²⁾ *Das Türkenvolk in seinen ethnologischen und ethnographischen Beziehungen* (1885).

³⁾ Z. B. *Čagataische Sprachstudien* (1867); *Uigurische Sprachmonumente und das Kudathu Bilik* (1870); *Etymologisches Wörterbuch der turkotatarischen Sprachen* (1878); *Die primitive Kultur des turkotatarischen Volkes auf Grund sprachlicher Forschungen erörtert* (1879); *Die Scheibaniade, ein özbegisches Heldengedicht* (1885); *Alt-osmanische Sprachstudien* (1901); *Jusuf und Ahmed, ein özbegisches Volksepos im Chiwaer Dialekte* (1911); u. a.

Bochara's (deutsche Ausgabe Stuttgart 1872, 2 Bände), die erste, mit bewunderswerter Belesenheit auf die orientalischen Quellen aufgebaute Behandlung dieses Stoffes.

Die islamischen Probleme betrachtete VAMBÉRY mehr vom Standpunkte des Politikers als von dem des Historikers. Aber gerade das macht seine Schriften für den Islamforscher interessant, wenn auch seine Ansichten hin und wieder der Korrektur durch die geschichtliche Betrachtungsweise bedürfen. Als der russisch-englische Gegensatz die asiatische Politik beherrschte, war VAMBÉRY ein entschiedener Gegner der russischen Expansion. »Daß Russen als Halbasiaten zur Bildung des Ganzasiaten wie geschaffen, zur Verbreitung der abendländischen Kultur im Morgenlande am geeignetsten seien«, bestreitet er in seiner zusammenfassenden Darstellung *Westlicher Kultureinfluß im Osten* (Berlin 1906) aufs schärfste. Eduard VII. schätzte ihn als Ratgeber in asiatischen Fragen, und 'Abd ul-Ĥamîd zeichnete ihn mehrmals aus. Seit den letzten russisch-englischen Abmachungen sind allerdings die Voraussetzungen, auf denen seine politische Stellungnahme beruhte, nur noch zum Teil vorhanden.

VAMBÉRY, der gewiß nicht blind war gegen die Schwächen des heutigen Orients, glaubte an »die Kulturfähigkeit und den Kulturwillen der Muhammedaner«, besonders der Turken. Allerdings »werden die heute noch in Unabhängigkeit verharrenden moslimischen Länder früher oder später den geistigen und materiellen Anschluß an die moderne Bildungswelt mit dem schweren Opfer ihrer politischen Unabhängigkeit erkaufen, und die Übergangszeit aus einer Kulturwelt in die andere unter fremder Leitung durchmachen müssen«.

Ob er mit dieser Prophezeiung recht hat, wird erst die Zukunft zeigen. Für die Würdigung VAMBÉRY's ist es gleichgültig; denn seine Bedeutung hängt nicht von der Richtigkeit seiner oft etwas kühnen Behauptungen ab. Daß er mit dem Einsatze seines Lebens neue Gebiete für die Wissenschaft erobert hat, dafür wird ihm die Orientalistik immer den größten Dank schulden.

R. Tschudi.

Victor Chauvin,

geb. zu Lüttich 26. Dezember 1844, gest. ebendort 19. November 1913.

Unsere Wissenschaft hat in dem heimgegangenen Professor der Universität Lüttich eine mit emsiger Gewissenhaftigkeit und anspruchsloser Bescheidenheit arbeitende nützliche Kraft verloren. CHAUVIN ist seltsamerweise aus der rechtswissenschaftlichen Praxis — er war bis 1872 ein angesehener Advokat in seiner Vaterstadt — zur orientalistischen Wissenschaft übergegangen, für die er sich bereits während seiner juristischen Studienzeit und auch während seiner praktischen Tätigkeit als Rechtsanwalt, neben seinem Berufe interessiert hatte. Er genoß den Unterricht BURGGRAFF's, der zu jener Zeit die semitistischen Studien an der Universität Lüttich vertrat, und den CHAUVIN in einer diesem Lehrer gewidmeten Biographie als überaus vielseitig anregenden Meister rühmt. Nach dessen Tode, 1872, wurde CHAUVIN der akademische Nachfolger seines Lehrers und konnte sich nun, von der juristischen Praxis befreit, ausschließlich seiner Neigung für die orientalischen, namentlich arabischen und islamischen Studien hingeben. Es ist nicht zu verwundern, daß in denselben sich die Nachwirkung der vorangegangenen juristischen Beschäftigung bemerkbar macht. Derselben verdanken wir einige Studien CHAUVIN's über das Verhältnis römischer Institutionen zu arabischen Rechtsgewohnheiten, unter denen wir seine treffliche Abhandlung über das Verhältnis der Bestimmungen des Codex Theodosianus über *agri deserti* zu den arabischen Rechtsbräuchen erwähnen. Mit Recht konnte ihn jüngst der römische Professor EVARISTO CARUSI in einer Abhandlung über das Verhältnis des

römischen zu dem islamischen Recht unter den besten Förderern dieses in jüngster Zeit innerhalb unserer Islamstudien in seiner Wichtigkeit erkannten Untersuchungstoffes in würdiger Weise nennen ¹⁾. Von 1882—1886 hat CHAUVIN dies rechtshistorische Problem auch in den Kreis seiner akademischen Vorlesungen einbezogen.

In hervorragender Weise hat sich sein Interesse nach zwei Seiten hin betätigt. Erstlich hat er die arabische Literatur für vergleichende Literaturgeschichte, Sagenkunde und was man unter »Folkloristik« begreift, nutzbar gemacht. Seine in Zeitschriften für Volkskunde zerstreuten zahlreichen Abhandlungen über die orientalischen Versionen und Anknüpfungen verschiedener Märchenstoffe, seine vergleichenden Untersuchungen über einzelne Erzählungen der Tausend und eine Nacht u. a. m. gehören in diese Gruppe. Ferner hat sich in enger Verbindung damit sein Interesse der Bibliographie der arabischen Literatur zugewendet, einem Arbeitsgebiet, auf das er sich seit 1892 konzentrierte, als er an die Ordnung und Veröffentlichung seiner vieljährigen fleißigen Sammelarbeit ging. CHAUVIN'S umfassende Belesenheit und sein Eifer, sich keine noch so geringfügige literarische Notiz entgehen zu lassen, machten ihn besonders geeignet für bibliographische Arbeiten. Wie komplett er auf diesem Gebiete sein konnte, charakterisiert z. B. die Tatsache, daß er der *Bibliographie des ouvrages relatifs à la Senegambie et au Soudan occidental* von CLOZEL eine fast fünf enggedruckte Seiten umfassende Ergänzung von Titeln hinzufügen konnte (in HARTWIG'S *Zentralblatt für Bibliothekswesen* 1892), lauter Literatur, die dem Sudanspezialisten CLOZEL entgangen war. Am hervorragendsten hat er seine bibliographische Akribie auf dem Gebiete der arabischen Literatur betätigt. Der Titel seines groß angelegten, leider unvollendet gebliebenen Werkes, das in unser aller Händen ist: »*Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810—1885*« umschreibt genügend den Kreis der Aufgabe, die er sich mit demselben gestellt hat. Womit ein Jahrhundert vorher SCHNURRER einen Anfang gemacht hatte und was 6—7 Jahrzehnte nachher durch ZENKER nur in unvollkommener Weise fortgesetzt wurde, wollte er in einem umfassenden Werke in möglichst erschöpfender, den Anforderungen der neuesten Zeit entsprechender Weise darbieten. Er hat das Werk während seines Lebens bis zum II. Teile (der 12. befindet sich unter der Presse) fördern können; das in der Einleitung (S. XXXVII) dargelegte Programm zeigt uns, daß die Teile, in deren Fertigstellung CHAUVIN durch den Tod unterbrochen wurde, noch die Bibliographie der Fächer der Gesetzeskunde, Philosophie, Medizin, der exakten Wissenschaften, der arabischen Literatur der Nichtmuhammedaner enthalten sollten. Es ist dies nicht die Gelegenheit, kritische Bemerkungen über die technische Ausführung des Planes, den sich CHAUVIN vorgesetzt hat, zu machen. Wohl aber möge nicht unerwähnt bleiben, daß er in anerkennenswerter Weise die Grenzen einer trockenen Bibliographie überschreitet, wenn er in den Bänden V—VII dem Resumé der einzelnen Erzählungen der Tausend und einen Nacht aus der Fülle seiner Erudition höchst nutzbare Nachweise von Parallelen anschließt, durch die er den Forschern der Erzählungsliteratur ein überaus willkommenes Hilfsmittel geboten hat. Dieselbe Methode hat er auch in den, andere Produkte der arabischen Erzählungsliteratur umfassenden Teilen des Werkes befolgt, dessen wertvollsten Stücke eben diese literaturvergleichenden Hinweise sind.

CHAUVIN hat mit Vorliebe auch für die Kenntnis der Vergangenheit der orientalischen Studien in seinem Vaterlande geforscht und die Biographien älterer belgischer Orientalisten geschrieben, sowie er sich auch für wallonische Dialekt- und Literaturstudien warm interessiert und an den Bewegungen auf diesem Gebiete initiiierend und fördernd beteiligt hat.

I. Goldziher.

¹⁾ *Sui rapporti fra diritto romano e diritto musulmano* (in *Atti della Società italiana per il Progresso delle Scienze*, VII Riunione, Siena 1913) Roma 1913, p. 24.

Eduard Meyer: *Ursprung und Geschichte der Mormonen. Mit Exkursen über die Anfänge des Islams und des Christentums.* Halle, Max Niemeyer, 1912. 300 S.

ED. MEYER will in diesem Buche nicht nur eine kritische und objektive Darstellung der Geschichte dieser Religionsgemeinde bieten, sondern durch seine Untersuchungen auch der Forschung anderer Religionen dienen. Vor allem will er den Islam beleuchten; er hat nicht nur einen besonderen Exkurs über den Islam (S. 62—83) sowie über das Urchristentum, sondern er macht auch das ganze Buch hindurch immerfort auf Ähnlichkeiten mit dem Islam aufmerksam, ja nach den einleitenden Bemerkungen sind es diese Ähnlichkeiten, die zuerst sein Interesse für das Mormonentum erregt haben. Wir wollen uns natürlich hier nur mit dieser Seite seines Buches beschäftigen. Die Analogien, auf die M. die Aufmerksamkeit lenkt, lassen sich nach drei Gesichtspunkten betrachten: erstens nach dem geschichtlichen Entwicklungsgang der beiden Religionen, zweitens nach den persönlichen Charakteren der Stifter, drittens nach der Art der Offenbarung.

Was den Entwicklungsgang betrifft, so sollen die Hauptdaten kurz referiert werden: JOSEF SMITH, geboren 1805 im Distrikt New York, hat schon in früher Jugend Visionen, in welchen ihm ein Engel erscheint. Nach seiner Anweisung findet er in einem Hügel einige goldene Tafeln mit geheimnisvollen Schriftzeichen; durch göttliche Gnade kann er die Schrift lesen und diktiert hinter einem Vorhang deren Inhalt (von 1827 an), woraus das Buch Mormons entsteht. Der Hauptgedanke dieses Buchs war es, den bis dahin von Gott vernachlässigten Bewohnern Amerikas eine sichere göttliche Unterweisung zu verschaffen, wodurch die älteren Offenbarungen erläutert und die ursprüngliche Offenbarung wieder hergestellt werden könnte. Ferner enthält das Buch, wie andere, die später diktiert wurden, allerlei Legenden, die teils nach der Bibel, teils nach nicht mehr festzustellenden Quellen gebildet sind. Anfangs mit Spott und Unglauben aufgenommen, erwirbt der Prophet doch schnell eine Schar von Schülern und schickt sich jetzt an, zunächst »das Land der Lamaniten« (der Indianer), danach die ganze Welt für seine neue Religion zu gewinnen. Als der Widerstand in der Heimat zu kräftig wird, wandert er mit der Gemeinde nach dem Westen (Kirtland) aus, wo seine Genossen schon Anhänger gewonnen haben. Hier organisiert er die Gemeinde, fordert Almosen und Armenversorgung, und prägt den Anhängern Gehorsam gegen ihn sowie gegenseitige Liebe ein. Er erwählt sich jetzt einen Ort, wo er eine heilige Stätte gründen will (in Missouri). Indessen wird der Kampf mit den Einsiedlern allmählich scharf. Offenbarungen versichern, daß die Gläubigen siegen werden, Smith werde über die Leichen der Feinde dahinschreiten »wie ein zweiter Muhammed« (Ausdruck von Smith). Allen Offenbarungen zum Trotz kann das Schwert der Gläubigen nicht durchdringen. Aber der Prophet verliert nicht sein Selbstvertrauen und wahrt dadurch seine Autorität, wie Muhammed es einmal getan hat. 1844 wird Smith ins Gefängnis gesetzt und daselbst getötet. Nach seinem Tod machen sich seine Familie und seine Genossen den Rang der Nachfolge strittig. Schließlich wird die Familie beiseite geschoben, aber ihre Anhänger gründeten eine *77a*. Die anderen erwählten Brigham Young, den MEYER als das Gegenstück zu 'Omar aufstellt; bei ihm verband sich »derbe Energie, die in Wort und Tat vor keiner Brutalität zurückschreckte« mit unerschütterlichem Glauben an den Propheten. Durch strenge Handhabe der Disziplin gelang es ihm, die Gemeinde nach Utah zu führen und sie dort zu respektfordernden Kulturleistungen fähig zu machen. — Es gibt ja hier unzweifelhafte Ähnlichkeiten mit dem älteren Islam: der Prophet, der erst seinem Volk, danach der ganzen Welt eine Vervollkommnung der Offenbarungen bringen will, die *higra*, die derbe Art des Kampfes, die vollkommene Unterwerfung unter den Führer, der zugleich Prophet, General und Gesetzgeber ist, ferner der Streit zwischen **أهل البيت** und Genossen und der Sieg des »Omar«. Die Ähnlichkeit wäre doch größer gewesen, wenn der amerikanische Prophet gesiegt hätte. MEYER meint, dies hätte vielleicht um etwa

10 Jahre früher geschehen können. — Was nun die Persönlichkeiten der beiden Propheten betrifft, so betont M. den Umstand, daß sie beide wenig gebildet sind, aber beide gleich überzeugt von ihrer hohen Berufung. Man findet bei ihnen naiven Glauben mit kühler Berechnung gemischt, ferner eine nüchterne, verstandesgemäße und materielle Auffassung. Es kommt hinzu der starke sinnliche Trieb, von dem beide abhängig sind; der eine wie der andere empfängt Offenbarungen, die sich mit ihren Frauen beschäftigen, dieselben zurechtweisen und zu Gehorsam ermahnen; ihre Sinnlichkeit und ihre Religion vertragen sich gut miteinander. Mit der Frage nach der Persönlichkeit gehört die nach der Art seiner Offenbarung zusammen, und MEYER legt ein besonderes Gewicht auf diesen Teil seiner Untersuchung, welcher u. a. den Inhalt seines Exkurses ausmacht. Der Vorgang der SMITHschen Offenbarungen war folgender Art: Einen Frühjahrmorgen des Jahres 1820 ging er in den Wald und bat Gott um die ihm versprochene Leitung. Da umgab ihn dichte Finsternis und seine Zunge war gefesselt, aber er bat Gott um Befreiung aus der Gewalt des Feindes. Da »schaute ich einen Pfeiler von Licht, genau über meinem Kopf, stärker als die Helligkeit der Sonne, der langsam herabstieg, bis er auf mich fiel« (MEYER S. 16). Er fühlt sich jetzt frei und sieht nun in der Luft zwei Gestalten in hellster Glorie; die eine war Christus, der ihm auf seine Frage sagt, alle Sekten seien im Irrtum (S. 17). Von einer solchen Lichterscheinung hören wir noch einmal: der Engel Moroni erscheint eines Abends in hellweißem Gewande, umflossen von glänzendem Licht (ebenda). Die eigentlichen Offenbarungen gehen nun in der Weise vor sich, daß SMITH die goldenen Tafeln, die er nach Anweisung des Engels gefunden hat, mit Hilfe von zwei wunderbaren Steinen Urim und Thummim, hinter einem Vorhange sitzend, liest und übersetzt und einem Schreiber die Übersetzung diktiert (S. 9 f., 19 ff.). Damit vergleicht MEYER Muhammeds Offenbarung. Auch er hat Gestalten gesehen, wie uns die Tradition sowie Sur. 53 und 81 berichten; man könnte hinzufügen, daß diese Gestalten in Licht erscheinen »wie die Morgenröte« (Ṭ a b a r ī

I 1147; B u ḥ ā r ī Anfangsabschnitt Nr. 3, الصدقة oder الرويا الصالحة). Auch bei Muhammed ist von einem Buch die Rede, welches er den Menschen übermittelt. Dies will M. nach der von ihm herangezogenen Analogie verstehen. Er identifiziert (ähnlich wie SPRENGER) die erste der Erscheinungen in Sur. 53 (v. 6—11) mit der in Sur. 81 und ferner mit der in der Tradition über das Gesicht auf Hira (wo er einen Engel am Himmel erblickt) erwähnten und verbindet diese erste Erscheinung mit der Offenbarung Sur. 74, die ja auch in mehreren Traditionen als erste Offenbarung gilt. Nach einiger Zeit erscheint ihm der Engel ¹⁾ wieder, und das ist die zweite in Sur. 53 erwähnte Erscheinung (v. 6—11). Sie erfolgt beim Sidra-baum, beim Garten der Wohnung (?), was M. wie SPRENGER als eine Lokalität bei Mekka auffaßt. Dies verbindet M. mit Sur. 96 und der daran geknüpften Legende, die er so deutet, daß der Engel ihm das himmlische Buch bringt und ihm die übernatürliche Kraft gibt,

es zu lesen, »von Gottes Wundern das Größte« (S. 74). So sei قرأ überall mit »lesen«

wiederzugeben, vor allem Sur. 96, 1, ja قرآن wird von MEYER sogar mit »Lesebuch« übersetzt (S. 51 Anm. 1). Wenn die Arabisten heutzutage das Wort anders fassen, beruht es, meint M., lediglich auf Rationalismus, weil die Übersetzung »lesen« »die Überbringung des göttlichen Buchs und damit das Wunder voraussetzen« (S. 75) würde, und das paßt dem nüchternen Verstande nicht. Eigentümlich ist es, daß MEYER seine Auffassung als die orthodoxe »für die islamische Tradition selbstverständliche Deutung der Offenbarung« (S. 75) betrachtet, und immer davon ausgeht, daß qara'a eigentlich »lesen« bedeutet,

¹⁾ Erwähnenswert wäre die Anschauung, daß der Prophet nicht den Engel, sondern Gott selbst sieht (vgl. B a i ḍ ā w ī zu Sur. 53, 10; NÖLDEKE-SCHWALLY: *Gesch. d. Qur.* 23; ANDRÄ in MO VI 1912 S. 5 ff.).

während die anderen Erklärungen nur gewundene Umdeutungen wären. Die von MEYER gebotene Übersetzung war allerdings bis vor etwa 30 Jahren unter europäischen Gelehrten orthodox, aber mit der muslimischen Tradition stimmt sie nicht. Es handelt sich hier um zweierlei: 1. in welcher Weise ist die Offenbarung übermittelt worden bzw. was be-

deutet **قُرْآنًا**? und 2. welche Rolle spielt das Buch bei Muḥammed? — Was das erste betrifft, so herrscht in der Tradition vollkommene Einigkeit darüber, daß Muḥammed seine Offenbarungen durch das Ohr vernommen hat. Im oben erwähnten Einleitungsabschnitt über den Anfang der Offenbarung gibt Buḥārī, angeblich nach 'Urwa-'Ā'īša, Mitteilung über die Offenbarungsarten: Der Prophet hört etwas wie ein Getöse von Glocken und behält, was er hört; der Engel steht vor ihm und spricht, Muḥammed lauscht seiner Rede und spricht ihm nach; oder der Koran wird im Herzen des Propheten gesammelt, und er rezitiert ihn. Su j ū ṭ ī erwähnt noch, daß der Engel oft im Traum erscheint, und daß bisweilen Allah selbst redet (*Itqān*, Kairo 1287, I, 55). Von einem Lesen ist hier keine Rede. Im Gegenteil, die Tradition behauptet, daß der Koran dem Muḥammed deshalb stückweise, ungeschrieben mitgeteilt wurde, weil er im Unterschied von anderen Propheten weder lesen noch schreiben konnte, weshalb ihm der Engel die Offenbarungen auswendig hersagte (Su j ū ṭ ī I 53). Die obige Übersicht bei Buḥārī und Su j ū ṭ ī ist den verschiedenen Traditionen entnommen und stimmt durchaus mit ihnen überein. An der einzigen Stelle, wo wir Ausführliches über den Hergang beim Empfang der Offenbarung erfahren, nämlich gelegentlich der Verleumdung 'Ā'īšas, hören wir nur, daß »ihn befahl, was ihn zu befallen pflegte«, darauf wurde er in sein Gewand gehüllt, und ein ledernes Kissen wurde unter seinen Kopf gelegt; nach dem Anfall rann ihm der Schweiß wie Perlen herab, obwohl es Winter war, und er stand auf und sagte her, was Gott offenbart hatte (B. Hišām 735 f.; Buḥārī a. a. O.; *k. al-mağāzī* Nr. 64; *tafsīr al-qur'ān* 65 und mehrmals). Ein Lesen wird hier nicht angedeutet. Und nicht anders ist es in der Legende über den Anfang der Offenbarung. Diese wird ziemlich gleich erzählt nach den verschiedenen Überlieferungsketten: Zuhri-'Urwa-'Ā'īša (Ṭabarī I 1147), Ibn Šihāb-'Urwa-'Ā'īša (Buḥārī Anfang Nr. 3), Wahb b. Kaisān-'Ubaid b. 'Umair b. Qatāda al-Laiṭī (Ṭabarī a. a. O.; B. Hišām 152). MEYER gibt (S. 68) die Legende so wieder, daß der Engel sagt: Lies! und Muḥammed antwortet: ich kann nicht lesen! Aber wenn der Engel dem Propheten das Lesen geboten hätte, müßte er ihm doch irgend etwas, das er lesen sollte, gezeigt haben. Nun heißt es bei B. Hišām, daß ein seidenes Tuch ihm gezeigt wurde; so auch Su j ū ṭ ī I 29 und die Späteren; es gehört aber nicht der ältesten Tradition an, wird somit eine spätere Hinzufügung sein. Aber selbst wenn dies nicht der Fall wäre, würde es an der Sache nichts ändern. Es heißt nämlich in allen Tradi-

tionen, daß der Engel ihm die Sure v o r s p r i c h t (ihn die Sure lehrt **عَلَّمَهُ** Ṭab. I 1154) und der Prophet wiederholt seine Rede; ein Lesen ist direkt ausgeschlossen. Wenn der

Engel **اقْرَأْ** sagt, bedeutet es: Rezitiere! Muḥammeds Antwort lautet bei Ṭabarī und

B. Hišām **مَا أَقْرَأُ**, aber es wird mit **مَا أَقْرَأُ** wiederholt; **مَا** ist somit nicht Verneinungspartikel, sondern der Satz bedeutet: Was soll ich rezitieren? Bei Buḥārī

(und z. B. Baiḍāwī zu *Sur.* 96) heißt es **مَا أَنَا بِقَارِي**. Das bedeutet: »Ich bin kein Rezitator!« Muḥammed hat richtig verstanden, daß der Engel ihn auffordert, heilige Texte herzusagen; aber er ist nicht ein solcher Rezitator, wie die Juden und Christen sie haben. Die Ḥadīṭe sind darüber einig, daß Muḥammed eine Gestalt gesehen und von ihr die Offenbarung g e h ö r t hat; von seinem Erlebnis heißt es denn auch in der Waraqa-
legende (B. Hiš. 153 f.; Ṭab. I 1147 f.) wiederholt, daß er **رَأَى وَسَمِعَ**. Damit stimmt

nun der Koran durchaus überein. Muḥammed hat Visionen (*Sur.* 53, 81), aber die Offenbarung ist eine Rede, die ihm vorgetragen wird, und die er wieder vorträgt, »die Rede eines edlen Gesandten« (81, 19) und nicht diejenige eines gesteinigten Satan (81, 25), noch

die eines Dichters (69, 41). Von Muḥammed heißt es bekanntlich, daß er قَرَأَ und تَلَا. In neuerer Zeit hat vor allem SNOUCK HURGRONJE mehrfach darauf aufmerksam gemacht, daß es falsch ist, das Wort *qara'a* mit »lesen« zu übersetzen (z. B. RHR XXX S. 62. 155 Mekka II S. 224 Anm.; vgl. auch NÖLDEKE-SCHWALLY: *Gesch. des Qorans*, S. 32 ff.). Es hat nämlich einen weiteren Sinn: nach gegebener Vorlage hersagen, rezitieren. Die Bedeutung »lesen« ist miteinbeschlossen (z. B. *Sur.* 17, 95; B. Hi š. 153, 15 und die spätere Sprache), wahrscheinlich weil der lesende Orientale das Gelesene vor sich murmelt. Aber ob die Vorlage schriftlich fixiert ist oder nicht, ist ohne Belang; und ein paar Stellen zeigen, daß die Bedeutung »lesen« ausgeschlossen ist eben, wo es sich um die Übermittlung der Offenbarung handelt, vor allem 75, 16 ff., wo der Hergang der Offenbarung dargestellt wird. Es heißt: Uns liegt seine Sammlung und sein Hersagen¹⁾ ob, und wenn wir ihn hergesagt haben, dann folge (unserer) Hersagung von ihm. Also Gott oder Gabriel sagt die

Offenbarung her (قَرَأَ), und Muḥammed sagt sie nach (قَرَأَ). Er wird ermahnt, sie genau so herzusagen, wie er sie hört. Deshalb wird es ihm 20, 113 geboten, mit dem Vortrag

(بِالْقُرْآنِ) nicht zu eilen, sondern ruhig zu warten, bis die Offenbarung zu Ende ist, d. h. bis

Gott ihm alles vorgesagt hat. So rezitiert Allah den ganzen Koran stückweise, 25, 34 (تَلْمِذًا)

وَقَرَأْنَا عَلَيْكَ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ, B a i d ā w ī richtig: (وَقَرَأْنَا عَلَيْكَ شَيْئًا بَعْدَ شَيْءٍ) und »lehrt« den Propheten rezitieren (87, 6). Wie die Ginnen ein Buch gehört haben (46, 29), so hat auch Muḥammed ein Buch gehört; darin stimmt Koran und Tradition vollkommen überein²⁾. Er hat Visionen gehabt und Stimmen vernommen, ganz ähnlich wie Jesaja, der Jahwe selbst schaut und sein Orakel aus dem Munde des Herrn hört (Jes. 6). Wenn man in neuerer

Zeit festgestellt hat, daß قَرَأَ nicht mit »lesen« zu übersetzen ist, ist dies nicht Rationalismus, denn das eine ist nicht mehr rationell oder irrationell als das andere, es ist auch keine Versündigung gegen das Lexikon, sondern im Gegenteil aus dem Interesse hervorgegangen. dem Lexikon gerecht zu werden, indem man alle in Betracht kommenden Stellen beachtet, So befinden sich denn in diesem Punkt die Forscher in voller Harmonie mit der islamischen Tradition; der Tradition gegenüber wäre die Auffassung, für welche MEYER eintritt, eine *bid'a* 3). — Wie steht es nun mit dem Buch? Ist nicht sowohl bei dem ameri-

¹⁾ Vgl. B u h. a. a. O. Nr. 4. B a i d ā w ī erklärt وَقَرَأْنَا mit أَثْبَتَ قِرَاءَتَهُ فِي وَقَرَأْنَا, vgl. *Lisān* I 123 f.

²⁾ Wenn ich in EDV. LEHMANN'S Textbuch أَفْرَأَ *Sur.* 96 mit »verkünde« übersetze (vgl. MEYER S. 76), ist damit dasselbe wie »rezitieren«, »hersagen« gemeint. Der Ausdruck ist nur gebraucht, um nicht mit dem Fremdwort »rezitieren« anzufangen. »Verkünden« versteht MEYER als freie Predigt. Aber man kann ja auch einen feststehenden Text verkünden. So spricht auch MEYER mehrfach von SMITH'S »Verkündigung« seiner Offenbarungen (S. 101. 109. 121. 205).

³⁾ S. 76 erkennt MEYER die Analyse von *qara'a* bei NÖLDEKE-SCHWALLYAN an, meint aber, sie treffe den Kern der Sache nicht, »denn das „Vortragen“ oder „Rezitieren“, das „murmeltende Hersagen heiliger Texte“ setzt überall schon diesen fixierten Text voraus«. Aber es handelt sich hier darum, ob dieser Text schriftlich fixiert ist, und ob der Rezitierende diese Schrift vor sich haben muß, wenn er rezitiert. Daß Muḥammed überzeugt ist, nicht aus eigener Erfindung zu sprechen, bezweifelt niemand.

kanischen wie bei dem arabischen Propheten von der Herabsendung einer himmlischen Schrift die Rede, so daß die Vorgänge doch auf dasselbe hinauslaufen? Oberflächlich gesehen wohl, aber eine nähere Untersuchung wird zeigen, daß die beiden himmlischen Schriften gar nicht zusammengestellt werden können. Im Koran liegt das Hauptgewicht auf dem himmlischen Buch; man begnügt sich in der Regel damit, dies als ein Ebenbild des irdischen Korans zu betrachten. Aber wenn wir das Wesen des Buchs verstehen wollen, müssen wir erst das Himmelsbuch für sich betrachten. Alles was Gott weiß, steht darin. So alles, was die früheren Geschlechter getan haben (6, 38; 20, 54); ebenso alles, was jetzt geschieht. Kein Weib empfängt oder gebiert, und niemand stirbt, ohne daß es im Buche steht (3, 139; 35, 12). Überhaupt ist alles, was im Himmel und auf der Erde sich befindet, und alles, was vor sich geht, im Buche verzeichnet (6, 59; 10, 62; 11, 8; 22, 69; 27, 77; 34, 3; 57, 22 u. v. a.). Vor allem sind die Taten der Menschen darin geschrieben (33, 6). Deshalb beten die Jünger Jesu, daß Gott sie unter *أشهادهم* schreiben möge (3, 46), und das Buch spielt eine große Rolle beim jüngsten Gericht. Es heißt, daß jedermann dann sein Buch empfängt (17, 14 f.); die Frommen empfängt es in der Rechten (17, 73; 69, 20), die anderen in der Linken (69, 25). Darin steht, was sie getan haben, sowie ihr künftiges Schicksal. Im himmlischen Buch ist nicht nur Gottes Wissen, sondern auch sein Wille gebucht, alle seine Verordnungen und Bestimmungen sind da verzeichnet. So wurde am Tage der Schöpfung darin geschrieben, daß die Zahl der Monate 12 sein sollte (9, 36), und 23, 64 zeigt, daß die Pflichten der Menschen darin geschrieben sind. Dies Buch ist *مبين* (10, 62; 11, 8; 27, 77), denn es vereinigt Wissen, Weisheit und Willen Gottes. Wir sind in der glücklichen Lage, die Geschichte dieses Buches verfolgen zu können. Es gibt bei den Babyloniern himmlische Schicksalstafeln, in welchen die Grenzen des Himmels und der Erde, alles was darin geschieht, und ebenso das Schicksal aller Menschen aufgezeichnet sind; es gibt Tafeln des Lebens, Tafeln der guten Werke, sowie Tafeln der Sünden. Was geschehen und geschehen soll, ist auf ihnen aufgeschrieben (siehe ZIMMERN in *KIT* 3 S. 400 ff.). Im Alten Testament hören wir wiederholt von diesem Buche, schon Ex. 32, 32 f., ferner Jes. 4, 3; 65, 6; Mal. 3, 16; Psalm 69, 29; Neh. 13, 14; Dan. 7, 10; 12, 1, aber vor allem in der spätjüdischen, apokalyptischen Literatur (z. B. Henoch 81, 1; 93, 1 ff.; 103, 2 f.; 106, 19; 4. Esr. 6, 20; Jubil. 30, 20, 22, usw.; vgl. Phil. 4, 3; Apok. 3, 5; 13, 8; 17, 8; 20, 12, 15; 21, 27; siehe ZIMMERN a. a. O. und P. VOLZ: *Jüdische Eschatologie* 1903, S. 93 f.). Sowohl bei den Babyloniern, wie bei den Juden, wie im Koran finden wir die Vorstellung, daß die göttlichen Beschlüsse, der Weltplan, die Geschehnisse des Weltalls und der Menschen von Ewigkeit her im Himmel aufgeschrieben sind. Alle Züge, die an dem koranischen Buch haften, finden wir bei den anderen wieder. Das Buch ist somit von kosmischer Bedeutung. Es ist die Hypostase von Gottes Wissen und Willen ¹⁾. Aber weil es Gottes Willen enthält, ist es nicht nur in intellektueller, sondern auch in moralischer Beziehung wichtig. Es enthält *علم* und *الحق*. Der Mensch ist an und für sich ohne Wissen und hilflos, so ist der Gedanke im Koran; an und für sich ist er in Finsternis (14, 1), ohne *علم* und Rechtleitung (22, 8; 28, 49; 31, 19; 35, 38; 43, 19 f.; 46, 3). Das »Wissen« kann man nur dadurch erhalten, daß man das Buch bekommt, nicht »eine Schrift«, sondern das himmlische Buch. Die Heiden

¹⁾ Bei den Babyloniern gehören die Tafeln deshalb dem obersten Gott. *Enuma elis* IV, 121 werden sie von Marduk erobert. Man darf nicht die Frage aufwerfen, ob es mit der Allwissenheit Gottes vereinbar ist, daß er aus einem Buch das Wissen schöpft. Es kommt nur darauf an, ob das Buch unzertrennbar mit seinem Wesen verknüpft ist. So vermitteln zwei Raben Odin sein Wissen, und die ewigen Götter essen Götterspeise.

haben das nicht (34, 43). Aber den Israeliten hat Gott das deutliche Buch gegeben und damit علم und حدم und قدسى (z. B. 37, 117; 40, 56; 41, 45; 25, 37; 28, 43; 32, 23; 45, 15, 16 f.). Weil das himmlische Buch alle Weisheit enthält, kann man dadurch auf den geraden Weg geleitet werden (37, 118). Nach Mūsa hat Johannes der Täufer das Buch mit der Weisheit erhalten (19, 13), nach ihm Jesus (19, 31; 3, 43). Ihre Gemeinden sind

أهل الكتاب, nicht zunächst »Leute, die eine schriftlich fixierte Offenbarung besitzen«, sondern: die Besitzer des Buches, sc. des himmlischen, das allein die Weisheit besitzt. Deshalb ärgert es den Propheten so sehr, daß die Juden nicht die Übereinstimmung des Korans mit ihrer Offenbarung zugeben. Sie müssen identisch sein, nicht nur weil sie von demselben Gott herrühren, sondern weil es nur ein Buch gibt. Ganz selbstverständlich heißt es deshalb z. B. 29, 46: Wir haben auf dich *al-kitāb* herabkommen lassen, und diejenigen, welchen wir *al-kitāb* (früher) gebracht haben, glauben daran. Insofern das himmlische Buch das primäre ist, heißt es *umm al-kitāb* (13, 39; 43, 1—3); aber das irdische Buch ist mit dem himmlischen identisch; daher kann es heißen, daß das von Muḥammed Verkündete auf einer aufbewahrten Tafel ist (85, 21 f.; vgl. 56, 77). Das islamische Dogma von der Ewigkeit des Korans fußt auf koranischen Vorstellungen. — Weil Muḥammed das Buch bringen will, beschäftigt ihn oft die Frage, warum nicht das ganze Buch auf einmal herabkommt.

Der Tradition zufolge sollen die früheren Offenbarungen ^٥حمله herabgekommen sein (Sū-jūṭī: *Itqān* I 53). Wir sehen also, daß beim Buch des Korans vor allem der Inhalt von Bedeutung ist, und zwar ist seine Bedeutung eine ungeheure, denn das Buch umfaßt die ganze Welt, alles Wissen und alle praktische Weisheit. Dagegen behauptet Muḥammed nie, das Äußere des Buchs gesehen zu haben. Es genügt, daß dessen Inhalt ihm diktiert worden ist, denn nur darauf kommt es an. — Was sind demgegenüber die mormonischen Tafeln? Einige goldene Platten, die in einem Hügel gefunden werden, nach Smiths Behauptung ein Sendbrief Gottes an ihn, aber, wie MEYER nachweist, lediglich materielle Begleiterscheinungen der Visionen, deren einzige Bedeutung ist, daß sie gesehen werden, ja die so unbedeutend sind, daß der Prophet sie später gänzlich vergißt und außer Betracht läßt. Mit dem himmlischen Buche Muḥammeds haben sie sehr wenig gemeinsam, ihre Art und Bedeutung ist eine ganz andere. Übrigens scheint es mir, daß SMITH in bezug auf sie nicht ganz dem Verdacht des Betrugs enthoben ist. Die Echtheit der SMITH'schen Visionen hat MEYER wohl ziemlich sicher nachgewiesen. Aber die wirklichen materiellen Begleiterscheinungen sind doch die Steine: Urim und Thummim. Die Tafeln können erfunden sein, um die Objektivität der Offenbarungen wahrscheinlich zu machen. Wären sie ihm notwendig gewesen, warum hat er sie dann später außer acht gelassen? Es scheint mir doch auch verdächtig, daß er immer hinter einem Vorhang »übersetzen« mußte. Ähnliches ist ja bei Muḥammed nicht der Fall. — Aber darauf will ich mich nicht weiter einlassen. Nur will ich noch mit MEYER hervorheben, daß bei SMITH der Scharlatan vom Propheten nicht zu unterscheiden ist. Und das zeigt wieder einen großen Unterschied zwischen dem arabischen und dem amerikanischen Propheten. Denn kein Unbefangener bezweifelt heutzutage, daß Muḥammed in seiner Anfangsperiode ein durchaus ehrlicher Mensch war. Von allen Ähnlichkeiten abgesehen, bleibt somit ein großer Unterschied zwischen den beiden Bewegungen, und die von MEYER gezogene Analogie ist meines Erachtens für die Entstehung des Islam entschieden zu weit geführt. Aber alle Nachweise von Analogien haben ihr großes Interesse, wie ja schon SPRENGER mit Erfolg die Erlebnisse SWEDENBORG's zum Verständnis Muḥammed's herangezogen hat, und so hat auch MEYER's Heranziehung der Mormonen ihre Bedeutung, denn nicht nur die Ähnlichkeiten, sondern auch die Unterschiede sind lehrreich.

Johs. Pedersen.

Weitere Bemerkungen zu Eutings Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien.

S. 31. Einen plur. *ḍulul* von *ḍelūl* »weibliches Reitkamel« habe ich nie gehört, die *Metēr* der *Ḥarrat Benī ‘Abdille* sollen *ḍelājil* sagen, sonst ersetzt man den fehlenden plur. durch *rētsāb* ركاب, *rekājib* oder *ḡēš*, welche Wörter allerdings »weibliche und männliche Reitkamele einer Abteilung oder eines Individuum« bedeuten.

S. 35. Statt *mērake* lies *mīrake*; die Korrektur in معرفه ist unrichtig, *mī‘rege* o ist der Pferdesattel der *Ḥaḍar* u. nördlichen Beduinen.

S. 54 lies *bi-hā d-dīre*.

S. 57. *kamītl* kommt nicht vor, man sagt *mitl*, *mitl* oq.

S. 61. Der *Schijūch* kann man doch nicht sagen, da das Wort im Arabischen als plur. (majest.) aufgefaßt und konstruiert wird: *eš-šijūh ḡlisou* oq »der Emīr hatte Sitzung«.

S. 65 lies *‘ylts* علك, nicht علق, wie in den Berichtigungen steht. *‘ylts* ist das Gummiharz von der Pflanze *maḷā* o *meḷī* q (= klass. امسقى Aṣ m a‘ī *Kit. eš-Šaḡar* 45, *Muḥassaṣ* 11,

163 f., 180, 219, *Tāḡ* 10, 344, 7 v. u.) die nach den *Ḥaḍar* dasselbe was *ḍō‘lūg* (= klass. نعلون Aṣ m a‘ī 29, *Muḥ.* 11, 169, *Tāḡ* 6. 351, 6 v. u.) nach den *‘Ōtābe* aber davon verschieden und nach VELONOWSKY, *Plantae arabicae Musiliana* Soorzonera Musili, n. sp. ist. Dies Harz wird, als Kugel auf das Ende eines kurzen Stockes geklebt, so hart, daß man diesen als Keule benutzen kann. »Holzkeule« heißt bei den *‘Ānize ḡānāh* (s. BURCKHARDT 43) pl. *ḡēnī* bei den *‘Ōtābe* *debsā* pl. *dībs*.

S. 68. *mirwaha* ist, wie HUBER, *Journal* 126 richtig bemerkt, ein syrisches Wort, im Neḡd heißt der Fächer aus Palmblattfedern *mehaffe* plur. *mehāff* von *haff*, *jihiff* o »Luft zufächeln«, um Feuer anzufachen oder etwas abzukühlen.

S. 78. *bušijje*, das ich nie gehört habe, ist auf jeden Fall mit langem ū oder ô zu schreiben, s. HUBER 130, DOZY, SPIRO s. v.

S. 82 lies *Ṣattām* statt *Ṣatām*.

S. 85. *tenwe* o ist der Kaffee, der mit dem Wasser gemacht wird, das man über dem alten Satze sieden läßt. Wenn Kaffee neu, d. h. mit frischem Wasser, bereitet wird, so heißt er *bītsīr*. Vgl. dazu das hierher gehörige *tenwa* STUMME, *Tun. Gramm.* (Glossar) und DOZY s. v.

S. 93 lies *Kreijim* statt *Ekreim*.

S. 96. *semḥ* oq ist *Mesembrianthemum Forskālīi* Hochst. nach ASCHERSON u. SCHWEINFURTH. *Illustr.* 78, *Post* 327 und eigener Bestimmung.

S. 97 lies *Ibn Haḍḍāl* mit ج.

S. 102. *ḡedīr* pl. *ḡydrān* o wurde definiert als »Tümpel oder Teich in gebirgigem Gelände, im oder am Wādibette, länglich, kleiner und tiefer als die *ḡabrā*«, und so ungefähr erklärt auch HUBER 142 das Wort. Die Übersetzung »Talschlucht« ist also kaum zutreffend.

S. 110. *sāhha* oder *shēha* bei nördl. Beduinen heißt e i n e Dattel, ist also soviel wie *tamre*.

S. 118. أرصة *‘orde* o ist »Termite«. Wenn die Termiten die Zweige von Sträuchern zerstören, wurde mir gesagt, sehen sie wie von Sand überzogen aus.

S. 126. *dzātūle* قاتونه pl. *dzuwātīl* q habe ich gehört für »Pechnase«, ohne daß darum *katūle* mit ك unrichtig zu sein braucht. Das Wort kommt vom Verbum قتل, das man in Neḡd, so viel ich weiß, i m m e r *kysel* كتل spricht.

Das kleine Tor heißt auch in *el-Ḡaṣīm ḡōhe*, in *Ḥājil* aber *byrge*.

S. 134. »Schrot« ist im Negd *ṣatīm* aus türk. *saçma* (vgl. tun. *šâtem* STUMME, *Tun. Gramm.*), seltener *rašš*. Als das beste Bohnerz wurde mir bezeichnet *ṣatīm* 'Ānādī aus 'Ānāde, einem Ort dicht bei 'Ōnēse. *rešrās* q wurde erklärt als »Gelände mit Geröll oder Kies«, und in diesem Sinne scheint es auch HUBER 93 u. 700 zu gebrauchen.

S. 142. *nefūd* oq »Sandwüste«, der allgemeinste Ausdruck für unebenes, sandiges Gelände ist sing., der plur. lautet *nifd*.

S. 152. Der Schêch von *Ġubbe* heißt *Nājiḡ*.

S. 181. Nicht *sam*^c, sondern *semm* q erwidert man zum Zeichen, daß man gehört hat. Dies sieht aus wie ein imp. zu *semmā* »b-ismi llāhi sagen«, aber gelehrte Ḥaḍar aus *el-Ġaṣīm* erklärten mir, das Wort hätte keinen weiteren Sinn und bedeutete nur, was das ägyptische *ḥādir* »zu Befehl« oder bloß »ja wohl«.

S. 195. *rōzene* pl. *ruwāzin* q ist »Nische in einer Wand« aus dem pers. *rōzen*.

Statt *مركه* lies *markā* »Lehne«. *zebēr* ist in *Ḥājiḡ* dasselbe, was *ḥybs* in *el-Ġaṣīm* »Bank aus Lehm«.

ġarše »Wasserpfeife« im Norden, bei den 'Ōtābe heißt *ġarše* ein »Kochtopf aus emailiertem Eisen oder Blech von zylindrischer Form«.

kālūbe pl. *kowālīb* q heißen die »eisernen Haken«, an denen man irgend etwas aufhängt, z. B. Fleisch.

S. 197. Was EUTING auf dem Plan des *Qaṣr* als *er-Rōzen* bezeichnet, ist *Bêt es-Sibhân*, »das Haus des es-Sibhân«; ich vermute, daß EUTING das Wort *rōšen* »Zimmer im oberen Stockwerk« (vgl. HUBER 123) verhört und als Name des Hauses genommen hat.

S. 218 lies *meššé*^c »ein Gras, das dem *sāḥām* (klass. *سكيم* *Muḥaššaṣ* 11, 178 f., *Tāġ* 8, 232, 2), einer Aristida-Art, ähnlich sieht«. Die Form *fe''él*, die bei Pflanzennamen sehr häufig ist, entspricht dem altar. *fu''ál*.

S. 219. Statt *teḡijje* lies *tāġije* q, »Kappe, die unter dem Kopftuche getragen wird«; vgl. LANE-ZENKER I, 26; ALMQUIST, *Kleine Beiträge* 64.

S. 233. *meḥejjene* mit ح, heißt »eine Kamelstute, Ziege oder ein Schaf, die an einem Tage gegen die Regel nicht gemolken wurde«, von *heijen* »mit dem Melken einen Tag aussetzen, das Tier einen Tag nicht melken«. *ḥalīb meḥejjene*, Milch von einer solchen Kamelin, hatte EUTING bekommen.

S. 230. Statt »vom *Tselât*« sollte es heißen »von den *dzelât*«. قلات ist plur. von *dzelle* o »Wasserloch in felsigem Gelände, weiter und weniger tief als der *ġybu*«; vgl. HUBER 142. Bei den 'Abābde wurde *gelt* pl. *gelât* erklärt als »Wasserlöcher im Felsen, die der Regen oder *Sêl* füllt und die bisweilen in ganzen Reihen auftreten«, und mit dieser Definition stimmt *Tāġ* I, 572, 20 fast wörtlich überein. قلات plur. قلات ist eines der interessanten zwei-radikaligen Substantiva, die NÖLDEKE, *Neue Beiträge* 109 ff. behandelt hat. Es entspricht ihm in Form und Bedeutung das bisārī *tô gāl*, indeterminiert *gält* plur. *ti gāle*.

Von den geographischen Eigennamen will ich nur erwähnen:

S. 58. *Itrā* اترى statt *Ithreh* (GUARMANI: *Etera*, NOLDE: *Isseri*, HUBER 24, 35 f., 118, 120, 141: *Etsery*, *Etsré*, RITTER II, 290 *Ittra*).

S. 153 Anm. lies *er-Ra'ile* الرعيله.

S. 105 lies *Trube* تربة J a c. I, 834 statt *Torāba* (DOUGHTY: *Turraba*, HUBER 738: *Trobe*); *Šagrā* شقراء statt *Schakrah*.

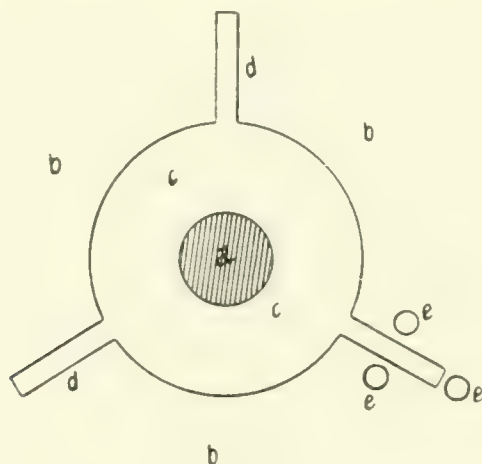
S. 224 lies *el-Ma''āze* mit *tešdūd* des ع. Das Wort, das überall ungenau geschrieben ist (z. B. BURCKHARDT 312, 317, DOUGHTY I, 55, 229), bedeutet »Ziegenhirten« (für den plur. vgl. CASPARI-WRIGHT 233 A).

Berichtigungen und Ergänzung zu *Islam* IV, Heft 3.S. 315, 4 v. u. lies *gerid*.

S. 318. Die Buchstaben der Figur stimmen nur zum Teil mit dem Text, berichtige diesen wie folgt:

- c) *šfit* (sic) *el-bîr*,
- d) *ğibā*,
- f) *'öger*,
- g) *ğamme*.

Füge zur Beschreibung des Wüstenbrunnens noch zu: *ğôdel* pl. *ğuwâdil* o »rinnenartige Vertiefungen in strahliger Anordnung um die Brunnenöffnung herum«, um das Füllen der Ledertröge (*hâd* = حوض pl. *hîdân* o) resp. das Tränken zu erleichtern. Eine schematische Zeichnung wird das am besten verdeutlichen.



- a) Brunnenöffnung (*fym el-bîr*),
- b) durch den aus dem Brunnen ausgehobenen Schutt erhöhtes Gelände (*nefile*),
- c) und die *ğuwâdil* d sind etwa 1—1 1/2 m tiefer als b, indem dort der Boden von Schutt freigehalten oder wieder davon befreit wurde,
- d) die Rinnen (*ğuwâdil*), an denen
- e) die Ledertröge (*hîdân*) auf der erhöhten *nefile* zum Füllen aufgestellt sind.

et-Tôöl الثعلب Jac. I, 926, d. i. *eth Th'al* DOUGHTY 2, 468 (der es fälschlich als Namen eines Berges hat), wurde mir gesagt, ist der Brunnen, der am meisten *ğuwâdil* hat, nämlich acht.

J. J. Heß.

Bemerkungen zu Schanfarà's *Lâmijat al-'Arab*.

Bei längerer Beschäftigung mit Schanfarà's *Lâmija* glaube ich einige Verse des schwierigen Gedichts zuerst richtig verstanden zu haben und mochte wenigstens drei Fälle der Prüfung der Fachgenossen unterbreiten:

Vers 7: *وَكَلَّ أَبَيْتِي بِسَيْلٍ غَيْرِ أَنْمِي إِذَا عَزَمْتِ أَوْنِي أَنْفَرَادِ أَبْسَلِ*

Ibn Zákûr versteht unter *farâid* Dromedare, die als Raub fortgetrieben werden und denen die Besitzer folgen; 'Atâullâh dagegen denkt an Reiter (auf Pferden), welche entweder hetzen oder gehetzt werden. Die letztere passivische Bedeutung ist richtig, und zwar handelt es sich, was bisher nicht erkannt worden ist, um ein ὕστερον πρότερον

vgl. *Dîwân Hudhail* Nr. 139, 5: »Wie wacker wehrten die Zelte den Vortrab (*ûlâ*) des Feindes ab und verjagten ihn dann« (*wa-ba'du ahsanu 't-taradâ*).

Vers 16: وَلَا خَوْقٍ هَيِّقٍ كَأَنَّ فُؤَادَهُ يَنْزِلُ بِهِ أَمْدُهُ يَعْجَلُو وَيَسْفَلُ

Dr. GANDZ, *Die Mu'allaga des Imruulqais* S. 109 erklärt *mukkâ'* als eine Lerche mit scheckigen Flügeln. Als ich dies las, wurde mir plötzlich klar, daß wir es hier mit einer vorzüglichen Schilderung des steigenden und fallenden Lerchenflugs zu tun haben. Vers 65/66:

وَحَوْقٍ لَفْهَرٍ التَّرْسِ قَفَرٍ قَطَعْتَهُ بَعَمَلَتَيْنِ ضَمِيرَةٍ نَيْسٍ يِعْمَلُ
فَأَحَقَّتْ أَوْلَادُهُ بِأَخْرَافِهِ مُوَفِّيًّا عَلَى قَنْدَةٍ أَقْعَى مِرَارًا وَأَمْتَلُ

Er brachte also das erste und letzte der winddurchwehten Hochfläche zusammen, aber nicht, wie Z a m a c h s c h e r i meint, durch die Schnelligkeit, mit welcher er sie durchmaß, sondern dadurch, daß er von der Bergspitze (*qunna*) sie auf einmal überschaute.

Vgl. noch *Islam*, 2. Band S. 104.

Für die Echtheit möchte ich namentlich die mehrfachen Berührungen mit Schanfarâs Gedicht: *Mufaddalijât* ed. THORBECKE Nr. 18 geltend machen; so ist Vers 27^b daselbst wohl auf die Wüstentiere zu beziehen und demnach eine Parallele zu *Lâmîja* Vers 5/6.

G. J a c o b.

Eine Sammlung arabischer Zeitungen und Zeitschriften.

Von der Zentralstelle des Hamburgischen Kolonialinstituts ist auf Anregung von Herrn Professor BECKER in diesem Sommer durch Vermittlung des kaiserlichen Konsulats in Beirut eine Sammlung von Zeitschriften und Tageszeitungen in arabischer Sprache angekauft worden, die von dem syrischen Grafen DE TERRAZZI in jahrelangem Bemühen zusammengebracht worden ist. Die Sammlung enthält von allen je ein Exemplar und umfaßt im ganzen 694 Nummern. Vertreten sind sämtliche Arten von Zeitungen, politische, wissenschaftliche, ernste und heitere Unterhaltungslektüre und besonders auch christliche Blätter. Ein ausführlicher Katalog (etwa nach dem HARTMANN'schen Vorbild ¹⁾) soll später in *Islam* veröffentlicht werden. Hier möge nur kurz aufgeführt werden, in welcher Anzahl sich die Zeitungen und Zeitschriften auf die einzelnen Gegenden verteilen. Ich denke, die Verbreitung der arabischen Presse zeigt ein interessantes Bild von der Entwicklung modernen orientalischen Geisteslebens.

I. Tageszeitungen (جرائد), im ganzen 455 Nummern:

Cairo 96, Alexandrien 28, das übrige Ägypten und der Sudan 6, Beirut 60, Jerusalem 5, Konstantinopel 16, Jaffa 3, Bagdad 33, Basra 9, Tripolis (Syrien) 9, Damaskus 22, Hamâ und Homs 11, Libanon 24, Aleppo 15, Lâdikijja 3, die übrige Türkei (Şaidâ, Haifâ, Akkon, Tyrus, Kunêtira, Diarbekr, Moşul, Djidda, Mekka) 13, Europa (Paris 12, Marseille, London 4, Sardinien, Malta, St. Petersburg) 21, Algier 6, Marokko 3, Tunis 26, ehem. türk. Prov. Tripolis 3, New York 12, Buenos Aires 5, S. Paulo 8, Rio de Janeiro 3, Montreal (Kanada) 3, das übrige Amerika (Campinas, Bello Horizonte, Campos, S. P. de Macoris, Lawrence Mass., Cordoba, Boston, Guanajuato) 8, Zanzibar 2, Singapore 2.

II. Zeitschriften (مجلات), im ganzen 239 Nummern:

¹⁾ MARTIN HARTMANN, *The arabic press o Egypt*, London, Luzac u. Co., 1899. 94 S.

Cairo 121, Alexandrien 24, das übrige Ägypten 7, Beirut 34, Konstantinopel 1, Jaffa 1, Bagdad 4, Tripolis (Syrien) 3, Damaskus 5, Hamâ und Homs 4, Libanon 8, Aleppo 2, die übrige Türkei (Haifa, Saidâ, Mosul, Nedjef) 6, Europa (Marseille) 1, Algier 1, Marokko (Tanger) 1, Tunis 4, Lucknow 1, New York 5, Buenos Aires 3, S. Paulo 2, Montreal (Kanada) 1.

Sicher sehr interessante Zahlen. Gewiß verschwinden allerdings im Orient die Zeitungen vielfach ebenso schnell, wie sie auf der Bildfläche erschienen sind. Aber selbst unter Berücksichtigung dieses Umstandes bleibt die Zahl wirklich noch recht hoch. Und dabei wird sich die Sammlung jedenfalls noch um dieses oder jenes Stück vervollständigen lassen. Vor allen Dingen wäre ich für Mitteilungen über arabische Zeitungen aus Indien und Indonesien und eventuelle Zusendung eines Exemplars zwecks Ergänzung der Sammlung dankbar.

Das treffendste Bild von der Entwicklung der arabischen Presse wird ein Vergleich liefern: MARTIN HARTMANN, der in seinem Buche *The arabic press of Egypt* den Stand vom Jahre 1898 angibt, führt für ganz Ägypten 168 Zeitungen und Zeitschriften an. Die obigen Zahlen, also etwa 15 Jahre später, ergeben für Ägypten die stattliche Summe von 282. Inzwischen sind gewiß noch Dutzende entstanden und wieder untergegangen¹⁾.

R. Mielck.

Bemerkung zu Islam IV, S. 334.

In meiner Besprechung von P. RICHTER'S Abhandlung über den Alkohol (*Islam IV* S. 334) heißt es am Schlusse: »Der Satz (sc. über das trunkenmachende Wasser) fehlt in der arabischen Bearbeitung des Cod. Leid. 414 (IV, 56)«. Ich habe inzwischen auch die zweite in Leiden liegende Bearbeitung der Geoponika nachprüfen können und dort ein Rudiment jenes Satzes gefunden. Die Handschrift besagt: »Was die berauschenden Getränke außer dem Wein (betrifft), so ist dies das Wunderbare.« Es muß heißen und hieß gewiß auch ursprünglich: »so ist dies wunderbarer Weise das Wasser«, wie der griechische Text an die Hand gibt: δεύτερον, εἰ καὶ παράδοξον ἀποῦσαι, ὕδωρ. Ausführlicher ist darüber gehandelt in meinem Aufsatz *Alkohol und Al-kohl*, Aus der Natur 1913, S. 105.

Julius Ruska.

Bemerkung der Redaktion: Die Bibliographie wird mit dem nächsten Heft ausgegeben.

¹⁾ Wie ich aus einer Anzeige im *Hilâl* XXII, 1 (Okt. 1913) S. 78 ersehe, arbeitet Graf DE TERRAZZI auf Grund dieses Materials z. Zt. an einer Geschichte der arabischen Presse, von der bisher 2 Teile erschienen sind.

Al-Ghazālī's *Mishkāt al-Anwār* and the Ghazālī-Problem.

By

W. H. T. Gairdner.

The *Mishkāt al-Anwār*, numbered No. 34 in BROCKELMANN (vol. I p. 423), had not been printed when the *Geschichte der Arabischen Literatur* was issued, but since then has been printed in Cairo in two separate editions ¹⁾. Owing to its great intrinsic interest and the fact that it from the first excited the curiosity and even the suspicion of Mohammedan critics, it would seem to be worthy of particular study at the present time, when Gh.'s works are attracting so much the attention of students of Islam, and when the problems of his peculiar psychology are being investigated with such special interest.

Though we have, as yet, no way of fixing precisely the date of *Mishkāt al-Anwār*, we shall not be wrong in placing it among the works which represent his most developed *ṣūfistic* thought, — therefore among his latest ones ²⁾. It certainly contains very advanced teaching, — teaching which, as the exordium shows, was not to be given to those unprepared for it. As we shall see indeed, some have believed that the book was never intended for publication at all, but have averred that it represents Gh.'s most esoteric teaching, and that it even introduces ideas contradictory of his professed beliefs and subversive of Muslim orthodoxy. This one fact renders the special study of the book an important and inevitable task.

The opuscle is a disquisition on the mystical meaning of the word Light (*nūr*), with special reference to the great Light-verse in the *Qur'ān* ³⁾, and to the *Hadīth* hardly less celebrated, about the

¹⁾ Cairo: (a) maṭba'at aṣ-Ṣidq, '1322; (b) maṭba'at as-Sa'āda, 1325 (the latter in a collection of five opuscula of Gh. under the title of the first of them, *Faiṣal et-Taḥriqā*). The page references in this study are to (a).

²⁾ It is later than the *Mī'ār al-'Ilm*, and the *Mahakk an-Nazar* (see p. 10); than the *Maqṣad al-Asnā* (p. 19) and *Ihyā al-'Ulūm* (p. 9).

³⁾ Sura XXIV. 35. For notes on the origin and progress of the conception of Allāh as *nūr al-anwār* see KREMER, *Ideen* p. 133.

Seventy (or Seventy Thousand) Veils. It is divided into three sections. The first of these (p. 3) expounds the mystical meaning of light and graduates the divine Lights, whether on the earthly or the heavenly plane, until they culminate in their fountain and creative source, Allāh. The second (p. 27) expounds the Qur'ānic Light-verse, after an introduction in which the principles of symbolic exegesis are laid down. The third (p. 47) expounds the Veils-tradition.

It is this last section, and more particularly the close of it, that forms the subject of the present study, for it is here that the interest of the book culminates. Here we find a sort of Ghazālian philosophy of religion in brief. Here too we are given some hints as to the lines along which his thought developed after his adoption of the Ṣūfī life. And here, finally, we come upon a passage which excited attention and suspicion within the century which succeeded G h.'s death.

I.

The Veils - Ḥadīth : al-Ghazālī's Philosophy of Religion.

In expounding the tradition of the Seventy (Thousand) Veils with which Allāh has veiled Himself from the vision of man, G h. finds opportunity to graduate various religions and sects according as they are more, or less, thickly veiled from the light; i. e. according as they more or less nearly approximate to Absolute Truth (*al-Ḥaqq* — the Real, — Allāh). The veils which veil the various religions and sects from the Divine Light are conceived of as twofold in character, light veils and dark veils, and the principle of graduation is according as the followers of these religions and sects are veiled (a) by dark veils, (b) by dark and light mixed, or (c) by light veils only. The recital closes with a short passage which tells us that the Attainers (*al-wāṣilūn*) have had the last veil taken away, and have immediate vision of *al-Ḥaqq*. Here we have the Ṣūfī doctrine of *kashf* in its most explicit and striking form.

(a) Those veiled by pure darkness, called here the *mulhida*, or those who deny the existence of Allāh and of a Last Day. They have two main divisions, those who have enquired for a cause to account for the world and have made Nature that cause; and those who have made no such enquiry. The former are clearly the Naturists or *dahrīya*¹⁾ who were the very abomination of desolation to G h. It is curious that nothing further is said of their evil conduct, and

¹⁾ See DE BOER'S *Philosophy in Islam* p. 80.

it is entirely characteristic of mediaeval thought that the deepest damnation is thus reserved for false opinion, rather than for evil life. Evil-doers form the second division (which however is not definitely said to be higher than the first), composed of those who are too greedy and selfish so much as to look for a cause, or in fact to think of anything except their vile selves. These we might style the Egotists; they are ranged in ascending order into (1) seekers of sensual pleasure, (2) seekers of dominion, (3) money-grubbers, (4) lovers of vain-glory. In the first he has the ordinary sensual herd in view, as well as the philosophers of sensualism; their veils are the veils of the bestial attributes, while those of the second are the ferocious ones (*saba'iya*). The denotation of the latter class is quaintly given as »Arabs¹⁾, some Kurds¹⁾ and very numerous Fools«. The third and fourth subdivisions do not call for comment.

Mounting from these regions of unmitigated darkness we come to

(b) Those veiled by light and darkness mixed.

G h.'s idea of the dark veils, in general, may be gathered from a comparison of this and the previous section. In this section the dark veils are shown to be the false conceptions of deity, which the human mind is deluded into making by the gross and limited elements in its own constitution, namely (in ascending order) by the Senses, the Phantasy or Imagination (*φαντασία*, *khayāl*), and the Discursive Reason (*διάνοια*)²⁾. The dark veils of the previous section were the unmitigated egotism and materialism which employed these faculties for self and the world alone, without a thought of deity. The light veils, accordingly, are the true but partial intuitions whereby man rises to the idea of deity, or to a something at least higher than himself. These intuitions are no more than partial, because they fix upon some one aspect or attribute of deity, — majesty, beauty and so forth, — and believing it to be all in all proceed to deify all majestic, beautiful etc., things. Thus they half reveal, half conceal, Allāh, and so are literally veils of light. — These general remarks will give the clue to the extremely interesting subdivisions of this section, which begins with Hellenic polytheism, continues through various degrees of dua-

¹⁾ Here speaks G h. the Persian.

²⁾ What is actually said is *Muqāyasāt 'aqlīya fāsida* 'false syllogisms of the intellect', an expression which interferes with the psychological character of the enumeration. Probably he hesitated to say *al-'aql* outright because he has already said (p. 10) that it is pure light and incapable of error unless it is deceived by the Senses or the Imagination. Perhaps what he has in mind is the Discursive as opposed to the Intuitive Reason. On p. 40 the latter is called *ar-rūh al-'aqlī* the former *al-rūh al-fikrī*.

lism and Parsiism, and ends with various sects of Islamism which in their literalising or their rationalising went astray.

He divides those who fall under this section into three classes according as their error was occasioned by Sense, Imagination, or Discursive Reason. The first of these subdivisions include Polytheists and Dualists. He enumerates (α) Image-worshippers, those who do not look outside the world of sense for their deity; who worship beautiful objects of sense, fashioned from the finer metals or stones, their light-veil being the attributes of majesty and beauty. We might identify these with Polytheists of the Hellenic type. (β) Worshippers of animate objects of beauty, whom he identifies with some of the most remote Turks. Their light-veil is also the attribute of beauty. (γ) Fire-worshippers pure and simple; their light-veil, glory. (δ) Astrologizing star- and planet-worshippers of various sorts; their light-veil, potency and might ¹⁾. (ε) Sun-worshippers; their light-veil, pride. (ζ) Light-worshippers, — and with them we come to the pure Zoroastrians with their dualistic doctrine of Ormuzd (Yazdān) and Ahrimān. The darkness of all of these consist in their taking an object of Sense for their god.

In the second subdivision the darkness is occasioned by the *Φαντασία* or Imagination, that faculty half-way between gross sense and fine intellect according to the old psychology. With this we first arrive at Monotheists (muslim), those who conceived indeed of a one supersensible God, but whose conception was vitiated by their «imagining» Him as still spatially limited. The grossest of these he says are (α) the Corporealists (*mujassima*), those extremists who dogmatically asserted that the anthropomorphisms of the *Qurʾān* must be taken literally. Then (β) various sects of Karrāmites the anthropomorphic sect founded by Ibn Karrām (d. 286). Then (γ) those who asserted that to Allāh must be attributed *jihad*, but only *jihad jāwq*; in other words He must be conceived as literally «above», for to deny this would be to reduce Him to nonentity. — We have here a clear allusion to the Ḥanbalites, not excepting (in this particular matter) their great leader himself ²⁾.

¹⁾ Star worshippers existed in Mesopotamia well into Islamic times: C. DE VAUX, *Asyrien und Assyrien* p. 65.

²⁾ This was the position of all the Ḥanbalites and of Ahmad himself: see G. H. F. Faisal *et-Tafrīqa* p. 10 where he says that Ahmad allowed himself to bring a *taʾwīl* for three Traditions only, and that had he allowed himself greater intellectual latitude he would have brought a *taʾwīl* also for *jihad jāwq* as asserted of Allāh [i. e. he did not do so]. Ibn Rushd in his opusculum *al-Kashf ʿan manāhiḡ al-adillā* not only ascribes this doctrine to the *Qurʾān* and the early fathers, but implies that the early Ashʿarites also used to hold it

The third subdivision, he tells us, contains those thinkers the darkness of whose errors he traces to the false inferences of the Intellect. They are not named by him and we have again to identify them by his description of their tenets from which it appears that they are various types of *mutakallimīn*. He mentions two classes (a) the extreme literalists, who differ from those mentioned last in the preceding section in that they do not attribute direction (*jihā*) of any sort to Allāh; but err in conceiving His hearing, knowing, and the rest of the Attributes as comparable with ours, and particularly in their doctrine of Allāh's *kalām*, of which »some perhaps said outright that it has letters and sounds like ours«. We have here another section of the Ḥanbalites and the early Ash'arites (*Vorlesungen* pp. 120, 121 and esp. 116). (b) »Perhaps higher than these« says Gh. tentatively, are those who said that Allāh's *kalām* is not letters and sounds, but is like our mental speech (*hadīth an-naḥs*). But when challenged to show the reality (*ḥaqīqa*) of the Attributes, he complains that they virtually reverted to anthropomorphism (*at-tashbīh*), though they disclaimed it with their lips¹). This, he says, was because they never

(ed. MÜLLER p. 65, Cairo ed. p. 54), for he says that it was al-Juwaynī ('Imām al-Ḥaramain', Gh.'s teacher) and the later Ash'arites, who denied *jihat faḥq* to

Allāh نقتبنا أمتعرتة ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية لدي أمعني
 (The whole passage is quoted by an-Najdī on ibn Taīmīya [in *Majmū'a mushtamila*, Cairo 1329 pp. 259 seqq.], and affords a view of the position of later Ḥanbalites, like ibn T., upon the question.) It is true that al-Ash'arī and the early Ash'arites had in many respects divested themselves of but little of their Ḥanbalitism (GOLDZIEHER, *Vorlesungen* pp. 120, 121), and it is possible that ibn Rusd therefore is correct in the above insinuation. But it chiefly imports us here to notice that Gh. was apparently unaware of such a thing: for in *Faiṣal*, where the reciprocal attitude of Mu'tazilites, Ḥanbalites and Ash'arites is gone into in some detail, no hint is given of this. On p. 10 he observes that the Ash'arites were nearest to the Ḥanbalites

واقرب اندس انى الخبلة فى امور الآخرة الأشعرية وفقهم الله فنهم قروا
 فبيد أكثر انضواخر الا يسيرا but the clear implication of the passage is that they did not follow Aḥmad in his failure to apply ta'wil to this particular matter: which conclu-

sion is borne out by another passage *op. cit.* p. 5 واخنبلي يدقر الأشعرى زاعماً انه كذب
 الرسول فى اثبات الفوق لله تعالى . . . والأشعرى يكفره زاعماً انه شبه انج
 The short creed by al-Ash'arī himself (transl. D. B. MACDONALD, *Muslim Theology*, pp. 293—299) is silent on the point.

1) *M.* p. 53. اذا صوبوا بحقيقة السمع والبصر والحياة رجعوا انى
 انكروه instead of reading انكروه من حيث أمعنى وان انكروه بلفظ
 انكروها in the printed text.

understood what was really meant in predicating these *ṣifāt* of Allāh, and their misconception led them to call His will (*irāda*) originate (*ḥādithan mithla irādatinā*) and mere purpose, like our own.

The passage is a puzzling one, for the allusion to *kalām naḥsī* (*ḥadīth an-naḥs*) seems to fix its reference to the Ash‘arites, while on the contrary the assertion that the doctors in question declared the will of Allah to be *ḥādith* does not at all fit the Ash‘arite theologians. The reference cannot be to the Mu‘tazilites, for the theologians alluded to throughout the whole section accept the *ṣifāt*, and moreover the doctrine of the *ḥadīth an-naḥs* was especially elaborated by a l - A s h ‘ a r ī and his successors to confound the Mu‘tazilites ¹).

(c) *Those veiled by pure light.* In this category we find three classes, of which the first is rather sharply distinguished from the other two. Actual darkness has now disappeared; the conception of Allāh is entirely purged of anthropomorphism. Yet all three classes are represented as falling short of the truth, the shortcoming being their conception of the Deity’s relation to the universe of the Spheres. Only a fourth and supreme order have experienced the complete Revelation and have attained unto the Real.

1. The first class is composed of those who, unlike the faulty thinkers of the last division, understand that the characterising of these *ṣifāt* of Allāh by the expressions Word, Will, Power, Knowledge etc. is unlike the characterising of mankind by these expressions, and therefore have avoided defining Him (making Him known, *ta‘rīfihī*) by these attributes; and “made Him known (*‘arraḥūhu*) by the relation to (His) Creation, as did Moses in answering Pharaoh’s question ²) ‘What is the Lord of the World?’; and said that ‘The Lord, whose holiness transcends (*al-muqaddas ‘an*) the connotations (*ma‘ānī*) of these Attributes is the mover and orderer of the Heavens’”. The first half of this paragraph seems to allow that the most careful and orthodox of the *mutakallimūn* are not excluded from this division; but the second half shows that Gh. has rather in mind those who have steered as clear as possible from *kalām*-theology in every shape and form, and have contented themselves with asserting the divine creator-

¹) Al-Fuḍālī in his *Kitāb Kafāyat al-‘Acāmm fī ‘ilm al-Kalām*, proof of Attribute no. 13. See MASSIGNON, *Kitāb at-Tawāsīn* p. 128 note 1. The reference from al-Fuḍālī shows that the doctrine was not peculiar to the early Ash‘arites. He finds it necessary however to guard against this very *tashbīh*-objection advanced here by Gh. It is to be noted that the doctrine was as objectionable to the Ḥanbalites as to the Mu‘tazilites: see MACDONALD *Muslim Theology* p. 273. — The *ta‘wīl* about the *kalām naḥsī* was started by al-Ash‘arī himself: *Vorlesungen* p. 115.

²) p. 54 of M.: cp. p. 31: and Sūra XXVI. 24.

hood and providence ¹⁾. But the way in which this is expressed is remarkable. The actual words of the *Qur'ān*, which were kept in the parallel passage of M. ²⁾ are significantly changed, and Allāh's act in moving the Heavens is made the centre of interest. And in the remaining classes it is the attitude of each to just this aspect of the divine action that is made not only the centre of interest but also the graduating test. For we might well ask in what point this first class fell short, and why it is not assigned the highest place among the Light-veiled, if not the Unveiled? The sequel gives the answer:

2. "The second class have mounted higher than these (*taraqqau 'an*), in respect of the fact that they have perceived that there is a plurality in the Heavens, and that the mover of each Heaven severally is another Being called an Angel, and that these make a plurality . . . Moreover it was perceived by them that these Heavens are enveloped by another Sphere, by whose motion all they are moved once in every day and night; because plurality is negatived of Him (*manfīya 'anhu*)." In other words, class no. 1 was indiscreet in talking of *muḥarrīk as-samāwāt*. The unity of The Lord was better maintained by class no. 2, which limited His action to the moving of one (namely the outermost Heaven) ! But this is not all.

(3) The third class who "mount higher than these" again, accept (apparently) the whole of this schematism of Spheres and their angelic Motors, except that they put in a supreme Angel in place of Allāh. The moving of the Spheres must come (such, we are told is what this class alleges, *za'ama*) "directly" from this Angel acting in obedience to the command of The Lord the Worlds. Evidently, then, he takes the place of The Lord in moving the outermost Sphere, the rest of the celestial mechanism remaining as before. He reflects the full glory of the Sun, the source of Light (Allāh), and is compared to the moon which is supreme among the luminaries of the heavens by night. The Lord is thus found to be the "Mover of all, not directly, but by way of command" ³⁾. This matter of this divine motion-creating command contains great obscurity, says G h. and is "too difficult for most intelligences and beyond the scope of this book".

¹⁾ i. e. by a reference to the divine acts rather than the attributes: cp. Moses' answer to Pharaoh (M. p. 31) *نمجيبه الا بافعاله . . . فقال رب السموات والارض*

²⁾ See preceding note, and contrast the phrase quoted there with the significant *محرک السموات ومدبرها* of this passage.

³⁾ بطريق الامر لا بطريق المباشرة

But not yet have we arrived at a view of the heavenly Spheres in relation to Allah which is free of all objection on the score of trenching on the divine Unity. The absolute Unity has not yet been conserved. And therefore all these classes are said to be light-veiled and only those who Attain (*al-wāṣilūn*) constitute a fourth class to whom the full truth has been revealed.

All the veils have now gone from the visions of these; as the sequel shows, we have here the mystics who see Allāh face to face. The consuming of these unveiled percipients by the radiance of Allāh's countenance, spoken of in the *Hadīth* on which all this is a commentary, is now definitely explained as the *fanā*-experience of the highest grade of these mystic Attainers, whom the "glories of His countenance consumed", obliterated, annihilated, so that all consciousness of not-Allāh having disappeared, Allāh was found alone.

But most remarkable is the differentia of these Attainers-to-Reality from the preceding class. They in turn accept the whole schematism of the universe ascribed to that class, with the sole exception of the part it assigns to Allāh, who was the Obeyed One (*al-muṭāʿ*) of that class. "They too have had it revealed to them that [according to the previous view] there has been attributed to the Obeyed One something incompatible with pure unity and ultimate perfection *by reason of a mystery the disclosure of which this book does not admit of.*" Not only is Allāh now denied to be the immediats efficient cause of the motion of the outermost Sphere, but — and this is startling — it is even denied that that Sphere is moved in obedience to His command. For even this supreme function is explicitly transferred from Allāh to a Being whose nature is left obscure, since our only information about him is that he is not (the) Real Being (*al-wujūd al-ḥaqq*). Allāh's relation to this Vice-gerent, the supreme controller of the whole Universe, is compared to the relation of the impalpable light-essence to the sun, or of the elemental fire to a glowing coal. Of this Absolute Being nothing is, because nothing can be, predicated. The information we are given about IT is purely negative, as will be seen from the brief but highly significant sentence in which the position of the Initiated, the Attainers, is summed up: "They turn away from the one who moves the heavens ¹⁾ and from the one who commands them to be moved ²⁾, and arrive at a Being transcending all that is apprehended by the perception or by the conception of all specula-

¹⁾ i. e. The Angel who moves the outermost Sphere in obedience to the Being called *al-muṭāʿ*.

²⁾ i. e. The Being called *al-muṭāʿ* himself.

tors (*nāṣirūn*), for they find Him absolutely transcendent of every attribution previously made by us" ¹).

Yet, as appears from the closing paragraph of M., these *Entzückte* make the mystic leap whereby they know this Unknown, and are consumed by the Glory of this predicateless Being! And even these are divided into those who, in the annihilation of all save Allāh and the contemplating Soul, retain self-consciousness and contemplate the Soul in the beauty of Allāh; and those from whom even this self-consciousness is consumed away, and Allāh is left alone. These are the Élite of the Élite (*khawāṣṣ al-khawāṣṣ*); and of them some attain this experience by degrees, as Abraham, and some by a leap, as Muḥammad. And with this the section, and the book itself, closes.

II.

Some deductions.

It will be well, at this point, before going on to consider ibn Rushd's criticism of this strange conclusion to this passage, to glance at this Ghazālīan philosophy of religion and see what light it throws upon the Ghazālī problem.

1. The philosophic mildness of the tone is to be noted. Only of the naturists and sensualists does he speak severely. Various types of idolators and polytheists are enumerated with calm, and it is allowed that their creeds contain light mixed with their darkness, which is all that is claimed, indeed, for some reputable classes of Muslims. The hard-and-fast line between *kufr* and *īmān* thus seems somehow to have been softened, and the fierce dogmatism with which in some of his other treatises he speaks of *kufr* and its deserts ²) is entirely absent.

2. It is curious that he has not placed Jews and Christians in this graduation. Perhaps he found it particularly difficult to do so, for he is here discussing the creeds of men in their relation to Deity, not in their relation to Muḥammad and the Prophets. From the former

وصلوا انى موجود منزّه عن كل ما أدركه بصر المناظرين وبصيرتهم ¹)

ان وجدود منزّه ومقدساً عن جميع ما وصفناه من قبل

²) See Tah. of Gh. conclusion; *al-Iqtisād fil-i'tiqād* (Cairo edition 1327) pp. 6, 101,

من نذب محمدًا فهو نافر اى مخلد في النار بعد الموت ومستباح المال 102: *الحياء* والدم في *الحياء* a condemnation which expressly includes the *Dahrīya*, the *Bārāhima*, the *Yahūd*, and the *Naṣārā*.

viewpoint the placing of professed monotheists other than Muslims probably presented an embarrassing problem. From the latter viewpoint, he has, indeed, given us a graduation in his *Iqtisād fil-ʿitiqād*, where in we learn the relative depths of the unbelief of non-Muslims, viz. Naturists (most damnable of all); then Brahmins; lastly Jews and Christians ¹). We shall therefore not be far wrong if we place Jews and Christians between the dualists and the anthropomorphizing Muslims in the class of those veiled by light and darkness mixed. Perhaps he could not make up his mind whether to place them in the lowest or the middle division of that class.

3. The low place assigned to the early Ashʿarites is notable: though the language he employs is in details obscure, the reference to them in the last section of the middle division is unmistakable; and, this being so, they, with the Hanbalites, are given no higher company than that of the Light-and-dark-veiled, which includes Parsis, Christians, Karrāmites, and various types of anthropomorphists.

4. It is hard to avoid the conclusion that all the *mutakallimūn* as such are placed in the class of the Light-and-dark-veiled. For when we pass upwards to the lowest division of the Light-veiled we seem to find the *mutakallimūn* as such deliberately excluded by the statement that the pietists of this division (evidently he has in view men of ash-Shāfiʿī's type) "avoided characterising Allāh by these Attributes" (*taḥāshau ʿan taʿrīfihi bi hādhihi-ṣ-ṣiḡāt*), i. e. avoided that which it was the chief business of the *mutakallim* to do. The utmost that can be allowed is that he has in mind men who, though possessed of a correct theology in respect of the Attributes, steadily refused to bring it out in discussion or to use its expressions in characterising Allāh. G. h. s. dislike and suspicion of *kalām*, visible even in his earlier treatise *al-Iqtisād*, and undisguisable in his later work *Iljām al-ʿAwāmm*, seems here to reach its culminating point. The "science" had probably long ceased to interest him or concern him. He had already narrowed the scope of its possible utility down to vanishing-point ²; and now, when speaking confidentially with the *khawāṣṣ*, he hints that even to use its cherished phrases is to draw a veil of darkness over the soul. He does not seem to have even thought it worth while to place the Muʿtazilites in this graded scheme, nor to

¹) op. cit. p. 101.

²) See especially *Iljām*, last Cairo ed. (undated) p. 21, older edition pp. 25—31. The scope allowed to the Science in the *Iqtisād* pp. 7, 8, is, it is true, hardly if at all wider. But the tone of the limiting passages is very different. See also *Jawāhir al-Qurʿān* p. 25.

keep the condemnatory allusions to orthodox and inorthodox theologians very distinct. It would indeed have been difficult for him, in the very passage where he is emphasizing his dread of limiting Allāh through His characterization by the seven *ṣiḡāt*, to have expressed any special condemnation of the Mu'tazilites, whose peculiar theology was the direct outcome of this very dread. Rationalizing and mysticizing sometimes lead to very similar positions¹⁾.

5. Definitively above all these savants come the believers whose watchword, like G h.'s own, was 'back to the *Qur'ān*'. The position taken by these corresponds exactly to that ascribed by G h. in *Iljām* ²⁾ to the Prophet, the Companions, and the Fathers, and praised accordingly as all-sufficient; namely, the steady refusal to argue, and the steady reference to every question to the text of *Qur'ān* or Sunna ³⁾.

It is not the mere *taqlīdī* believer that G h. has in mind in this section. For him he had a contempt which to say the least did not diminish with years ⁴⁾: it is the believer of real and deep religious experience that he means. When this is realised it becomes remarkable not that these are placed so high, but that they are placed so low. For above them come various classes of mystics differentiated on the curious basis which we have already seen. Clearly G h. gives us to understand here that not only the experience but also the theology of the *Ṣūfī* is on a higher place than that of the most pious and religious non-*Ṣūfī*.

6. Puzzling is it to find that a doctrine exclusively relating to the heavenly Spheres, and the part taken by the Deity in moving them, is made the test by which the highest four classes of saints and doctors are distinguished from each other. In *Tahāfut* days this matter had left G h. perfectly cold ⁵⁾. We can only infer that his mystic experiences,

¹⁾ The Mu'tazilites and the Ash'arites are mentioned together, with approval, in the *Maḍ. Ṣagh.*, in connection with the very same subjects discussed in this M. passage:

وقد ترقى عن هذه العممية الاشعرية وامعتزلة فاذبتوا موجوداً لا في جنة
(last Cairo ed.: p. 6 line 4). He has just mentioned the corporealist tendencies of the Karrāmites and Ḥanbalites, and the advance made by those who denied *jism* but asserted *jīha*. All this is so precisely like M. p. 53 that it either proves the genuineness of *Maḍ. Ṣagh.*, or that its forger had M. before him when he wrote. And there are other striking parallelisms.

²⁾ See especially the whole of *al-bāb ath-thānī* of that work.

³⁾ op. cit. p. 34 where ibn Mālik's well-known answer to those who heckled him on the *istiḡwā'* problem is commended as the model to follow in all cases.

⁴⁾ Contrast for example the early *Iqtīṣād* p. 6 with the late *Mīzān al-'Amal* pp. 215, 216.

⁵⁾ See sec. III.

his meditations and long night-watches, had now invested the subject with extraordinary fascination and importance for him.

7. It is the *unity* of Allah that is the subject of the anxious care of G h. and of the high-grade believers to whom he alludes: but very surprising is it to note what are the dangers which seemed to him to threaten that unity. The danger of characterizing Allāh by the Attributes has been already mentioned. This was surprising, but more surprising is it to learn that the belief that Allāh moves the Heavens threatens the Divine unity because of the plurality of those heavens (p. 54); further, that the substituted doctrine (that Allāh moves the outermost Sphere only) is to be suspected — though G h. mysteriously declines to say why this is so¹): finally, that the again-amended doctrine (that Allāh only commands an Angel to move the outermost Sphere), also threatens the divine unity and perfection²); and that these are only preserved by relieving Allāh of all describable part or lot in this function, and ceasing to predicate anything whatever of Him or attribute anything whatever to Him. So agnostic is the thought-basis of Gnosticism. The divine unity becomes not to so much the Light of lights as HEGEL's "night wherein all cows are black".

8. The repeated mysterious allusions to something withheld in these last paragraphs is significant and suggestive. These allusions are concluded by the strangest of them all, namely that Allāh must not be thought of as either Himself moving the Outermost Heaven or commanding a Vicegerent to move it, "*because of a mystery the disclosure of which this book does not admit of*"³. It would go far towards the solution of the G h.-problem if we could come upon the book which did "admit of the disclosure of this mystery". Was the key to the mystery ever written? Was it in that unnamed book of esoteric teaching which G h. says he wrote⁴), but which *ibn Ṭufail* declared had never come his way⁵)? These questions are easier to ask than to answer. Yet the mere putting helps to make clear the nature of the G h. problem.

10. Attributeless and predicateless though the divine Being is,

في تفهيم ذلك الامر ومخبرته غموض يقصر عنه الافهم والاجتملة هذا¹)

الكتاب (p. 55).

²) *ib.* lines 8 and 9.

³) نسبي لا يجتمل عند الكتاب كشفه

⁴) See *infra* sec. IV.

⁵) *Hayy*, ed. GAUTIER p. 15.

the mystics nevertheless make their inexplicable journey to IT, and gaze upon ITS face. On the agnosticism is reared an unintelligible gnosticism. Allāh's glory is said to consume and annihilate these enraptured saints ¹): yet at the very moment when the thought seems about to pass into pure pantheism it recovers itself. Somehow or other the individualities of these saints are preserved, not destroyed, just as "The Friend" (Abraham) remained himself after his attainment to the paradisaical vision, and the "Beloved" (Muḥammad) returned to earth after the supreme experience of the *Mi'rāj*. It was thought-habits rather than thought-exigencies that saved G h. from being a pantheist of the pantheists.

III.

Ibn Rushd and the *Mishkāt al-Anwār*.

The passage which has just been discussed attracted the notice of the great Ghazālī-critic, *ibn Rushd*, during the century which followed the publication of M. We must now examine his remarks on the passage, as in the course of them he makes an allegation which is of critical importance in relation to the G h. - question.

In the opusculum entitled "*Al-kafsh 'an manāhiḡ al-adillā*" he says:

ثم جاء في كتابه المعروف بمشكاة الانوار فذكر فيه درجات العارفين لله فقال ان سائرهم محجوبون الا الذين اعتقدوا ان الله سبحانه غير محرك السموات الارضى وهو الذى صدر عنه هذا الحرك. وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الالهيية وقد قال في غير ما موضع ان علومهم الالهيية هي تنخمينات بخلاف الامر في سائر علومهم.

"Then he comes on with his book known as *Mishkāt al-Anwār*, and mentions therein the grades of the knowers of Allāh; and says that all of them are veiled save those who believe that Allāh is not the mover of the First Heaven, He being the one from whom this mover of the first Heaven emanates: which is an open declaration on his part of the tenet of the philosophers' schools in the science of theology; though he has said in several places that their science of theology (but not their other sciences) is a set of conjectures" ²).

The allegation thus casually made — that G h. really held the same metaphysical view as *al-Fārābī* and *ibn Sīnā* respecting the emanation of the highest grade of Being from the Absolute — is a most serious one; for G h. in his *Tahāfut* wrote whole pages (see especially

(p. 56). احرفتهم سبحات وجهه . . وانما حقوا وتلاشوا في ذاتهم ¹)

²) ed. MÜLLER p. 71, Cairo edition p. 59. The treatise was written before 575. cf. MACDONALD, *Muslim Theology* p. 255. Date of *Mishkāt* c. 500.

pp. 28—33) to demonstrate not only the inadequacy of the Philosophers' proof of the emanation theory, but also the damnable falseness of the theory itself. We must therefore ask two questions:

1. Does the doctrine of the Spheres and their Angels which is so clearly approved by G h. in *M.* indicate any desertion on his part of the views he held when he wrote the *Tahāfut*?

2. Was *ibn Rushd* justified in ascribing to G h. an adherence to the emanation doctrine on the strength of this passage in *M.*?

I.

The *Tahāfut el-Falāsifa* is the book which, as G h. tells us in one of the last books he ever wrote, *al-Munqidh min al-Dalāl*¹, represents the fruit of his special study and criticism of the Philosophers and their doctrines. In this book he made a complete exposition of his views about this matter of the Spheres; and in the *Munqidh*, which was written within seven years of his death (between 498 and 505), and which must therefore be nearly contemporary with *M.*, he gives us clearly to understand that he stands by every one of the vital findings of the *Tahāfut*.

With regard to the existence of the system of concentric spheres with their Primum Mobile, this was to G h. as to practically all of the ancients²) a certainty of observation and a mere matter of astronomy (*muqaddama ḥissīya*, *Tah.* of G h. p. 57): and the fact that two great minds like G h. and *ibn Rushd* regarded this construction of the heavens and earth as axiomatic is a striking instance indeed of human fallability.

With regard to the further doctrine, clearly visible in this *M.* passage, that these Spheres were animate beings (*ḥayawānāt*) the perfection of whose spiritual natures was manifested in the perfection of their motions, a belief held by the Philosophers but by no means confined to them, the position of G h. in *Tah.* is that this, if true, must be consigned to the province of revelation (*kashf*) not demonstration (*burhān. dalīl*). Theologically, he says, the belief is harmless, for Allāh is able to endow anybody with life, and there is no reason why the bodies of some living creatures should not be spherical just as well as the reverse³. But, he says, all this cannot be demonstrated by the Aristotelian instrument of *dalīl*, as is claimed by his opponents *el-Fārābī* and *ibn Sīnā* etc. "Their doctrine in this question

¹) *Munqidh*, p. 12 line 1, last Cairo ed.

²) *Ibn Bājā*, d. 533, however, criticises this theory.

³) *Tah.* p. 57.

is one of which neither is the possibility denied nor the impossibility asserted . . . But we do assert that the Philosophers are unable to cognise it by demonstration of the reason; and that if it is true, then only the prophets are given to scan it by inspiration or direct revelation from Allāh. But ratiocination does not demonstrate it, though (it is true) some such doctrine might conceivably be demonstrated, if the demonstrative proof existed" ¹⁾). And, "the secrets of the Kingdom of the Heavens are not to be scanned by means of such fantastic imaginations as these; Allāh gives none but his *nabi*'s and *wali*'s to scan them, and that by inspiration, not by demonstration. Thus the Philosophers have been to a man unable to explain the cause of the direction of the celestial movements, or of the choice of that direction" ²⁾).

This position is borne out by the *Mun.* where he says³⁾ that when these matters are treated as a branch of physics there is no reason to deny them absolutely; and that in his *Tah.* he pointed out the Philosophers' errors in these matters, which may all be reduced to one (a theological, not a physical one), viz: their denial of the doctrine that Nature is directly constrained to work (*musakhhkharā*) by Allāh, and that it does not act by itself but is set a-working (*musta'mala*) by its Creator, and that sun, moon, stars and elements are constrained to work by His command (*musakhhkharatin bi-'amrihi*), not one of them having any action in itself (*bi-dhātihi 'an dhātihi*).

Does the *M.* passage go beyond this position? It goes beyond it in this respect, that the doctrine which in *Tah.* and *Mun.* is coldly pronounced not-impossible seems in *M.* to be proclaimed with some enthusiasm, nay to be made the differentia of the '*arīfīna billāh* from the mass of truly spiritual believers. The contrast of his attitude in *M.* with his attitude in its near contemporary the *Mun.* is particularly striking, as it shows how differently G h. was wont to express himself on certain points to the '*awāmm* and the *khawāṣṣ*.

For we can scarcely doubt that G h. in *M.* does teach the doctrine of animation of the Spheres, when we consider how he associates them with angelic Intelligences. In this we merely have the theological as distinct from the philosophical way of explaining the doctrine. The assignment of an Angel as the movent of each Sphere, the graduation of these Angels under their mysterious Commander (*al-muṭā'*), is only the theological expression of the philosophic belief in the anima-

¹⁾ ib. p. 57.

²⁾ ib. p. 60.

³⁾ ed. cit. p. 11.

tion and the rationality of the Spheres. Gh. himself in the *Tah.* says that it is merely a question of terms how these Sphere-movents are called. "We have called It (i. e. the first of these Beings) the First Intelligence (*al-‘aql al-auwal*), and we need not quarrel about names, be It called Angel, Intelligence, or what you will"¹⁾ (*summiya malakan aw ‘aqlan aw mā urīd*).

¹⁾ *Tah.* p. 28.

This is borne out by the *Maḍnūn aṣ-Ṣaghīr* and a little treatise on *an-Nafs* ascribed to Gh., found by the writer in Aleppo in a MS. in which it followed immediately on *Maḍ. Ṣagh.* Both treatises were without title. In the unpublished treatise he teaches that the Spheres have bodies and souls; for he lays it down that Sphere-soul (*naḥs falakīya*) is finer than human souls (*nufūs basharīya*): he has just previously said that the distinguishing mark of the soul (*naḥs*) is that it has the faculty of perception (*idrāk*): further, the Angels are Intelligences (*‘uqūl*): and (*Mish.* p. 54, *Maḍ. Ṣagh.* p. 9) they move the Heavens. Putting all this together we find that Gh. teaches (a) the concentricity of the Spheres, (b) that they are possessed of bodies, (c) that their bodies have souls, (d) that their souls have perception, that they are, therefore, angelic Intelligences: in other words the full-fledged teaching of the Philosophers, *apart from the doctrine of emanation.*

It is clear that the title "*al-Maḍnūn aṣ-Ṣaghīr*" is unauthentic. The book has been known by several different names. Some consider the work itself spurious (MASSIGNON attributes it to Abul Ḥasan ‘Alī al-Muẓaffar, *Tawāsīn* p. 182 note 4), and they might, say the same of the companion treatise on *an-Nafs*. The argument is however of course, given for what it is worth. An argument for the genuineness of the latter treatise is perhaps the fact that though it reproduces some of the doctrines of the Philosophers', there is no hint of the doctrine of emanation. In the *Maḍnūn* also, as shall be pointed out, the use of the word *fa'id* is expressly dissociated from all suspicious connotation.

If the authenticity of the larger *Maḍnūn* is less suspect than that of the *Maḍnūn ṣaghīr*, it will be of interest to adduce two passages from the former, which point to a Ghazālīan doctrine of the animation of the Heavenly Bodies. In the section *ar-rukn ath-thānī* the following words occur *يبدون تبعث الملائكة ببدن تحسوس لما أن نفوسه*

غير تحسوسة ونها بدن تحسوس نحو محل تصرفها وعندهما الخوص فذلك

which informs as that the bodies of things are the place of their free action (taṣarrufihā) and that some angels have such bodies. Then in the next section (jaṣl)

we have the following *وملائكة السموات المدبرون المنتصرفون في أجرام السموات الخ*

which, when compared with the previous sentence, indicates (though the argument is not syllogistically complete) that these أجرام are the بدن of the angels who control them

(«المدبرون»). — The word أجرام itself points the same way, for جرم is a synonym of جسد (LANE vol. II p. 413) and in all other connections denotes animate bodies.

The animation and rationality of the Spheres is clearly laid down in a treatise ascribed to Gh., edited by MALTER under the title *Die Abhandlung d. Abū-Ḥāmid al-Gazzālī, Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden*: see pp. XXXV seqq., transl. pp. 17 seqq. The editor avows his belief in the authenticity of this work (p. XII). But C. DE VAUX Emphatically rejects it (*Gazzālī* p. 53 n. 1), and probably all would side with DE VAUX

It would thus seem that G h. in his later mystical days gave in private to the doctrine of the Spheres a somewhat startling emphasis and prominence, while in public retaining the old cool, sceptical, reserve in regard to it). The point is of great interest biographically, but though it tells us something about his doctrine of reserve, it is not enough to convict him on any disloyalty to Islām.

The further point — whether G h.'s doctrine of the angelic Spheres in *M.* included also the emanation-theory of the Philosophers — brings us to the second main question: Was *ibn R u s h d* justified in his gloss in the *M.* passage, namely that Allāh was *huwa-lladhī ṣadara 'anhu hādha-l-muḥarrīk* (called *al-muṭā'*), and that G h.'s language in this passage amounts to a *taṣrīḥ minhu bi 'tiqādi madhāhibi-l-ḥalāsifa?*

2.

The point is one of crucial importance, for it goes far to settle the question, one way or the other, as to whether G h. held any esoteric doctrine which was in flat contradiction to his teachings in his other books and which he, in those books, branded as *kufr*. If he can be acquitted on the charge so casually brought against him by *ibn R.* he may probably be acquitted from the general charge, for it is unlikely that a stronger case will be found elsewhere than that created by this passage in *M.* This great man's fundamental sincerity is, then, the issue of the present discussion.

But preliminarily it must be established that this question of emanation is crucial for the point at issue.

Turning to the *Tah.* of G h. (ed. cit. pp. 24 seqq.) we find that this is the theory which is definitely and explicitly contrasted with the true doctrine of Allāh as Creator (*fā'ilu-l-‘ālamī wa ṣāni‘uh*) and condemned as incompatible with it. The full statement of the emanational theory occurs on p. 28 of the work ¹). The word for "emanation" there used is *fāda* (*inna-l-mabda'a-l-awwala fāda min wujūdihi-l-‘aqlu-l-awwal*). But the word he uses more generally is the very one used by *ibn R.* in his comment on this *M.* passage, viz. *ṣadara*, e. g. on p. 30 of the *Tah.* where he starts an objection to the above doctrine by the words *kaiḥa ṣadara minhu etc.* Evidently the two expressions are practically synonymous, one meaning "flow over", the other "issue forth".

in this. It clearly teaches the philosophic *q i d a m a l - ‘ā l a m* (pp. XLI seqq.; transl. pp. 23 seqq.). So then G h. was a hypocrite through and through! (p. XII). — DE VAUX appears to reject also both the *Maḍnūn's* (*Gazāli*, p. 53 notes), yet cites the greater *Maḍ.* as original on p. 107.

¹) See also *Maqāṣid al-Falāsifa*, Cairo 1st ed. pp. 219, 220.

The two words are brought together in a sentence on p. 51¹⁾ (last two lines). And on the next page (52²⁾ he explicitly opposes the doctrine of *ṣudūr* to the only true and orthodox one of *iḥdāth*. Thus we see that to Gh. the doctrine of *ṣudūr* was part and parcel with that of *qidam al-‘ālam*, which is the first of the three heresies, which alone he definitively damns as subversive of Islam and as meriting the penalty of death³⁾. We further note that on p. 51, line 5, the same doctrine is shown to be vitally connected with the second of the said heresies, viz. Allāh’s non-cognisance of the particular. It would be easy to show further, that it underlies the third also, the non-resurrection of the body and the non-materiality of the Garden and the Fire. Trebly damnable, then, was the doctrine of *ṣudūr*, — the doctrine, nevertheless, which we are invited by *ibn Rushd* to consider as explicitly taught by “*Abū Ḥāmid*” in the *Mishkāt al-Anwār* 3)!

There being then no doubt that this accusation respecting *ṣudūr* touches the heart of the question, we must now discuss the causes that might lead a reader, as apparently they led *ibn R.*, to find the doctrine in *M.* in general and this passage in particular.

(a) The word *ṣudūr* does not occur in *M.* But the word *fāḍa*, which as we have seen had suspicious associations, is frequent. The angels, Gh. teaches in *M.* are lights (not have or convey light): the lower lights “emanate (*tafīḍ*) one from the other as light emanates from a lamp (p. 22)”, forming an emanational light-scale ascending by stages (*maqāmāt*) to Allāh as absolute light source (*ib.*). At first sight this looks like the naked emanation-theory of the Philosophers: but in fact it is not so. Gh.’s use of the word *fāḍa* is not simply *fāḍa min . . .* but *fāḍa min . . . ‘alā*. This shows clearly that the image in his mind involves not simply an emanating something, but also a something else, upon (*‘alā*) which falls the glory of that emanation, but which is other than it. See *M.* pp. 4, 14 (twice) and 30, where this point is made explicitly clear. In other words there is presupposed by

1) . . . صدور النور . . . فيض النور . . .

2) Conclusion (pp. 90, 91) of the *Tah.* The same explicit condemnation is found in *Faiṣal at-Tafrīqa*, and in the contemporary *Munqidh* (pp. 11, 12).

3) It should be noted here that *ibn Rushd* was himself quite cold towards the emanation-doctrine, which he says was grafted by *al-Fārābī* and *ibn Sīnā* on to the true philosophic (i. e. Aristotelian) doctrine of the heavenly bodies (*Tah.* of *ibn R.* p. 49, the very passage where he answers Gh.’s doctrine against the emanation-doctrine in his *Tah.*, p. 28). This is one of the many cases in which he complains that our author in condemning *ibn S.* condemned philosophy in general. It is therefore all the more surprising to find Gh. accused by *ibn R.* of endorsing *ibn S.* of all people, and the emanation-doctrine of all theories.

this simile a dark body, which becomes clothed, not with the essence of the Light-giver, but with the reflection of His Glory¹⁾. This is the significance of his phrase "as the light emanates from the lamp", — not the flame itself, but the *light* which is the effect of the flame. Similarly for the expression *iqtibās* which occurs on p. 22, where he says that the "Spirits Prophetical are lit (*muqtabasa*) from the Spirits Supernal as a torch is lit from fire, and that these Supernals are lit the one from the other in an order which is an order of ascending stages (*maqāmāt*)"; this expression equally implies some sort of other substance which is merely lighted at and from the source of original flame. On pp. 31 and 32 moreover, the entirely harmless use of the word *fāda* is further proved by its being used for the emanation of a Sultan's authority on to his Vizier, so that the latter is invested with it. Obviously this is not to say that the Vizier emanated from the Sultan in *ibn Sīnā*'s sense. This use of the metaphor is made very clear in the *Madnūn aṣ-Ṣaghīr*, where the following passage occurs:

"What is emanation? We must not understand from this explanation what is suggested to us by the overflowing (emanating) (*ḥayadān*) of water from a vessel on to the hand, for that is suggestive of a separation of a portion of the water from the vessel and its conjunction with the hand. But we must understand that which is suggested to us by the overflowing (emanation) of sunlight on to a wall: though here too some have gone wrong, and have supposed that a ray from the body of the sun becomes separated from it and is conjoined with the wall. Rather is it the sunlight the cause whereby something resembling it in luminosity is created . . . like the emanation of an image from some object on to a mirror . . . It is thus that the divine grace (*jūd*) is the cause whereby the light of existence is created in every substance that admits of existence: which is expressed by the word *ḥayd*."

So far from having here the metaphysics of the Philosophers, we have simply the metaphysics of the orthodox *mutakallimūn* served up with an analogy from nature. For this is but a picturesque statement of their theory of Necessary Being (*wājib*) and Potential Being (*mumkin*) — the latter being in the state of Not-being ('*adam*) until the attribute of the divine grace (*jūd*) invests it with the single attribute of Being (*wujūd*) and thus creates it. The Potential in the state of Not-being is compared to a dark body; necessary Being (Allāh) to the sun; the attribute of *jūd* to the ray, which alighting on the dark body invests it with the quality of existence, and it flashes into the light of Being. Compare with this a passage in the *Mad.* just before the one already cited, where the question is: "What is the cause of

¹⁾ Cf the mirror-metaphor, *supra* p. 33. The passage in *Ihyā* III pp. 495—6, cited by KREMER in *Ideen* p. 72, shows the enormous importance attached by G h. to this conception of the reflector, especially as a defence against the assaults of pantheistic ideas consequent on ecstasy.

this kindling of the wick (i. e. the embryo) by the light (i. e. the spirit)?”, and the reply is: “The cause is an attribute in the Maker and an attribute in the potential locus (*maḥallin qābil*). The former attribute is the divine grace (*jūd*), the well-spring of Being upon ‘*yanbū‘ al-wujūd ‘alā*’ all that is susceptible (*lahu qabūl*) of Being (i. e. *al-mumkin*): for this grace is a self-emanation upon ‘*ḥayadān bidhātihi ‘alā*’ every hypostasis (*haqīqa*) which it brings into existence. This attribute is expressed by the term Power and may be compared to the emanating of the sunlight upon all that is potentially illuminable (*qābil lil-istināra*) when the veil between the two is removed.”

With this clear position the allusions in *M.* to the divine *ḥayadān* are in complete agreement. The metaphysic of G. h. the *Ṣūfī* was still that of *kalām*, not *falsafa*, just as much as in his pre-*Ṣūfī* days. The image of the passing of the divine Light by a series of refractions on to a series of dark objects, each reflecting, but more and more dimly, the light of the one before, is a favourite one with *Ṣūfīs* and is found in an important passage in *M.* (pp. 15, 16). If we are right in showing how harmless this doctrine of light-emanation was in itself, we may further conclude from this image of successive refractions, that the graded ranking of human and angelic spirits, up to one highest Being standing next to Allāh, was also a doctrine not in the least inconsistent with the orthodox doctrine of the eternal Creator and the contingent creation ¹⁾. These successive refractions are in the same section (pp. 15, 16) explicitly identified with these successive ranks of Spirits, the graduations of whom are further said to be a matter of *kashf*. According to this important section, it is clear that however mysteriously high and nigh the highest and nighest of these Beings is, and whether IT be called the Obeyed-one (as in our enigma-passage), or the Nighest-one (*al-muqarrab* p. 16), It nevertheless only differs in degree from all those who are lower down in the series. Thus, on page 16, “These four Lights [in the refraction simile just alluded to] are ranged one above the other and one more perfect than the other; and each one has a certain rank and proper degree which it never passes. I would have you know that it has been revealed to those who have Insight that even so are the Lights of the Spirit-realm ranged in an order;

¹⁾ And this would apply to the Spheres also, supposing them to be living Celestials. — G. h.'s idea as to who was *al-aqrab* seems to have varied. For it is worth noting that in *Jawāh'r* p. 13 he tells us that the Cherubim (*Karūbīyūn*) are the highest Celestials of all; but their function is entirely adoration, — they pay no attention to aught else [therefore are unconcerned with this matter of Sphere-turning] (لا التفات). (الشيء غير الله تعالى الله).

that the Nighest (*al-muqarrab*) is the one who is nearest (*al-aqrab*) to the Ultimate Light, (and thus the rank of Seraphiel may well be above that of Gabriel) ¹⁾; that among them is one who is the Nighest; . . . that among them is a Lowest; and (finally) between the two are grades innumerable." — The refraction-simile with which this section begins (p. 15) explains that the Nighest stands to the Light-source, Allāh, as the moon to the Sun, i. e. as the most brilliant of reflected lights to the primary, possessing therefore no more unity of essence or nature with the primary than any of the others.

Considering the total absence, then, of the words *fāqa* or *ṣadara*, or even their idea, from the *M.* passage under discussion, and the harmlessness of the Ghazālīan use of *fāda*, *ḥayadān*, *ḥaid*, no justification can be found for i b n R.'s gloss on the passage. — But it has other features which made more readers than i b n R. suspicious (see *inf.* sec. IV).

b) In the schematization of the universe ascribed by G h. to the highest grade of the Light-veiled, *viz.* that immediately preceding the Unveiled, Allāh is compared with the sun, the source of light, and the Highest in his service with the moon. But in the schematism ascribed to the Unveiled, Allāh is compared with pure Light (*an-nūr al-mahd*) and his Vicegerent to the sun; or respectively the elemental fire (*jawhar an-nār*) and live-coal. Are we, then, to understand that no longer is the Vicegerent a mere reflector of an alien glory, himself essentially dark? but that he is the light-source relationally, and Allāh the light-source absolutely? Certainly this does look like the Philosophers' doctrine of the First-cause (*al-'illat al-ūlā*) and the First-caused (*al-ma'lūl al-auwal* or *al-'aql al-auwal* sc. The Demiurge):

¹⁾ The allusion to Seraphiel and Gabriel in the above quotation, though introduced in the curious tentative fashion sometimes affected by our author, tends to confirm the supposition that G h. the mystic had taken over very much of the Ṣūfī cosmology and angelology which is to a large extent common both to Jewish, Christian, and Moslem mysticism. These two names were not chosen at random. Seraphiel (*Isrāfīl*) was the Archangel of the highest Planetary Heaven (Saturn, *Zuhal*) and Gabriel (*Ḥabrīl*) that of the lowest (the Moon)—as appears clearly in the myth of the "descent" of the *Qur'ān* from the Preserved Tablet to "the Lowest Heaven" (*as-Samā ad-Dunyā*), and its transference from thence by the Angel Gabriel to the prophet Muḥammad. Mikhā'il was the Archangel of the Mercury-sphere, Rafā'il of the Sun-sphere, and so forth (J. LEPSIUS in *Das Reich Christi* XII p. 61: the names were taken over from the Aramaic astrologers). The Seven Archangels are not mentioned in *M.* But in the strange passage about the *mi'rāj* of an *Entzückter* on p. 30 we have a mention of Seven Stages (*sab' ḥabaqāt*), which in all probability is an allusion to the Seven Spheres. If so, we have here an indication that in G h.'s day Ṣūfī's related their Sevenfold Way to the Seven Spheres, as the modern Dervish-orders do (see "The Way" of a Mohamedan Mystic" by W. H. T. GAIRDNER, HARRASSOWITZ 1911).

— the “sun” would then be the actualisation of uncognisable “light”, having emanated therefrom by a transcendental and unintelligible process. — Very significant is it that Gh.’s *al-muṭāʿ* is not called an Angel, and is unconnected with any Sphere; the next lower Being, an Angel, moves the *ḥalāk al-aflāk*. Exactly so “the First Intellect” moved no Sphere, but produced “the Second Intellect” who ruled the Outermost Sphere (*ḥayāḥṣulu minhu malak wa-ḥalāk*)¹).

But Gh.’s symbolism is not always consistent. On p. 23 of *M.*, for example, he says: “everything in existence is related . . . to Allāh as light to the Sun”²); but on p. 30 he says that the grades of angelical Light-essences³) (created, obviously) may be compared with the (created) sun, moon, and stars in the world of sight⁴). No argument therefore can be built on his symbolic comparison of the Vicegerential *Muṭāʿ* to the Sun, though under the circumstances it was an unlucky hit.

The passage on p. 30, in fact, which is an uncompromising demonstration of the creatorhood of Allāh and the creaturehood of all other beings, even the highest, gives the clue to Gh.’s mind in using this symbolism, and shows that so far from its expressing a singularly close relation between Allāh and his Vicegerent, it is intended to express the infinity of the gulf between them. After calling the Archangels Lords (*arbāb*) and comparing them to the sun, moon and stars, he introduces that artistic and beautiful passage in the *Qurʾān* where Abraham is depicted as tempted to worship these heavenly bodies successively, ending with the sun the most glorious of them all. As he sees each sag and set he exclaims, “I love not those that set”; until, when the sun sets also, he cries “Oh my people I am innocent of your polytheism: I have turned my face to (*wajjahtu wajhī ilā*) Who created the Heavens and the Earth” (*Sūra* VI, 79) The italicised phrase is of first-rate importance in this connection, for it occurs again most significantly in our enigma-passage (*M.* p. 55) where the Unveiled (we are told) “turn their face from (*tawajjahū*) him who moves the Ultimate Sphere and him who commands it to be moved⁵), and arrived at (*waṣalū ilā*) a Being transcending all” etc. — The essential unity of teaching as between the *Qurʾān* itself and this much-debated passage, and between the latter

¹) *Maqāṣid*, p. 220.

²) كل ما في الوجود فنسبته إليه في ظاهر المثال دنسبة النور إلى الشمس

³) جواهر نورانية شريفة عينية يعبر عنها بدملائكة : line 7

⁴) يكون مثله في عالم الشهادة الشمس والقمر والنجوم

⁵) Respectively the Angel of the Highest Sphere, and the Vicegerent.

and Gh.'s uniform theological position, would thus seem to be fully established.

c) An apparent contradiction between the teaching of this passage and that of Gh.'s *Munqidh*, for example, is found in the explicit denial to Allāh of the supreme act of moving the outermost Sphere, and so the whole heavenly mechanism (p. 54 l. 15 compared with p. 55 l. 12), and the ascription of this function to the Vicegerent. Moreover, even the Vicegerent is too sublime to move that Heaven directly; he is an Obeyed-one who orders the moving of the Heavens (*alladhi ya'muru bi-taḥrīkihā*) and under Him is the one (sc. an Archangel) who actually moves them (*alladhi yuḥarrīku s-samawāt*)¹⁾. And as if to lose no opportunity of clothing this Vicegerent with an all-too-ambiguous preeminence he omits to call him either angel or creature (*malāk*, 'abd) though in the previous schematization the supreme Celestial was carefully designated by both of these terms (p. 55 lines 2, 3). Finally, Gh. throws some mystification over the reason which led him to deny this function to Allāh: it would, he says "negate the absolute divine unity and perfection because of a mystery, of the disclosure of which this book does not admit".

In the *Munqidh* on the other hand we find the very selfsame function, namely the ordering (*ya'mur*, see above) of the movement of the Heavens, which in this passage is denied to the Absolute Being and handed over to the Vicegerent, assigned to the Creator alone; an assignation which he there makes the test-doctrine of orthodoxy, damning the heretic philosophers who denied it. "Nature", he says "is set a working by its Creator, and sun, moon, stars and elements, are constrained to work by His command (*bi-amrihi*)²⁾."

What makes the contrast so glaring is the explicit denial of this very *bi-amrihi* to Allāh in the *M.* passage, and its ascription to a Vicegerent who is for this reason called *al-muṭā'*. The *Munqidh* position is in fact identical with that of the highest grade of Light-veiled, who ascribed this constraining of the heavenly bodies to the *amr* of Allāh and made Him the *muṭā'* (p. 55 lines 1, 2). Gh. is here indeed "plus philosophe que les philosophes". The latter, according to Ibn R. 3 laid down that all orders issued by whatsoever commanders must be traced back to this First Principle (*al-mabda' al-auwal*), i. e. Allāh Himself, who is indeed called in this connection *al-āmir al-auwal*, the First Commander!

1) *M.* p. 55.

2) Passage already alluded to above: *Munqidh*, ed. cit. p. 11.

3) *Tah.* of I. R. pp. 49, 51.

The matter does not lack in strangeness, and it certainly looks as if Gh.'s esoteric theory of the divine action differed considerably from his exoteric one¹). It also looks as if we shall never know the whole explanation of the matter. We have his own *ḥavete linguīs!* here; and, as we shall see, there was no key to the puzzle forthcoming in *ibn Tufail's* time²). The point is of high interest biographically and theologically, but not to the extent of proving Gh.'s infidelity to orthodoxy, as though he taught that this Vicegerent emanated from this First Cause.

For the passage itself when closely studied carries the refutation of such a charge. The fact that he does not happen to call the Vicegerent '*abd* or *malāk* may be dismissed as an accident: probably Gh. mentally carried on the description of the Vicegerent in the previous schematization. The key to the orthodoxy of the passage we have already seen: — *tawajjahū* in l. 12, when compared with Abraham's "*tawajjahtu wajhī lilladhī ḥaṭara-s-samāwāti wal-ard ḥanīfan wa-mā ana mina-l-mushrikīn*", is conclusive. The word *tawajjahū* in itself negates the possibility of an emanation theory.

This becomes still clearer when we consider Gh.'s commentary on the above *Qur'ān* text (*M.* p. 32). It is on the strength of it that he justifies the hyper-transcendence of the Allāh of his theology. The relative 'Who' (in *lilladhī*) is, he says, purposely made as vague as possible; it is left without relation or analogue (*mithāl*), for Allāh transcends all relation (*taqaddasa 'ani-n-nisba*). He then goes on to quote Moses's refusal to define or to describe the quiddity (*māhīya*) of Allāh to enquiring Pharaoh, simply referring him to Allāh's works in creation and then stopping short (see *Sūra XXVI.* 24). It is clear that

¹) Something more will be said later about the extent or limitations of the Ghazālian doctrine of economy, his "*iljām*" of certain teachings from the "commonalty".

²) M. MASSIGNON suggests to me that the figure of the Vicegerent is really an obscure allusion to a high doctrine concerning the *Qutb* who rules and orders all things in both heaven and earth. In reference to the name *al-muṭā'* he cites the aphorism of Ibrāhīm Adham *من أطاع الله أطاعه كل شيء*. The extraordinary passage in *M.* p. 24 may be another allusion to this all-governance by a supreme Ṣūfī. — It is true that virtual omnipotence, not only in matters earthly but also in matters heavenly, was ascribed by later Ṣūfīs to the *aqṭāb*. Of the two *imām*'s of the *qutb*, the "*imām* of the right" was definitely assigned the control of matters celestial: how much more than the *qutb* himself. But is this doctrine as old as Gh.; or, if so, was it reputable in his day? *Ibn Khaldūn* (III. 72 of QUATREVÈRE's text) traces it to the influence of Ismā'ilism on the later Ṣūfīs (*al-muṭā' aḥbshirīn min aṣ-Ṣūfīya*, p. 71), mediated by men like *ibn Sīnā*, in imitation of the *imām*-theory of the Ismā'ilites. Now Gh. was continually fighting the Ismā'ilites; he derided the *imām*-doctrine (see *Munqidh*); and he deeply suspected *ibn Sīnā*. Is he, then, likely to have adopted a high *qutb*-doctrine?

the obliterating transcendentalism of Gh.'s view of Allāh was intended by him to preserve just this creatorhood of Allāh. He probably clung to this last refuge of the Deist against an all devouring pantheism. Allāh, though "transcending every attribute given previously" ¹⁾, including the direct providential governance of the universe, was nevertheless the "one who created the heavens and the earth" and of course all that is therein, including the Vicegerent himself. How Gh. the orthodox was able to keep in view so definite an attribution as that of Creatorhood amid the Stygian darkness of his hyperagnosticism, is a question that can be asked but not answered. We touch here the bottom of the Ghāzalī-problem. Yet it is only the problem of every mystic who, while his philosophy and theology alike are hastening to blot out both subject and object, annihilating the created world and making God unknowable just because He is All, nevertheless clings to the fact that he himself, a creature, has made the mystic leap to God. And in fact, as we have seen, it is just this passage, perhaps the most agnostic one in Gh. (*M.* p. 55), that is closed by his description of the mystic leap taken by the Unveiled, and their ecstasy at the paradisaal vision (pp. 56, 57). The doctrine of creation (*iḥdāth*) was, then, to Gh. the last anchor of faith, thought, and experience. That he should exchange it for the sand-rope of emanation is inconceivable, and we have shown that in fact he did not do so. Ibn Rushd's casual accusation must be totally ruled out, and the sincerity of 'Abū Ḥāmid' to this extent stands vindicated.

IV.

Ibn Ṭufail and the *Mishkāt al-Anwār*.

But Ibn Rushd was not the only thinker who was puzzled by this passage in *M.* His contemporary Ibn Ṭufail in the introduction in his philosophical romance *Ḥayy b. Yaqṣān* makes an allusion to the doubts it had occasioned, and takes occasion to make some arresting remarks concerning Gh.'s alleged secret doctrine in his esoteric books (*kutub maḍnūn bihā*).

Ibn Ṭ.'s verdict, we may say at once, is that Gh. is indeed guilty of serious contradictions, but that these contradictions appear in his published books for all to see; that he had on his own showing a secret doctrine, but that in none of the books which had penetrated to the West was anything particularly significant to be found; and he there-

¹⁾ *M.* p. 55. منزهاً و مقدساً عن كل ما وصفناه من قبل

fore rejects the dubious interpretations put by certain contemporary readers of *M.* upon this vexed passage. But, though he seems to recognize its obscurity, he does not favour us with its true interpretation. Here is his allusion to it ¹):

وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه انوار في آخر كتاب المشكيات
أمراً عظيماً اوقعه [واوقعه v. l.] في مهواة لا يخلص له منها وهو قوله بعد
ذكر اصناف المحجوبين بالانوار ثم انتقله الى ذكر النواصلين انهم وقفوا على
ان هذا الموجود منتصف بصفة تنفي الوجدانية لخصه فراد ان يلزمه من
ذلك انه يعتقد ان الاول الحق سبحانه في ذاته كثيرة م — تعالى الله عما
يقول الظالمون علواً كبيراً

"Some later writers²) have fancied they have found something tremendous in that passage of his that occurs at the end of *al-Mishkāt*, which (they think) impales al-Ghazālī³) on a dilemma which from which he has no escape⁴). I mean where, after speaking of the different kinds of the Lightveiled, and then going on to speak of the true Attainers, he tells us that these Attainers have discovered that this Existing One possesses an attribute which is negative of unmitigated Unity: insisting that it necessarily follows from this, that al-Ghazālī believed that the Absolute Being has within His Essence some sort of plurality: which God forbid!"

He goes on to express his emphatic belief that neither in this passage nor elsewhere would *Abū Ḥāmid* be found responsible for such a monstrous opinion; though he does not indicate explicitly where these "later writers" erred in their exegesis of the passage. A little study enables us surely, to indicate that error in a single word: — it must have been a very superficial reading of the passage that failed to discern that the Attainers denied, not asserted, the deity of the *Muā'*, and that just on the very ground that his identification with Allāh, or even the ascription to Allāh of the direct controlling of the Heavens, would lead to a pluralising of the godhead. The critics failed to see, in fact, that the Unveiled abandoned the

¹) ed. GAUTIER (G. ¹) pp. 13—15: transl. GAUTIER (G. ²) pp. 12—14. Translated OCKLEY (O.) publ. EDWARD VAN DYCK, Cairo 1905, pp. 13. 14.

²) Or "A later writer", for the word بعض even when followed by singular pronouns is ambiguous. If, as is very possibly the case, the allusion is to a single writer, can it be that we have here an allusion to his contemporary *ibn R.*'s critique on *M.*, the very one which we have just been discussing?

³) اوقعه. The dilemma is conceived as past, either from the point of view of that critic (*qad tawahhama*) or from the point of view of the dead *Ghazālī*.

⁴) Both G.² (p. 14) and O. (p. 14) seem to me to have mistaken the meaning here. It was a *l-Ghazālī*, not his critics, who was supposed to find this opinion so disastrous in its consequences. The v. l. اوقعه makes this even clearer.

position of the last of the Light-veiled in just this respect, that the latter identified the *Muṭāʿ* with Allāh, while the perfected Attainers kept *al-Muṭāʿ*, with all his functions unchanged, but denied that he was Allāh ¹, and “turned from him” to the predicateless Absolute Being. † The discovery of those ‘latter-day’ critics thus turns out to be a mare’s-nest, as *ibn Ṭ.* himself clearly deemed it to be.

Ibn Ṭ. has no doubt that *Gh.* had an esoteric doctrine, but he evidently considers that it would not be so very alarming, if known (perhaps *ibn Ṭ.* however was not a very capable judge in such matters); if it had ever been committed to writing, then the books to which it was committed had never found their way to Andalūsia. Of the books that had come to hand some, he says, were considered by their western readers to be esoteric. But he pooh-poohs the alleged esotericism of all these books, including our *M.* itself, *Muṭāʿ* and all. *Ibn Ṭufail* has no doubt that *Abū Ḥāmid* was one of the true Attainers and that he achieved the highest degree of felicity.

This implication of the legitimacy of having an esoteric, economized (*maḍnūn bihā*) doctrine is important. *Gh.*, says *ibn Ṭ.*, made no secret of it himself. In his *al-Fawāhir* ²) he had openly avowed having written esoteric books³) and in his *Mizān al-ʿAmal* he gives his ideas on the subject in very candid detail, namely that every “Perfect” (*kāmil*) has three sets of opinions (*madhāhib*): first, those of the environment in which he was born, brought up, and educated; second, what he teaches to enquirers, adapting and varying the same to their attainment and degree of perception; third, “what a man believes in secret between himself and Allāh, what he gives to no one to peruse save Allāh, and never mentions except in the company of someone who has been his fellow-student of the matter in question, or has reached a stage (*rutba*) that qualifies him to study it” ⁴).

It is undeniably startling to find a doctrine like this so candidly

¹) I owe to my colleague the Rev. R. F. McNEILE the clear appreciation of this all-important point.

²) i. e. *Fawāhir el-Qurʿān* (Cairo ed. 1329).

³) op. cit. p. 30. But *ibn Ṭufail* has not noticed an important point here: on page 31 of *Fawāhir*, *Gh.* seems clearly to say that he had put all his esoteric teaching into one book: *ḥarāmūn ʿalā man yaqaʿu dhālik a-l-kitābu biyadihi an yuḥirahu*. To which the editor adds (in the index, *Fawāhir* p. 189) *wa laʿallahu mā yusammā bil-“Maḍnūn bihi ʿalā ghairi ahlihi”*. The contents of this esoteric teaching are defined by *Gh.* to be the Acts of Allāh; His Attributes; His Essence; and, *ʿilm at-ākhira*, which includes “the relation of the creature to Allāh according as he is certified by knowledge or veiled by ignorance” (notice the *Mishkāt* terminology). (*Fawāhir* p. 30.)

⁴) *Mizān* p. 214.

stated by G h. h i m s e l f, and to the modern mind such an attitude seems suspicious to a degree. Some will no doubt say that anything might be true of the doctrines of a man who confesses to such suppleness as this. Would it (they might ask) be surprising after this to find the doctrine of emanation, or any other doctrine, in that unknown book of esoteric wisdom if we had it?; while as for studying the books which have his imprimatur, this cannot on the face of it, and on his own confession, lead to any certain results in regard to his innermost thought; so why waste time on so futile a proceeding?

It is probable nevertheless that these considerations, while certainly complicating the G h.-problem, only lend it a more piquant interest. Our author is not silent on the rationale and method of this economy of teaching. In regard to *kalām* indeed his method of economy, which was substantially that of the older though not more recent *mutakallim*'s, is to be found fully expounded in his treatise *Iljām il 'awāmm 'an 'ilmi-l-kalām*¹⁾. It is true on the other hand that he is nowhere so explicit about his method of economy in regard his esoteric mysticism²⁾, and that here Muslim mystics were indubitably treading on more perilous ground. Time and again in *M.* as we shall see, he stops short at some exciting point and somewhat coyly gives the reader to understand that he could tell so much more an he would.

I b n Ṭ's position in regard to G h. is as follows: He considers that Gh.'s confession of his triple *madhāhib* accounts for the contradictions and inconsistencies to be found in his published works, such as (sic i b n Ṭ.) his damning of the doctrine of the immateriality of the resurrection in his *Tah.* and his approval of it in his *Mizān al-'Amal*³⁾ where he himself differs from him is over the necessity for such caution. In the very last paragraph of *Hayy*⁴⁾ he says that the time had come to "divulge this secret and to tear away the veil", leaving the true doctrine however with "a thin veil or cover over it, which may be easily rent by those who are worthy of it, but will be so thick to him who is unworthy to pass beyond that he shall be unable to penetrate it"⁵⁾. The reason for this proceeding is stated to be the dangers some were

¹⁾ op. cit. passim see also *al-iqtisād fil i'tiqād* pp. 6—8, and *Fawāhir* pp. 25.

²⁾ In *Fawāhir* pp. 29, 30 he tells as something about the necessary propaedeusis to his reserved teaching.

³⁾ This opens up a tempting subject which is beyond the scope of the present enquiry. The reference in Gh.'s *Tahāfut* is pp. 90, 91 (the concluding paragraph); in *Mizān, al-'Amal*, pp. 7, 8. I b n R. in his reply to the *Tahāfut* notices the same inconsistency (see the section on eschatology in his *Tah.*, concluding paragraph, p. 135.

⁴⁾ G.¹ p. 118, G.² p. 117.

⁵⁾ O. p. 69.

in of reading false and corrupt beliefs into the secret so jealously guarded by his predecessors; — he is quite aware that he is almost entirely reversing their policy in this matter.

But among the most prominent of these predecessors was Gh. himself. Now it is true that *ibn Ṭ.* on his own shewing had no authentic knowledge of the esoteric teaching of Gh., for he felt sure (he says) that he had never come across the esoteric book or books mentioned by his predecessor in his *Ḥayy* ¹⁾. But it is pretty clear from a survey of the whole passage in *Ḥayy* that *ibn Ṭ.* believed that Gh.'s esoteric teaching, if it could be got at and unveiled, would not be found to differ from his own position, so candidly set forth in *Ḥayy ibn Yaḡṣān*. He even says he won his way to that position through his study of Gh.'s "other (published) works and those of Shaikh Abū 'Alī (*ibn Sīnā*), which I read and compared with the opinions of the present philosophers, until I at length came to the knowledge of the truth" ²⁾. Al-Ghazālī and *ibn Sīnā*! — a truly remarkable juxtaposition!

Ibn Ṭ. may of course be wholly wrong, and *Ḥayy* may be a total misrepresentation of Gh.'s inner teaching. Certainly it strikes one on reading it as having far more Abū 'Alī in it than Abū Ḥāmid: more, on the whole, of the ideas attacked in the *Tah.* than of the ideas which the *Tah.* was written to vindicate. But the speculation suggested by these hints of the *ibn Ṭ.* cannot be followed out here, though it is far too important a one to be ignored by anyone who purposes to make an exhaustive study of Gh.'s innermost theological conceptions. It only comes within the scope of this study to see what light, if any, *Ḥayy* throws on the ideas set forth in *M.* and especially on the enigma passage at the end; neither defending nor opposing *ibn Ṭ.*'s claim to be in line with Gh.'s own thought.

We are disappointed indeed at the very point where we most

¹⁾ The works of Gh. mentioned by *ibn Ṭ.* as having been studied by him are: (1) *Tahāfut*, (2) *Mizān al-'Amal*, (3) *Munqidh*, (4) *Ḥawāhir al-Qur'ān*, (5) *al-Ma'ārif al-'Aqlīya*, (6) *an-Nafkh wa-t-Taswīya*, (7) *Masā'il*, (8) *al-Maqṣad al-Asnā*, (9) *Mishkāt al-Anwār*. Of these all except (5) and (7) are in print. *Ibn Ṭ.* says of (5), (6) and (7) that they contain hints of esoteric teaching, but not noticeably more than is contained in *fī kutubihī l-mashhūra*. No. (6) is to be identified with the book known as *al-Maḍnūn as-Ṣaghīr* (= *al-Ajwiba al-Qur'ānīya* Brock. No. 18, see I p. 425 n. 3). It is odd however that when he is confessedly casting around for what he calls *kutub maḍnūn bihā* he should make no mention of the book now well known as *al-maḍnūn bihī 'alā ghairi ahlihi*. Clearly it cannot have "come to Andalus" in his day. Can it be the incommunicable "book" alluded to by Gh. in his *Ḥawāhir*?

²⁾ G.¹ pp. 98—100.

need and most exact information, viz. the nature and functions of the *Muṭāʿ*. *Ḥayy* only tells of the Nine Spheres (the Seven Planetary, the Fixed-Star Sphere, and the Primum Mobile)¹). Beyond this he brings us to Absolute Deity. Thus he is silent as to any Intermediate such as the *ʿaql al-auwal* or the *maʿlūl al-auwal* of *ibn Sīnā* or the *Muṭāʿ* of *M*. Herein he resembles *al-Fārābī* rather than *ibn Sīnā*²). His description of the immaterial Celestial Essence (*dhāt*) who indwells, or is, the Highest Sphere has indeed much in common with the *Muṭāʿ*, whose action however has no immediate relation to even the *ḥalak al-aflāk* in *M*.

In this remarkable passage (pp. 98—100) we have a strong reminder of the image of the successive reflectors in *M*.³) the importance of which in determining *Gh.*'s notion of *ḥayyādān* has been already pointed out. The essences of the Intelligences of the Spheres are represented as the successive reflections of the Divine Essence. The highest of them "is not the essence of the One Real nor is he the Sphere itself, nor is he other than them both³). It is, as it were, the image of the sun which appears in a polished mirror; for it is neither the sun, nor the mirror, nor other than them both". These reflecting mirrors are the bodies of the Spheres. This well represents *Gh.*'s light-emanation idea (*ḥayy*). And the inimitable 'hedging' "neither identical with nor different from the One Real" might very possibly have been welcomed by *Gh.* himself in his struggles to define the relation of the creaturely to the divine Intelligence. Certainly then, in this respect, *Ḥayy* is nearer the *Ghazālian ḥayy* than the *Avicennian ḥayy*. And it is the same when we consider the teaching of *Ḥayy* in regard to the nature of the reflectors whether heavenly or sublunary; for although he holds the balance quite even as between the theological doctrine of creation-from-nothing and the philosophic theory of mundo-eternity⁴, he nowhere shows any inclination for the doctrine of emanation. The position of *Ḥayy* is in fact that of *ibn R.* as opposed to that of *ibn S.* and *al-F.* *Ibn R.* was also against the emanational theory⁵).

Thus we have yet another endorsement of our previous conclusion

¹) Contrast the accounts of their respective emanation theories by *DE BOER*, *Philosophy of Islam* (Engl. transl. pp. 115, 136).

²) *M*. p. 15, see above section III.

³) *G.*¹ p. 98 *ليس ذات الواحد ولا هي نفس الفلك ولا هي غيبهما*.

Perhaps *ذات الواحد* should rather be translated the ONE Itself.

⁴) *G.*¹ pp. 64—69: this mediating position is worthy of careful note.

⁵) See *DE BOER Die Widersprüche der Philosophie nach el Gh.*, p. 67.

that in regard to the charge made by *ibn R.* on the strength of the passage in *M.*, the Andalusian philosopher can hardly be acquitted of libel. We imagine that if there was one thing that Gh.'s *Tah.* did, it was to destroy this particular theory of emanation. Even an *ibn Tufail*, who has the fully developed doctrine of the Spheres which we find in the earlier Philosophers, is uncontaminated by that particular theory. The strong common-sense and vigorous dialectic of Gh. had simply killed it.

V.

C o n c l u s i o n .

Whether Gh. in his later days and in *M.* itself found himself at the *Tufailian* position, that the *Mutakallimite* and *Aristotelian* metaphysic really amounted to much the same thing¹⁾, cannot now be discussed. One would think it very possible²⁾, even though he would continue to fight the philosophers as such because of the elements in their teaching which did seem him to be dangerous and destructive of religion. He himself has taught us not to consider all that he says in controversy as being a sure guide to positive truth; "This science (controversy) has for its end the protection of the ordinary believer from being upset by New Theologians (*al-mubtadi'a*); it is not entirely concerned with the disclosure of absolute truths (*al-haqā'iq*). A book of this class is my *Tahāfut al-Falāsifa*"³⁾. Work of this sort, essentially rhetorical and academic⁴⁾ in character, would naturally partake of the weakness of the very *eidola* which were the objects of its iconoclasm: it communicated neither positive truth nor even the bottom convictions of the teacher⁵⁾. Already according to both *ibn T.* and *ibn R.*, Gh.'s real opinion on certain eschatological

¹⁾ HEGELS identification of Being and Not-Being would have eased a great deal of this travail. The Averroan doctrine of *hyle*, pure potentiality "near akin to nothing" (*Ḥayy G.*¹ p. 47), and the *Mutakallimite* assertion of the contingent (*mumkin*) — Not-Being only waiting to be invested with the one quality of Being in order to leap into existence — are surely very near each other.

²⁾ It is noteworthy that in *M.* we have the same image of the hand and its shadow (the hand prior to, and independent of, and transcending the shadow, and yet always accompanied by it) as is used by *ibn T.* to illustrate the Averroan doctrines of the dependence of the world on the Deity and (nevertheless) the *qidam* of the world. *Mishkāt* p. 27, *Ḥayy (G.)* p. 103.

³⁾ *Jawāhir* pp. 25, 26. His earlier *kalām* treatise *al-Iqtisād* is included by him in the same category (*ib.* p. 25).

⁴⁾ *ma yusāru bihi fit-ta'limāt*, *Mizān* p. 212. *Ibn R.* is always complaining of the controversial, non-demonstrative character of the arguments of the *Tahāfut*.

⁵⁾ *ib.* 212, 214.

matters had come out in his *Mīzān*, and it contradicted the position so ferociously contended for in the *Tahāfut* ¹⁾. The present work, *al-Mishkāt*, gives plenty of indications that there was a great deal more behind which he did not care to set forth at that time. The nature of the human ‘*aql*, and its peculiar relation to the Divine, are two of such secrets (*sirr*) (*M.* pp. 6, 7). Of the description of the mystic *hāl* (p. 20), which surely comes as close to pantheism as language is capable of, we are told that “behind these truths also lie secrets which it is not lawful to enter upon”. The impropriety of making Allāh move the outermost sphere by His Command, the necessity of asserting His transcendence even of this and every other conceivable function or attribute, is another of these secrets (p. 55). The astonishing passage (p. 24), where to the supreme Adept of mysticism is ascribed features and functions of Deity, is introduced with a coy disclaimer (line I), and it is hazarded that “perhaps” one might think that here we have the true explanation of Adam’s being “in the image of the *Rahmān*”; — but really there is an explanation, — only “I think good to draw rein to my exposition, for I do not think you can bear more of this subject than what I have said” ! These hesitations and diffident adumbrations and “perhapses” and “perchances” from the fierce dogmatist of the *Tah.*, the perpetual layer-down-of-the-law, are very suggestive. Every *Ṣūfī* — every merger of the All in the One —, who goes as far as Gh. evidently had gone in his mystic experiments, must be perpetually trembling on the edge of the pantheistic abyss. He does not pretend to know intellectually. His experimental gnosis is an intellectual agnosis, and an agnosis which must seem to him continually oscillating between an extreme pantheism and an extreme deism. Now the waking and sober *Abū Ḥāmid* was and remained by bent and training a theologian. His own thought when not moving on the transcendental plane, and the thought of the ‘*awāmm* who never moved on that plane at all, would inevitably be cast in the theological mould, and would equally inevitably be the thought of the right-centre in Islam. But may we not feel certain that in some directions, which it may never be wholly possible to define, those ten ecstatic years of spiritual pilgrimage, with the unfolding to him of the ‘*ālam al-malakūt*, the world of Elements, and Spheres, and Intelligences, and ineffable Raptures to the dark glory of the Absolute, did not leave and cannot have left a *l-Ghazālī*’s thought without profound changes? May they not well have brought him, in particular, to see that between the Philo-

¹⁾ *vide supra.*

sophers and the Mystics there was a very essential bond; that though the claims of the former to demonstrate and therefore profanely to reveal transcendent mysteries must be lashed, yet the mystic ecstasy did bring the soul by a leap into a world that was wonderfully like theirs. The common Neoplatonic basis of both the Ṣūfīs' and the Philosophers' systems makes such a conclusion in fact probable enough, however conscientiously Gh. may have striven to conceal it from himself.

We are not finished yet with the Ghazālī-problem. What was the absolute Islamic truth in his view? Was it the exotericism of the pious *'awāmm*? or the esotericism of the mystic *khawāṣṣ*? Or both together? And if the two were equally true, have we here to do with a *doppelte Wahrheit*? And if so, how does it compare with that of the more notorious Averroes?

Such are some of the questions that will long exercise students of "Algazal". They may ultimately prove insoluble. For are we likely ever to discover a book of his that enables us to penetrate them further than does this *Mishkāt al-Anwār*? Yet even this "Niche for Lights", as we have seen, does no more than dimly light our way up a path which leads up to a fast-closed door.

Die 'Sarèkat Islam'-Bewegung auf Java.

Von

Th. W. Juynboll.

Im Laufe des Jahres 1912 entstand auf Java eine große Bewegung zur Beförderung der materiellen und geistigen Interessen der einheimischen muslimischen Bevölkerung, welche sich zuerst in Surakarta offenbarte, wo ein Bund mit dem Namen *Sarèkat Islam* (= arab. شركة اسلام) gegründet wurde. (Über die frühere *Sarèkat dagang islamiyyah* in Batavia siehe RMM XXI, 350. — *Dagang* ist: Handel.) Nachdem nun kurz nachher auch in Surabaya und an verschiedenen anderen Stellen Abteilungen dieses Bundes entstanden waren, verbreitete die *Sarèkat* (oder auch: *Sarikat Islam*) sich schnell über die ganze Insel.

Die große Popularität dieser Bewegung läßt sich aus verschiedenen Gründen erklären. Der neue Verein richtete sich vom Anfang an gegen die auf Java in vielen Kreisen sehr verhaßten Chinesen. Der nächste Zweck war, die Eingeborenen in ökonomischem Sinne unabhängig zu machen, um sie vor allem aus den Händen der Chinesen zu befreien. Man bestrebte sich, den Handel der Eingeborenen dem der chinesischen Händler gegenüber in jeder Weise zu unterstützen. Vgl. A. CABATON, *La sarèkat Islam* RMM XXI, 348—356. Überall, in den großen Städten und in den Dörfern, wurden neue *Tokos* (Läden) von Eingeborenen eröffnet. Auch den Unterricht der Javanen wollte man soviel wie möglich verbessern, neue Schulen bauen, usw.

Die Gemüter vieler Muhammedaner auf Java waren außerdem durch die Ereignisse der letzten Jahre aufgeregt. Man hatte von den Angriffen der Italiener und der christlichen Balkanstaaten auf das türkische Reich gehört; das Auftreten des chinesischen Pöbels, der unter Einfluß der politischen Ereignisse in China an einigen Punkten von Java übermütig geworden war, hatte heftige Erbitterung erregt. Auch konnte man fürchten, daß der Islam auf Java von christlicher Seite bedroht wurde, auf Grund der Nachrichten aus den Niederlanden, wo die klerikale Richtung seit einiger Zeit das politische Leben beherrschte.

Die *Sarèkat Islam*-Bewegung kennzeichnete sich denn auch in vielen Gegenden, besonders in West-Java, durch einen großen Aufschwung des religiösen Lebens. Die Moscheen wurden viel stärker besucht als gewöhnlich; Diener und Arbeiter wollten am Freitag nicht länger arbeiten, um dem Freitagsgottesdienste beiwohnen zu können; in den Dörfern wurden neue *Langgars* (kleinere Bethäuser) gebaut usw. Die große Mehrheit der Mitglieder des neuen Vereins gehörte zu den kulturell wenig entwickelten Klassen der Bevölkerung. Viele Leute wurden von den abnormen Zeitverhältnissen beeinflußt. Sie meinten nun fortan in allen Angelegenheiten auf gegenseitige Unterstützung rechnen zu können, denn sie brauchten ja nichts mehr zu fürchten! Die Lohndiener fingen an, höhere Löhne zu verlangen. Hausdiener, die viele Jahre treu gedient hatten, erklärten nun, nicht länger im Dienste ihrer europäischen Herren bleiben zu können. Auch zeigte die Volksmenge sich bisweilen mehr geneigt, den Befehlen ihrer neuen Leiter als denen der Obrigkeit und der Polizei zu gehorchen. Man behauptet, daß nicht alle ganz freiwillig der *Sarèkat* beitraten, weil diejenigen, welche sich nicht der allgemeinen Bewegung anschlossen, von ihren Glaubensgenossen belästigt wurden. Obgleich die Ruhe im allgemeinen nicht ernstlich gestört wurde, blieben doch einige lokale Zusammenstöße, vor allem mit den Chinesen, nicht aus.

In den Kreisen der *Priyayis* (javan. Aristokratie und Regierungsbeamten) fand die neue Bewegung im allgemeinen nur mäßigen oder gar keinen Beifall. Im Gegenteil beklagten sich die Mitglieder der *Sarèkat* in einigen Gegenden darüber, daß die *Priyayis* ihnen geradezu feindlich entgegenträten.

Die schnelle Verbreitung der Bewegung hat nicht nur die chinesische, sondern an vielen Stellen auch die europäische Bevölkerung mehr oder minder alarmiert. Die Zeitungen enthielten oft übertriebene Berichte, welche die Leute nervös machten. Man fürchtete, daß vielleicht unbekannte Gefahren die nicht-muslimischen Einwohner bedrohten. Besonders gegen das Ende des Fastenmonats (Ende August 1913) sollten Unruhen und Empörungen zu erwarten sein. Nach einigen voreiligen Straits-Blättern war sogar kein Zweifel mehr möglich, daß die Herrschaft der Niederländer auf Java nun bald zu Ende sein würde (!).

Hadji Samanhudi, 'Umar Sa'id Tjokro-aminoto und andere Häupter der *Sarèkat* hatten in optima forma Satzungen für den neuen Verein entworfen, welche am 10. Sept. 1912 und später, mit einigen Veränderungen, nochmals in einer großen Versammlung in Surakarta am 23. März 1913 festgestellt wurden (Diese Satzungen sind in malaiischer

Sprache gedruckt mit dem Titel: *Statuten dan algemeen huishoudelijk reglement dari perhimpoean Sarekat Islam*. Die Bitte des Vorstandes um offizielle Anerkennung der *Sarèkat* als einer Rechtspersönlichkeit auf Java wurde jedoch am 30. Juni 1913 von der indischen Regierung abgelehnt, hauptsächlich weil man auf Grund der riesigen Mitgliederanzahl urteilte, keine Sicherheit zu haben, daß eine zentrale Leitung wirklich imstande sein würde, die verschiedenen Abteilungen der *Sarèkat* zu kontrollieren (siehe *Koloniaal Verslag 1913 C § 2 Sp. 4*). Nur kleinere lokale Abteilungen der *Sarèkat* können nun unter gewissen Bedingungen von der Regierung anerkannt werden. Der Vorstand der *Sarèkat* wurde dadurch jedoch nicht entmutigt; siehe den »offenen Brief« vom 9. Juli 1913 in der Zeitung *Utusan Hindia*, dem offiziellen Organ der *Sarèkat* in Ost-Java (mitgeteilt und besprochen in: *Koloniaal Tijdschrift 1913 Nov.-Lieferung S. 1415 ff.*).

Viele Europäer in Indien betrachten die ganze Bewegung als eine lang erwünschte Auflebung der Eingeborenen, welche, wenn sie in gute Bahnen geleitet wird, auf die Dauer dem Lande in mancher Hinsicht zugute kommen kann.

Auch der aus verschiedenen Schriften SNOUCK HURGRONJE's und VAN DEN BERG's bekannte ḥadhramitische Sayyid 'Uthmān ibn 'Abdallāh in Batavia hat sich schon mehrmals zugunsten der *Sarèkat Islam* geäußert. Der religiöse Charakter des neuen Vereins ist für den gelehrten Sayyid die Hauptsache. Er freut sich über das Auftreten der *Sarèkat*, weil sie ihren Mitgliedern vorschreibt, den religiösen Pflichten treu nachzuleben, dagegen sich von Mord, Raub, Wucher und vielen anderen vom Islam verbotenen Handlungen fernzuhalten. Nach seiner Ansicht hat die *Sarèkat* in dieser Hinsicht schon eine gesegnete Wirkung gehabt. In einer kleinen malaiischen Schrift

(Batavia, Mai 1913) hat er seinen Standpunkt in dieser Angelegenheit auseinandergesetzt. Auch wurde in den Moscheen ein Plakat aufgehängt, in welchem Sayyid 'Uthmān den Gläubigen seine Auffassung bekannt machte. Darin ermahnte er die Leute, nicht nur ihre religiösen Pflichten treu zu erfüllen, sondern auch der niederländischen Regierung gut gesinnt zu bleiben (برسی), und warnte sie vor Übermut. »Wisset«, so heißt es darin, »daß der Zweck der *Sarèkat* nicht darin besteht, daß ihre Mitglieder übermütig werden (بودن مقصود شریکه اسلام سوئی نید) oder daß sie sich Freveltaten zuschulden kommen lassen (نید شریکه اسلام مناجدی برانی اتو بسر دفلا). Im Gegenteil! Die Mitglieder sollen alles unterlassen, was die Gesetze des Islam und die des Landes verbieten« usw.

Weil sich in gewissen Kreisen Bedenken gegen die *Sarèkat* geltend gemacht hatten, fühlte Sayyid 'Uthmān sich im Juni 1913 veranlaßt, eine neue kleine Schrift (mit dem Titel *سینر استرلام*) in malaiischer Sprache über diesen Gegenstand zu veröffentlichen. »Ich habe gehört«, so schreibt er darin, »daß gewisse Leute (im besonderen einige Mitglieder des Naḫschibendī-Ordens) gegen die *Sarèkat* Bedenken hegen. Nach ihrer Ansicht müssen die Mitglieder der *Sarèkat* sogar als Christen betrachtet werden und das Wasser, das sie beim Eintritt in diesen Verein trinken, als »christliches Wasser«

(*بیهو شرکة اسلام اذم درستن دان بیهو آیر مینومم آیر نصرانی*) Er widerlegt diese Auffassung (S. 11) und erinnert an das Wort Muhammeds: »Wer einen Muslim für ungläubig erklärt, der ist ja selber ein Ungläubiger!« Auch die Behauptung, daß die *Sarèkat* eine vom Islam verbotene Eidgenossenschaft sei (auf Grund von Muhammed's Worte: *لا حلف فی الاسلام* siehe unten), wird in dieser Schrift ausführlich

besprochen und widerlegt. Die *Fatwā* über diesen Gegenstand hat gar keinen Wert, meint Sayyid 'Uthmān. »Der Mann, der sich diese dumme *Fatwā* hat zuschulden kommen lassen, ist offenbar ein Unwissender, er hat keinen Lehrer gehabt, und man kann sich doch keine Kenntnis erwerben, einfach durch das Lesen von Büchern« (*علمو یغ*) معتبر مک ایتوله علمو یغ تردافته در فد فغجبران نورو علمو یغ معتبر مک (بوکن در کتاب کتاب ساج).

Wie urteilt man nun in Mekka über die Bewegung auf Java? Die Bedeutung der sogenannten Djawah-Kolonie in Mekka und ihr Einfluß auf das geistige Leben in Niederl.-Indien sind bekannt (SNOUCK-HURGRONJE, *Mekka* II, 297 ff.). Anfangs haben auch in Mekka die Bedenken gegen die *Sarèkat* überwogen; bald wurde man aber für die Ansicht gewonnen, daß dieser Verein ein Allah wohlgefälliger sei. Zwei in Mekka gedruckte Abhandlungen liegen vor, in denen diese Auffassung näher begründet wird. Beide sind in Mekka von Djawahs verfaßt; die eine in arabischer Sprache von Muḥammad Muḥtār al-Būghurī al-Batāwī (Ende August 1913), die andere in malaiischer Sprache von Muḥammad Ḥasan ibn Ḳāsim aus Batavia (Ende September 1913).

Die erstgenannte Schrift führt den Titel *کتاب اندعتم العظام* und enthält auf der ersten Seite eine ausführliche Erklärung des bekannten mekkanischen Muftī der Schāfi'iten Abdallāh al-Zawāwī zur Empfehlung des Werkes. Er schreibt darin u. a. folgendes: *قد اطلعت علی ما کتبه العلامة . . . ما محمد مختار . . . فوجدته*

قد احسن . . . فذكر عن الشركة الاسلامية الجديدة الحديثة في الاراضي الجوية انه عرفه . . . وجمع هذه الرسالة للرد على المنكرين والزاعم انهم من المنهيات . . . وقد اخبر عن نفسه انه دخل في الجمعية المذكورة واطلع على شرائطها وثلاث احوالها واقسم بالله انه ليس فيها شئ مما يغيب امور الدين وانها جمعية نفعية وخذذا بلغني من غيره من اجل تلك النواحي فانهم يذكرون اتساع الجمعية المذكورة . . . ونفعها ودخول لجم الغفيرة فيها واجتماع المنفرد الكثير في صندوقها . . . ولا بس عندى في طبع هذه الرسالة الخ.

Muchtār's Abhandlung enthält zunächst eine Auseinandersetzung des Zweckes der *Sarèkat*: (الاول) اربعة وحى الشركة والسعى في تقديم المسلمين وحمل اهل الوطن في امر التجارة والزراعة وغيرهما من امور المعيشة الثانية) اعانة كل من دخل فيها اذا حصل له امر يقتضى الاعانة . . . (الثالث) السعى في تقديم ابناء الوطن في المعارف والصنائع الخ . . . يرتفعوا بها عن تدخولهم عن الاجانب وتعلو درجاتهم في الامور اندنيوية والدينية (الرابع) السعى في تعظيم دين الاسلام . . . ومنع المسلمين عن ارتكاب منهيّات الشرع الخ. Dann folgt eine Beschreibung der Eintrittszeremonien. Das Haupt oder sein Vertreter (الرئيس او نائبه) macht denjenigen, der Mitglied des Vereins werden will, darauf aufmerksam, daß er die Geheimnisse der *Sarèkat* (الاسرار الخفية) niemandem mitteilen darf, der nicht selber zu den Mitgliedern gehört. Darauf wird feierlich ein Eid geschworen:

ثم يحلفه ويعاهده ويبيده امصهف . . . ثم يسقيه الماء الذي قرئ عليه آيات قرآنية . . . ويدفع الاعانة لمهمات الشركة يسلمها الى الرئيس ويضعها في الصندوق المعد لذلك. Der Verfasser bestrebt sich, diese Zeremonien zu rechtfertigen; er zitiert Aussprüche des Propheten, die verbieten: »Geheimnisse zu verbreiten«, und schwört bei Allah, daß die Geheimnisse der *Sarèkat* nichts enthalten, was im *Scharʿ* verboten sei. واما حلفهم مع وضع القرآن فوقهم فهو من قبيل تأكيد الحلف بما يعتقدون تعظيمه لما يطلب ذلك في اللعان على المنبر . . . للتأكيد واما شربهم الماء . . . فلاجل حصول البركة وتنوير القلوب ببركة ذلك لما لا يخفى من بركة القرآن وحصول الامداد بقراءته كما روى الفتحة لما قرئت له الخ. Eine Hauptsache ist auch für Muḥammad Muchtār die Widerlegung der Behauptung, daß die *Sarèkat* eine vom Islam verbotene Eid-

genossenschaft sei. Nach einer in S u y ū ṭ ī's *Djāmi' Ṣaghīr* erwähnten Überlieferung soll der Prophet gesagt haben: **ما كان من حلف** في الإسلام **في الجاهلية فتمسكوا به ولا حلف في الإسلام**. Der Verfasser zitiert nun eine Menge Koranverse, Überlieferungen und Aussprüche maßgebender *Fakīh's*, welche nach seiner Ansicht den wahren Sinn von Muhammed's Worte richtig erklären. Im besonderen stimmt er dem Urteil von Ibn al-Athīr und S u y ū ṭ ī bei: **وقد صرح**

بذلك الشيخ ابن الأثير في نبيهته والشيخ السيوطي في اندر المنتور ونصيه. وما كان منه في الجاهلية على انفتن والقنل بين القبائل والغارات فذلك انذى ورد النهي عنه في الإسلام بقونه صلعم لا حلف في الإسلام.

Der Eid, den die Mitglieder der *Sarèkat* schwören, ist also gar nicht verboten, und eine Eidgenossenschaft mit guten Zwecken ist ohne Zweifel erlaubt. Daher die große Freude in Mekka, als man die Nachrichten über das Auftreten der *Sarèkat Islam* erhalten hatte: **ولهذا**

تم شرح في مكة المشرفة اخبر احوال هذه الشرنة حصل لكل من سمعها انسرور وانفرح . . . وندعو له عند البيت المعظم ان يحفظ هذه شرنة الإسلام من بيد العدو . . . ويجعلها في جزيرة جاوى قدوة لما يوانيب من جميع الجزائر بل لجميع بلدان الإسلام انخ.

Die andere, malaiische, Abhandlung führt den Titel **نصيحة الأرحم** und enthält hauptsächlich ein langes Gedicht (einen malaiischen *Schāir*) mit einer Einleitung und ausführlichen Anmerkungen über die Vorzüge der *Sarèkat Islam*. Der Verfasser konstatiert, daß nun viele ansehnliche, in Mekka ansässige Djawahs sich der *Sarèkat* angeschlossen haben; jedermann soll sich beeilen, ihrem Beispiel zu folgen; die Bedenken gegen diesen Verein sind ohne Wert. Im Gegenteil; nach der Ansicht des Verfassers gehört die *Sarèkat* zu Allahs größten Wohltaten für die Muslime in diesen schwierigen Zeiten. Der Inhalt seiner Abhandlung wird am Schluß bestätigt und gelobt von **Muḥammad Muḥtār**, **Muḥammad Schādilī** und **Aḥmad Marzūkī**.

Die Tradition über das Leben Muhammeds.

Von

Th. Nöldeke.

Schon in meiner Besprechung des ersten Bandes des CAETANISCHEN Monumentalwerks ¹⁾ bin ich, der ich doch vielfach als arger Skeptiker gelte, gegen übertriebene Skepsis rücksichtlich der Tradition über Muhammeds Leben aufgetreten. Zum Teil glaube ich da schon gewichtige Gründe gegen manche Ansichten geäußert zu haben, die der geistvolle Kritiker LAMMENS in seinen immer belehrenden und anregenden, aber nicht selten zu weit gehenden Untersuchungen über die älteste Geschichte des Islāms verfiicht ²⁾. So habe ich da m. E. hinreichend dargelegt, daß wir wirklich mit der Überlieferung annehmen müssen, daß Muhammed der wahre Name des Propheten war, und daß er einer echt qoraishitischen Familie angehörte, die zwar keine der angesehensten, von der aber wenigstens sein reicher Oheim ‘Abbās gewiß nicht ganz einflußlos war. Auch ist anzunehmen, daß die im Koran einzig dastehende Verfluchung des Abū Lahab keinem Manne ohne alle Autorität gegolten habe. Daß dieser Höllenbrand ein leibhafter Oheim des Propheten gewesen, muß historisch sein; das hätte man nicht erdichtet! Seine Nachkommen, die Lahabī’s, rechneten sich auch zu den Hāshimī’s. Und daß sich Muhammed als Glied einer Familie fühlte, zeigen besonders die Worte **وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ** **الْأَقْرَبِينَ** *Sūra* 26, 214. Das Adjektiv weist darauf hin, daß die engere Familie mit anderen zusammenhing. Muhammed’s Tochter Zainab war mit ‘Āsi b. Rabī‘, einem Mitglied der hochangesehenen ‘Abd Shams, verheiratet; das ist um so weniger zu bezweifeln, je anstößiger es den

¹⁾ WZKM 21, 297 ff.

²⁾ Gelegentlich berücksichtige ich im folgenden auch schon sein neuestes Werk *Le berceau de l’Islam*, Vol. I, dem ich weiter unten einen besonderen Artikel widme. Ich zitiere das Werk mit *Berceau*. — Mit BECKER’S Abhandlung *Prinzipielles zu Lammens’ Sīrastudien* (diese Zeitschrift 4, 203 ff.) stimme ich fast durchweg überein, aber ich dehne meine Kritik der LAMMENS’SCHEN Auffassung weiter aus; in dessen *Fāṭima* tritt sie freilich besonders kraß hervor.

Muslimen sein mußte, daß dieser Schwiegersohn mit den Ungläubigen ausgezogen und bei Bedr gefangen genommen war. Eine solche Verbindung wäre aber nicht möglich gewesen, wenn der Prophet nicht einer guten Familie angehört hätte. Dazu kommt dann noch das Zeugnis der Qutaila in dem schönen Klageliede auf ihren von ihm hingerichteten Vater. Daß Muhammed sich verständig gegen das Prahlen mit den Ahnen (und das daraus entstehende Gezänk) ausspricht *Sūra* 57, 19, beweist aber durchaus nicht, daß er »von der Unsicherheit seines Stammbaums schmerzlich berührt« war ¹⁾.

So sehe ich auch keinen genügenden Grund, mit LAMMENS zu bezweifeln, daß er die Kunja Abul Qāsim nach seinem ersten Sohn Qāsim getragen habe. Ich halte es nämlich immer noch für unwahrscheinlich, daß die Kunjas schon damals nicht mehr ihre wörtliche Bedeutung hatten. Der Name Qāsim hat so wenig das Aussehen einer Fiktion wie die Namen der Töchter Zainab, Ruqaija, Umm Qulthūm, während ich das von Ṭāhir und Ṭaijib ohne weiteres zugebe. Wenn von Qāsim selbst so wenig etwas verlautet wie von manchen anderen in Kunjas genannten Söhnen oder Töchtern, so erklärt sich das leicht daraus, daß die Kindersterblichkeit bei den arabischen Lebensverhältnissen überaus groß gewesen sein muß, wie sie das noch jetzt ist ²⁾.

Zur Zeit, wo *Sūra* 108 (mit dem Ausdruck ^{١٠٤}الابتر) herauskam, scheint Muhammed allerdings keinen Sohn gehabt zu haben ³⁾. Aber sollte auch seine Kunja, ganz wie es später üblich war, nicht auf einen wirklichen Sohn gehen: ein Spottname kann Abul Qāsim so wenig sein wie Abū Bekr ⁴⁾.

So halte ich auch die Annahme für unrichtig, daß Abū Bekr kein rechter Qoraishit, sondern ein Freigelassener gewesen sei, da als sein eigentlicher Name ja عتيق angegeben werde ⁵⁾. Abū Bekr war ein wohlhabender Kaufmann wie andre Qoraishiten, war Muhammeds

¹⁾ *Berceau* 272.

²⁾ Dafür kann ich mich auf eine Äußerung HUBERS berufen.

³⁾ Die koptische Sklavin Maria schenkte ihm noch in vorgerücktem Alter einen Sohn. Daß das richtig ist, wird durch die Sonnenfinsternis gesichert, die man mit dessen frühzeitigem Tode zusammenbrachte. — Übrigens war es eine große Gnade Allahs, daß er dies Kind bald wieder zu sich nahm. Welch Unheil hätte nach Muhammeds Tode die Existenz eines Sohnes von ihm in zartem Kindesalter, geboren von einer fremden Sklavin, bringen können!

⁴⁾ Auch Abū Nuchaila und Abū Shağara sind keine Spottnamen, wie *Berceau* 282 angenommen wird, denn Nuchaila »Palmlein« und Shağara »Baum« sind wirkliche Namen, s. *Naqā'id* 71, 6. 72, 4 (wo Nuchaila, nicht Abū Nuchaila) und *T a b.* 1, 2075, 1; *Agh.* 2, 65, 18. 5, 159.

⁵⁾ *Berceau* 284.

nächster Freund vor und nach der Hiğra und sein Nachfolger in der Herrschaft: das wäre bei dem aristokratischen Sinn der alten Araber für einen ehemaligen Sklaven undenkbar gewesen. عتيق heißt noch allerlei anderes als »freigelassen«, aber wenn das auch die Bedeutung bei der Entstehung des Namens gewesen sein mag¹⁾, so war diese da längst ebenso verloren gegangen wie bei zahllosen anderen Namen. So wird uns ein 'Atīq vom Geschlecht der Machzūm als früherer Gatte der Chadīğa genannt. Dazu die Banū 'Atīq in der *Mo'allāqa* des Hārith 73 (Lyall 46). Läge in dem Namen etwas Demütigendes, so hätte Abū Bekrs Enkel nicht Abū 'Atīq (*Kāmil* 374, 2) und dessen Sohn, ein bekannter Dichter, nicht Ibn Abī 'Atīq geheißen²⁾. Ähnlich steht es mit dem Namen نفيث, der ursprünglich »Findling« bedeutet haben wird, den aber mehrere hochangesehene Männer tragen, die sicher keine Findlinge waren. Man bedenke, daß sogar *Spurius*³⁾ zu einem auch in den vornehmsten Familien Roms gebräuchlichen Vornamen geworden ist, und ebenso *Servius*.

Und auch 'Omar hätte schwerlich so große Autorität gehabt, wäre er, wie LAMMENS meint⁴⁾, Sohn einer Sklavin gewesen. Ich verstehe aber nicht, warum wir die, so weit ich sehe, einstimmige Tradition nicht annehmen sollen, daß seine Mutter Hantama aus dem Geschlecht der Machzūm gewesen sei. Sollten aber etwa schiitische Quellen die Mutter des von 'Alī's Verehrern bestgehaßten Mannes zu einer Sklavin gemacht haben, so wäre darauf gar nichts zu geben⁵⁾.

Die innere Entwicklung Muhammeds zum Propheten bleibt uns allerdings ganz dunkel; in der Beziehung sind auch meine Bedenken gegen die Überlieferung immer größer geworden. Die Zeugnisse des Korans sind zu unklar. Was 'Āisha, die erst längere Zeit nach Muhammeds erstem Auftreten geboren ist und dazu überhaupt wenig Zutrauen verdient, über die Anfänge der Offenbarung berichtet,

¹⁾ Denkbar wäre es, daß es als Name zunächst den Freigelassenen eines Gottes bedeutete und daher so wenig despektierlich war wie die Namen عبيد, عبد, أمية, أمه bei denen ein Gottesname zu ergänzen ist.

²⁾ Daß in späteren Jahrhunderten noch manche Männer 'Atīq hießen (s. den Index zu *Ja q.* 6, 549), ist allerdings für diese Frage belanglos.

³⁾ Ursprünglich Bezeichnung des Sohnes eines Patriziers von einer nicht ebenbürtigen Frau? *Servius*, Sohn von einer Sklavin?

⁴⁾ *Berceau* ib.

⁵⁾ Natürlich gilt für alle Vaterfragen auch hier das »pater est, quem nuptiae legitimae demonstrant«, und wie viel an der Mekkaner *chronique scandaleuse*, die einst sehr lebendig gewesen zu sein scheint, vielleicht begründet war, können wir nicht wissen, ist auch für die Geschichte gleichgültig.

kann uns nicht viel Positives ergeben. Und selbst wenn sie dies oder jenes erzählen mag, was sie von ihrem Gemahl über seine seelischen Erlebnisse in der Frühzeit gehört hat, so ist es doch nicht einmal wahrscheinlich, daß dieser selbst nach so langen, ereignisreichen Jahren, die ihn ganz in Anspruch nahmen, noch eine klare Vorstellung über jene Zeit gehabt haben sollte. Man darf ja eher annehmen, daß der aufgeregte Visionär manchen inneren Vorgang von vornherein selbst nicht klar hätte berichten können.

Überhaupt wird jetzt wohl allgemein zugegeben, daß wir über Muhammeds mekkanische Prophetenzeit nicht viel wissen, aber wir müssen uns auch hier hüten, das Kind mit dem Bade zu verschütten. Die Tradition gibt uns doch auch über diese Zeit einiges Sichere. So ist nicht bloß die Flucht einiger seiner Anhänger nach Abessinien selbst historisch, sondern es lassen sich auch gewisse Züge daraus näher feststellen¹⁾. Die Schicksale dieser Leute stimmen, wenn man das leicht zu entfernende Legendarische abzieht, ganz zu dem, was wir von den Zuständen des damaligen abessinischen Reichs wissen oder mit Sicherheit erschließen können. Namentlich hören wir durch die muslimische Tradition von einer der dort zu Lande üblichen Rebellionen, deren Überwindung den Flüchtlingen im Küstenlande ein von ihnen ins Innere über den »Nil« (d. i. den Takkazē) gesandter Beobachter meldet. Man beachte die äthiopischen Wörter in diesem Abschnitt: الشيوم Ibn H i s h. 221, 2 = *šejūm* »hoher Beamter«²⁾, دبر l. 4 = *dabr* »Berg«. Dazu in dem Gedicht 216 unten البرك (das Land) »*Barakā*« und صرح »Schloß« oder »Gemach« = *ṣarḥ*. — Daß ‘Amr b. ‘Āsī damals auch in Abessinien war, wird richtig sein, aber daß man ihn an den König gesandt habe, um die Auslieferung der Flüchtlinge zu erlangen, ist unglaublich. Er ist da gewiß als Kaufmann gewesen. Wir haben ja mehr Spuren davon, daß die Qoraish auch mit Abessinien Handel trieben³⁾. Aber durchaus unwahrscheinlich ist es, daß ‘Amr

¹⁾ Vgl. FRANTS BUHL in *Oriental. Studien* S. 13 ff.

²⁾ Der Araber faßt es fälschlich als Plural.

³⁾ U. a. erhandelten sie Sklaven. Bilāl und der fremde Christ, von dem Muhammed nach Behauptung der Gegner vieles lernte, mögen so nach Mekka gekommen sein. Der Name des letzteren جبر (Ibn H i s h. 260, 15) kann zwar arabisch sein, aber nahe liegt es doch, darin eine der in Abessinien beliebten Zusammensetzungen mit *Gabra* »Knecht des . . .« resp. die Kurzform *Gabrū*, *Gabrē* zu sehen. Was uns die Tradition über ihn angibt, ist wieder ein gutes Zeugnis für sie; allerdings wird das an den Koran geknüpft. — Möglicherweise ist Muhammed selbst einmal drüben gewesen. Wenigstens klingen die Stellen *Sūra* 10, 23. 29, 25. 24, 40 so, als hätte er persönlich die Schrecken der Seefahrt kennen gelernt, wie mehrere Stellen z. B. 30, 8 deutlich dafür sprechen, daß er unterwegs bedeutende Ruinen gesehen hat, daß also die Überlieferung über seine Karawanenreise guten Grund hat.

nach der fehlgeschlagenen Belagerung Medīnas noch einmal Abessinien aufgesucht habe, um in der Nähe des Königs den Gang der Ereignisse abzuwarten (Ibn Hish. 716): damals hatte der schlaue Fuchs schon erkannt, wohin sich die Wage neigte.

Undenkbar ist mir nach wie vor ¹⁾, daß das Kompromiß, welches der Prophet mit den Heiden einging, indem er einmal drei ihrer Göttinnen anerkannte, von einem Muslim erdichtet worden sei. Diese Nachricht muß richtig sein; sehr wahrscheinlich ist es auch, daß das Ereignis einige derer, welche nach Abessinien übersiedeln wollten, zur Rückkehr in die Vaterstadt veranlaßt hat ²⁾.

Historisch ist ohne Zweifel auch der Versuch Muhammeds, in Tāif die Stätte zu finden, die ihm Mekka versagte. Dies gründlich gescheiterte Unternehmen zu erfinden, gab es keinen Grund. Auch daß 'Otba und Shaiba, zur Zeit wohl die angesehensten Männer Mekkas ³⁾, sich dort des Landsmanns erbarmten, wird nicht zu bezweifeln sein. Sicher ist, daß sich Muhammed in seiner hilflosen Lage damals unter den Schutz des Muṣ'im b. 'Adī gestellt hat, der doch immer ein Heide geblieben ist; der Schutz, den er jenem gewährte, wird durch ein Lobgedicht Ḥassāns auf ihn beglaubigt (Ibn Hish. 251).

Ich kann zu keiner ungefähren Anschauung darüber kommen, wie es sich mit der angeblichen Absperrung der Hāshim verhält. Irgend etwas Tatsächliches wird dieser Angabe wohl zugrunde liegen, aber Tendenz und Legende haben es ganz unklar gemacht. Man könnte vielleicht annehmen, daß schließlich die Häupter des Geschlechts mit den Mitbürgern Frieden schlossen, indem sie Muhammed fahren ließen. Dazu würde stimmen, daß dieser eben Muṣ'ims Schutz anrief.

Nachdem für den Propheten jede Aussicht, es in Mekka zu etwas zu bringen, verschwunden, der Versuch mit Tāif fehlgeschlagen und auch die Bemühung, bei Gelegenheit des Pilgerfestes Leute aus allerlei Stämmen für sich zu gewinnen ⁴⁾, erfolglos geblieben war, geschah die weltgeschichtliche Anknüpfung an Bewohner von Jathrib. Daß mit solchen nicht sofort ein fester Vertrag geschlossen wurde, ist ohne weiteres wahrscheinlich. Im ganzen und großen mag die Sache so

¹⁾ So auch BUHL a. a. O.

²⁾ S. BUHL a. a. O.

³⁾ Nur die Häupter der gens Machzūm konnten, wie es scheint, mit ihnen an Ansehen wetteifern. Erst nach dem Tode jener beiden kam ein anderer Zweig der 'Abd Shams, die Omaiya, unbestritten an die Spitze; vgl. Ham. 398 v. 3 (und die anderen Stellen, wo dies Gedicht steht).

⁴⁾ فَيَعْرِضُ فِي أَهْلِ الْمَوَاسِمِ نَفْسَهُ in dem bekannten Gedicht eines Zeitgenossen

bei Ibn Hish. 350 (l. 7) usw.

in Absätzen vor sich gegangen sein, wie es uns erzählt wird. Erst mußte eine Anzahl von Jathribern fest gewonnen sein, ehe ein förmlicher Abschluß mit einer größeren Schar zustande kommen konnte, der die förmliche Trennung Muhammeds von seinem Stamme in sich barg, ein unerhörter Vorgang auf arabischer Erde ¹⁾). Daß ‘Abbās bei diesen Verhandlungen beteiligt war, ist mir aber immer unwahrscheinlicher geworden. Die Tradition, die das angibt, benutzt gern die Gelegenheit, einiges Gegengewicht gegen die nicht zu verbergende Tatsache aufzubringen, daß dieser Mann für seinen Neffen erst eintrat, als dessen Sieg nicht mehr aufzuhalten war.

Mit der Übersiedlung nach Jathrib betreten wir hell historischen Boden. Vor vielen Jahren habe ich einmal ein Wort RENANS gelesen, daß Muhammeds Leben uns ungefähr so gut bekannt sei wie das dieses und jenes Reformators (des 16. Jahrhunderts), und das bleibt wenigstens für seine letzten 10 Jahre richtig, obgleich wir jetzt gegen die Tradition viel mißtrauischer sind als früher. Zunächst haben wir für diese Zeit eine Anzahl Urkunden. Da ist besonders gleich die »Gemeindeordnung«, um deren Erklärung sich WELLHAUSEN ²⁾ großes Verdienst erworben hat. Diese zeigt uns in ihrer juristisch fast kindlichen Fassung klar die hervorragende Stellung, die der Prophet gleich nach seiner Übersiedlung einnahm, und implizite die Aussicht auf Steigerung seiner Macht. Ferner haben wir seine, auch von WELLHAUSEN ²⁾ bearbeiteten, Schreiben an die verschiedenen Beduinen und Ḥadarīs. Die Echtheit vieler derselben ist unanfechtbar; sie beleuchten die Ausbreitung seiner Autorität über große Teile Arabiens. Dazu kommen noch die Gedichte, nicht bloß die des Ḥassān b. Thābit und des Ka‘b b. Mālik, sondern auch die der Gegner wie des Ibn Zība‘rā, Gedichte, welche das, was uns von den Taten und Leiden Muhammeds und seiner Anhänger erzählt wird, in großem Umfange bestätigen ³⁾). Beachte z. B. die giftigen, gegen den Islam gerichteten Verse Ibn Hišh. 995 unten ⁴⁾). Wir müssen den historischen Sinn jener Araber hoch an-

¹⁾ »So wie die Ghassān (die Jathriber) für euch an unsrer Statt die Nächsten geworden sind; o welches Handeln: Pietätlosigkeit, offenbarer Frevel und Bruch (der Blutbande)! Euer Unrecht dabei erkennen die verständigen, einsichtigen Leute« sagt der vornehme qoraishitische Dichter Ibn Hišh. 519, 4 f.

²⁾ *Skizzen und Vorarbeiten* IV.

³⁾ Natürlich ist darunter auch einiges Unechte. So kann das Lied, das Chubaib unmittelbar vor seinem Tode spricht (Ibn Hišh. 643 f.), dem Märtyrer nur in den Mund gelegt sein. Offenbare Fälschung mit Rücksicht auf spätere Sektenscheidung Ibn Hišh. 789 unten; diese Verse können nicht einmal von ‘Ammār herrühren, dem sie von anderen beigelegt werden.

⁴⁾ Wer etwas von der Wirkung der Schmähdgedichte bei den Arabern weiß, der begreift, daß Muhammed gegen Leute, die solche gegen ihn machten oder sie vorsangen

erkennen, der nicht etwa bloß einige Aussprüche der Gegner überliefert, um deren Gottlosigkeit darzutun, sondern in breiten Massen die Polemik und die Verherrlichung der feindlichen Führer darbietet 1). Ich erwähne hier z. B. das Lied des Omaiya b. Abiṣṣalt auf die bei Bedr gefallenen Häupter der Qoraish 2).

Und auch die einfache Erzählung, namentlich der kriegerischen Ereignisse, ist so, daß wir das Geschehene daraus im ganzen und großen, oft auch im einzelnen, mit ziemlicher Sicherheit erkennen können. Das gilt z. B. gleich von dem Zuge, der zur Schlacht von Bedr führte, und von dieser Schlacht selbst. Hier wird uns eine Menge Einzelheiten gemeldet, die zu erdichten keine Veranlassung war 3). So schwer es mir wird, mich auch nur einigermaßen in taktische Schilderungen großer Schlachten zu finden, so glaube ich doch von diesem, trotz der geringen Zahl der Streiter so überaus wichtigen, Treffen eine leid-

stark ergrimmt war und bei der Einnahme von Mekka mehrere dieser von der Amnestie ausnahm. Doch begnadigte er wieder einige von ihnen. Einem so angesehenen Dichter wie Ka'b b. Zuhair seine Gnade zuzuwenden, nachdem er seine feindlichen Verse durch ein glänzendes Lobgedicht wieder gut gemacht hatte, wird ihn selbst erfreut haben.

1) Überhaupt ist es wunderbar, daß wir von den Arabern, kaum zur weltgeschichtlichen Geltung gelangt, sofort eine reiche und in den Grundzügen treue Darstellung ihrer Taten und Erlebnisse erhalten. Sind unter den ältesten Überlieferern auch einige nicht-arabischer Herkunft, so haben sie die Berichte doch von Arabern gehört. Sie konnten sich nicht an fremde Literaturen anlehnen, wie die gleichzeitigen Chronisten des Westens an die römischen Historiker. Von den germanischen Eroberern haben nur Angelsachsen verhältnismäßig früh Chroniken in ihrer Muttersprache geschrieben, aber doch erst Jahrhunderte nach der Einnahme Britanniens (das schreibe ich nach einer Mitteilung meines Kollegen Köppl). In dieser frühen Entfaltung der arabischen Geschichtsdarstellung ist eine Wirkung des Islams zu erkennen.

2) Wie er selbst angibt, läßt Ibn Hishām aus Anstandsrücksichten zuweilen einen Vers aus, aber bei beiden Parteien. So einen aus einem Gedichte Ḥassāns, der im *Dīwan* S. 85 (HIRSCHFELD S. 4) erhalten ist. Und auch bei jenem finden wir noch Verse mit recht beleidigenden Worten für Muhammeds treue Anhänger. Zuweilen sind freilich Ausdrücke verändert, die den Propheten persönlich beschimpften, wie *محمّد مذمّم* in *محمّد* und *نَمِيم* in *حميد* (WZKM 21, 309). 503, 2 dürften seine Genossen ursprünglich nicht *خير صحاب*, sondern *شر صحاب* genannt worden sein. Und Ka'b b. Zuhair nannte ihn 888, 3 = *Agh.* 15, 149, 6 gewiß nicht *المأمون* (oder mit alter Entstellung *المأمور*); aber wie?

3) So, daß Muhammed an den häßlich klingenden Ortsnamen *مُسَلِح* und *مُكْرِي* Anstoß nimmt (Ibn Hish. 434). Da wuchsen wohl Kräuter, die dem Vieh Durchfall erregten. Entsprechend auf syrischem Boden *Tel Maḥrē*, woher der bekannte jakobitische Patriarch Dionysius.

liche Vorstellung zu haben ¹⁾. Und hat einst ein Mann wie KROMAYER das Schlachtfeld untersucht, so wird alles deutlich werden. Von den Kämpfen bei Medīna, der Uḥud-Schlacht und dem Grabenkriege, wird das vielleicht noch früher geschehen durch sorgfältiges Zusammenstellen der guten Überlieferung mit genauer Aufnahme des Terrains ²⁾. Wir erfahren sogar, daß Muhammed die Niederlage vermieden hätte, wenn er dem Rat des »Heuchlers« ‘Abdallāh b. Ubai gefolgt wäre. — Daß uns auch manches von Muhammed und den Seinen berichtet wird, was uns als Schandtats vorkommt, namentlich die Anstiftung von Meuchelmorden, und zwar durch anerkannte Freunde der Opfer, befremdet zunächst; aber dem gläubigen Muslim mußte und muß alles, was »Allāh und sein Gesandter« anordneten, als löblich erscheinen³⁾. Geradezu schaurig ist es, wie die Chazrağ im edlen Wetteifer ebenfalls einen gottgefälligen Meuchelmord auszuführen wünschen gleich ihren Brüdern, den Aus, und ihnen dieser Wunsch auch gewährt wird (I b n H i s h ā m 714). Historisch ist das aber alles.

Nicht sämtliche kriegerische Unternehmungen Muhammeds sind gleich gut überliefert. So heftet sich besonders an den Zug nach Tabūk ungewöhnlich viel Legendarisches. Aber andererseits erhalten wir oft Details, die uns die Wirklichkeit recht augenfällig machen. Dahin gehört z. B., daß der Prophet, als auf einem Zuge eine Äußerung jenes ‘Abdallāh böses Blut gemacht hatte, die Leute durch einen ungewöhnlich verlängerten Marsch so ermüdete, daß sie beim Halt sofort einschließen und den Streit vergaßen (I b n H i s h. 726 f.).

Seine bedeutendsten Anhänger lernen wir aus den alten Berichten genau kennen. Legenden werden außer an ihn selbst eigentlich nur an ‘Alī geknüpft ⁴⁾, ohne daß sie uns aber dessen wahre Gestalt verhüllen könnten. Und worauf vor allem immer wieder hinzuweisen ist: uns wird nicht verholen, daß der Ahnherr des Geschlechts, das, als

¹⁾ Den ganzen Zusammenhang der betreffenden Ereignisse hat erst FRANTS BUHL a. a. O. 7 ff. festgestellt.

²⁾ Unwahrscheinlich ist aber ein solcher Erfolg bei der Schlacht von Hunain-Auḫās.

³⁾ »Keimt ein Glaube neu

Wird oft Lieb' und Treu

Wie ein böses Unkraut ausgerauft«!

⁴⁾ Über ‘Alī wird allerdings schon ziemlich früh viel gefabelt. So ist eine schiitische Erfindung, daß Abū Sufjān sich unter den Schutz der Familie ‘Alis stellen wollte (I b n H i s h. 807). Die rührende Geschichte, daß ‘Alī den Ibn ‘Abbās »Vater der Könige« anredet (*Kāmil* 360), ist dagegen eine ‘abbasidische Lüge: jener soll so von vornherein die Dynastie der Kinder des ‘Abbās als legitim anerkannt haben. Wieder schiitisch ist die einem ‘Aliden in den Mund gelegte Prophezeiung, die auf die Allgewalt der türkischen Sklaven (seit der Mitte des 3. Jahrhunderts) geht (*Kāmil* 361) usw.

Ibn Ishāq schrieb, nach schrecklichem Blutvergießen eben fest im Sattel saß, mit den Ungläubigen gegen Muhammed ausgezogen war, bei Bedr gefangen genommen und erst gegen Lösegeld wieder frei wurde. Versuche, zwischen diesem Oheim und seinem Neffen zarte Gefühle spielen zu lassen und sonst die Tatsachen wenigstens zu verschleiern, sind zu schwach, um uns zu täuschen. Dazu wird auch aufbewahrt, daß Muhammed einst über die Eitelkeit des ‘Abbās spottete, der sich auf Handelsreisen im Süden für einen Abkömmling des Ahnherrn der berühmten Kinda-Fürsten ausgab (Ibn Hish. 953).

Die historische Tradition hat uns bekanntlich auch allerlei für Muhammed und die Muslime ungünstige Züge erhalten. Sie verschweigt z. B. nicht, daß sich diese mit dem Propheten am Uḥud nur durch die Flucht in die Spalten des Berges retteten ¹⁾, daß ihn ‘Abdallāh b. Ubai zwang, die Qainuqā‘ frei zu geben, wie sie überhaupt dessen Stellung deutlich zeichnet, und daß der Gottgesandte manchmal schwankte ²⁾. Auch eine solche Kleinigkeit, wie, daß die Qoraishiten es ablehnten, an der Feier seiner Hochzeit mit Maimūna teilzunehmen und ihn so länger als nach dem Vertrage in Mekka zu lassen, ist zu beachten.

Aus den Briefen einerseits und den Angaben über die kleinen Expeditionen andererseits können wir uns die allmähliche Erweiterung der Macht Muhammeds einigermaßen vorstellen, aber wir müssen damit rechnen, daß uns weder jedes Schreiben erhalten, noch jedes *Ghazū* berichtet sein wird. Dazu haben gewiß allerlei Verhandlungen mit einzelnen Stämmen oder Stammesteilen stattgefunden, von denen wir nichts erfahren. Denn nur so erklärt sich wohl, daß mehrere Stämme, die Muhammed befehdet, aber nicht besiegt hatte, nach kurzem doch seine Bundesgenossen waren, z. B. die Fazāra. Allerdings mußte solchen Beduinen viel daran liegen, sich vor den rücksichtslosen Raubzügen eines für arabische Verhältnisse gewaltigen Gegners zu sichern, und so trugen auch die vielen scheinbar ergebnislosen Expedition dazu bei, dessen Reich zu mehren.

Bei dieser Gelegenheit möchte ich noch einmal aussprechen, daß nach meiner Ansicht Muhammed nie gemeint war, seine Religion und sein Reich auf Arabien oder gar auf das Hiğāz zu beschränken. So lange er in Mekka war, hat er natürlich in Wirklichkeit nur das naheliegende Gebiet ins Auge gefaßt (und zwar nicht mit dem Gedanken an fürstliche Herrschaft, wenn er sich auch als Prediger für »die gesamte Menschheit« (*Sūra* 34, 27) ansah. In Medīna dehnte sich aber nach und nach sein Begehren immer weiter aus, ohne daß er sich jedoch über die

¹⁾ Dazu der Holm des Dichters Ibn Hish. 635, 12.

²⁾ Was natürlich seiner Größe als Politiker keinen Abbruch tut!

Grenzen klare Vorstellungen machte. Und tatsächlich hat er seine Leute doch ins römische Reich gesandt, das sie freilich zunächst mit blutigen Köpfen heimschickte.

Noch viele teils wichtige, teils unbedeutende Einzelheiten, die wir als völlig historisch annehmen dürfen, enthält die *Sīra*. Daneben findet sich freilich wieder allerlei Bedenkliches. Nicht zufällig knüpft die Tradition gerade an die letzte Krankheit und den Tod Muhammeds recht verdächtige Züge, aber wer möchte z. B. die Angabe bezweifeln, daß er sich in der Fieberhitze mit Wasser übergießen ließ und daß man ihm nach abessinischer Weise Medizin einflößte (I b n H i s h. 1006 f.)?

Alles in allem zusammengefaßt, muß ich mich entschieden dagegen aussprechen, daß die *Sīra* nur ein Anhängsel an die Koran-Auslegung (das *Tafsīr*) gewesen sei. Sie steht vielfach in enger Verbindung damit, aber sie ist als Ganzes doch selbständig.

Auch die Tradition über die ersten Zeiten nach des Propheten Tode halte ich im ganzen für zuverlässiger, als es neuere Auffassungen einräumen wollen¹⁾. Vor allem kann ich nicht zugeben, daß die großen Eroberungszüge als eine selbständige Bewegung der arabischen Nation anzusehen seien, sondern beharre dabei, daß 'Omar und einige andere Qoraishiten in Medīna sie planmäßig geleitet haben. Die Araber sind von Haus aus disziplinos und können nur unter einem straffen Lenker Großes leisten. Das Unternehmen gegen Medīna (der Grabenkrieg) scheiterte an dem Mangel der Disziplin bei den Verbündeten gegenüber einer einheitlichen Leitung. Diese unterwarf dann den größten Teil der Araber und hielt erst recht Probe, als nach Muhammeds Tode fast alle Araber abfielen, ohne sich aber auch nur partiell zu Angriff und Verteidigung zusammenzutun. So wurden sie trotz ihrer großen Überzahl durch die von Medīna ausgesandten Muslime ohne sehr großes Blutvergießen rasch wieder unterworfen; nur die tapferen Bauern vom Stamme Chanīfa, die ihrem Propheten Maslama folgten, leisteten erbitterten Widerstand. Daß nun alle diese zersplitterten Stämme aus eigener Initiative den Angriff auf zwei große Reiche unternommen hätten, ist schier unglaublich. Man könnte ebensogut das, was Alexander vollbracht hat, dem Drange des mazedonischen Volkes zuschreiben statt dem unvergleichlichen Genie des Königs, dem sein tapferes Volk allerdings das beste Werkzeug war²⁾.

¹⁾ Damit leugne ich natürlich nicht, daß gewisse Partien dieser Berichte, namentlich die auf Saif zurückgehenden, romanhaft sind.

²⁾ Die Kläglichkeit der Erfolge des Agesilaus, den wir doch als tüchtigen Kriegsmann kennen, zeigt, wie schwer es trotz alledem war, das persische Reich umzustürzen. Man mag dazu halten, daß die Bekr b. Wāil bei *Dhū Qār* ein persisches Heer besiegten, allein nicht

Wir kehren zu Muhammed zurück. Daß von den normativen Hadīthen höchstens sehr wenige wirklich von diesem herrühren, steht nach GOLDZIEHER's glänzendem Nachweise fest. Auch gegen seine in der geschichtlichen Erzählung enthaltenen Reden ist starkes Mißtrauen angezeigt. Dafür haben wir aber im Koran seine buchstäblich echten Worte. Und sein Leben, das wiederhole ich, liegt uns wenigstens von der Hiğra an in allen großen und vielen kleinen Zügen klar vor Augen. In der alten Sīra nehmen Wundererzählungen keinen großen Raum ein, und sie lassen sich fast immer ohne Mühe von der Erzählung der wirklichen Begebenheiten rein sondern. Wie anders ist das in den Evangelien! Und wie viel historischer ist uns sein Leben überliefert als das Jesu, um von Buddha und Zarathustra zu schweigen!

daran denken konnten, das Reich selbst zu erschüttern. Aber freilich, wie der Zug der Zehntausend und die partiellen Siege des Spartanerkönigs den Gedanken erweckt hatten, daß das Achämenidenreich einem Ansturm wohl nicht Stand halten werde, so hat der Tag von *Dhū Qār* dazu beigetragen, den Arabern Mut zum Angriff auf das der Sāsāniden zu machen

Une inscription d'un vizir des Ikhšîdites.

Par

G. Wiet.

M. VAN BERCHEM a publié à la fin des inscriptions fâtimites du Caire un fragment d'inscription coufique peu intéressant qui n'avait trouvé place dans le *Corpus* qu'à cause de la beauté des caractères. Voici d'ailleurs ce qu'en dit lui-même M. VAN BERCHEM (*Corpus-Égypte*, I, p. 79):

«Dans le quartier de *Şalîbah*, à l'entrée de la ruelle qui conduit de la rue de ce nom à la mosquée d'Aḥmad ibn Ṭûlûn, et que le plan français appelle '*Aṭfat Bîr al-waṭâwîf* (Ruelle du puits des hirondelles).»

«Grande plaque de grès rose encadrée dans le mur d'une maison en ruines, à un mètre du sol. Cinq lignes en beau coufique fleuri; caractères moyens, d'un style remarquable. La plaque est cassée à gauche au milieu de l'inscription, peut-être aussi en bas, et la moitié inférieure du fragment conservé est entièrement fruste; on ne peut lire que le commencement des deux premières lignes et quelques lettres de la troisième 1).»

(1) بسم الله الأمر من قبل ومن

(2) عبده جعفر بن الفضل بن جعفر بن ال[عمارة(?)]² فمأو

(3) ال ما ساء المسلمين

«Ce fragment n'a d'autre valeur que la superbe exécution des caractères.»

Or, les mots déchiffrés se lisent à leur même place dans une inscription que Maqrîzî (*Khitât*, II, p. 135) nous a conservée, et qui relate la fondation par le vizir ikhšîdite Ibn el-Furât du *Bîr el-Waṭâwîf*; et ce dernier détail concorde aussi très bien avec la situation de la pierre, qui devient ainsi un document d'une haute importance. D'autre part, nous sommes une fois de plus édifiés sur la valeur des sources

1) Voir une photographie dans le *Corpus*, pl. XVIII, n° 3.

2) M. VAN BERCHEM proposait également, avec réserves: انعباد; العتاف; العتاف

auxquelles a puisé Maqrîzî pour tout ce qui touche à l'histoire musulmane de son pays. Cet auteur nous avait déjà conservé l'inscription de la fondation de la mosquée *el-Azhar* (VAN BERCHEM, op. cit., I, p. 43), qui était en complète harmonie avec le protocole des inscriptions fâtimites. La découverte que nous faisons ici nous permet donc de croire à l'authenticité de l'inscription d'*el-Azhar*. — Enfin, nous avons là un souvenir épigraphique de la période des Ikhshîdites, le premier connu de cette époque très courte.

Maqrîzî nous signale que le vizir Ibn el-Furât construisit un puits pour alimenter les Sept Citernes, qui avaient été bâties pour approvisionner d'eau les habitants du *Khaff-el-Hamrâ*. Il nous donne alors le texte de l'inscription commémorative¹⁾; nous mettons entre crochets les mots qui existent encore:

(1) [بِسْمِ اللَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلِ وَمِنْ] بعد²⁾ وَهُوَ الشَّيْءُ وَهُوَ الْحَمْدُ وَمِنْهُ
 أَمَّنْ عَلَى (2) [عَبْدَهُ جَعْفَرُ بْنُ الْفَضْلِ بْنِ جَعْفَرِ بْنِ] الْفُرَاتِ (3) [وَمَا وَقَفَهُ لَهُ
 مِنْ الْبُيُوتِ نَهْدَةُ الْبَيْتِ وَجَوَابِيئِهِ إِنِّي أَسْمِعُ سَقِيَّاتِ (3) [الْإِنْتِى أَدْنِشَعِ].
 وَحَبْسَهَا أَجْمِيعِ] الْمُسْلِمِينَ [وَحَبْسَهُ وَسَبْلَهُ وَقَفَ مَوْبِدًا لَا يَحْتَلُّ تَغْيِيرَهُ وَلَا الْعُدُولُ
 بِشَيْءٍ مِنْ مَتْنِهِ وَلَا يَنْقُلُ وَلَا يَبْنُلُ وَلَا يَسَاقُ إِلَّا إِنِّي حَيْثُ مَجْرَادُ إِنِّي
 أَسْقِيَّاتِ أَسْبَلَةَ فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا أَثَمَهُ عَلَى الَّذِينَ يَبْدُونَهُ
 إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (4) وَذَلِكَ فِي سَنَةِ خَمْسٍ وَخَمْسِينَ وَثَلَاثِمِائَةٍ وَصَلَّى اللَّهُ
 عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

... Grâces et louanges soient rendues à Allah, de Qui est venue la générosité sur son serviteur Ja'far ibn el-Fa'ql ibn Ja'far ibn el-Furât, et Qui l'a fait réussir dans la construction de ce puits et dans la conduite de l'eau jusqu'aux Sept Citernes qu'il a fondées et immobilisées pour tous les Musulmans. Il a immobilisé et consacré ce puits en *waqf* à perpétuité, sans qu'aucune modification soit permise, ni aucune dérivation d'une partie quelconque de son eau, qui ne devra pas être transférée, ni dépensée inutilement, ni conduite par ailleurs que par la voie qui a été tracée pour elle vers les Citernes consacrées. ... Cela eu l'an 355 (28 décembre 965—16 décembre 966).

Nous avons donc avec cette inscription l'acte de *waqf* le plus

¹⁾ On la lit encore dans 'Ali Pâshâ Mubârak, II, p. 113; SALMON, *La kal'at al-Kairâh*, p. 44—45.

²⁾ *Coran*, XXX, 3.

³⁾ Ce nom est très fruste sur la pierre.

⁴⁾ *Coran*, II, 177.

ancien d'Égypte et le texte épigraphique le plus important par sa date après celui de la mosquée d'Ibn Ṭûlûn.

Ce puits, construit par Ibn el-Furât, ne portait pas au moment de sa fondation le nom par lequel il est encore connu. Nous savons qu'à l'époque des sultans mamlûks il était hors d'usage et des constructions avaient été élevées dessus. Pourtant son souvenir resta: des hirondelles venaient se réfugier dans les bâtiments qui se trouvaient à la place du puits qui s'appela dès lors le *Puits des hirondelles*. Ce nom fut donné plus tard au quartier, sous le règne de Muḥammad ibn Qalâwûn: il existe encore une rue, *Chareh Bir el-Watawit*, qui mène de la rue *Ṣalîbah* à la mosquée d'Aḥmad ibn Ṭûlûn. 'Alî Pâšâ Mubâarak nous parle bien d'une dame *Waṭwâṭah*, qui était considérée par les habitants du quartier comme la propriétaire primitive du puits: ce n'est qu'une tradition populaire moderne ¹⁾.

Par contre, le souvenir des *Sept Citernes* dont il est question dans l'inscription est complètement perdu. Elles donnèrent aussi leur nom à un quartier qui existait encore au temps de Maqrîzî, le *Khaṭṭ el-Sab' Siqâyât*: SALMON (op. cit., p. 41—44, et pl. II) a réussi à le situer au sud-ouest de la *Birkah Qârûn*. Plus récemment, M. GUEST et M. RICHMOND (*Miṣr in the Fifteenth Century*, J. R. A. S., 1903, carte, C—9) sont arrivés à une grande précision: ils placent les *Sab' Sawâqî* sur le bord du Nil, entre la *Mauradat el-Halfâ*, au nord, et le *Fâmi' el-Ḥadîd el-Nâçirî*, au sud.

Abû l-Faḍl Ja'far ibn el-Faḍl ibn el-Furât, connu également par le nom d'Ibn Ḥinzâbah ²⁾, était parent de vizirs des Khalifes 'abbâsides de Bagdâd (cf. *Fakhrî*, Introd. p. 46—47). Né en 308 H (23 mai 920—11 mai 921), Ja'far fut le grand homme d'état des Ikhšîdites: nous le voyons en qualité de secrétaire d'État en 335 H (23 juillet 947—10 juillet 948), sous le règne d'Aunûjûr ibn el-Ikhšîd ³⁾, et il resta premier ministre jusqu'à la chute de la dynastie ikhšîdite. Il serait mort dans le courant de l'an 391 H, en çafar ou en rabî' I (du 31 décembre 1000 au 27 février 1001) ⁴⁾. Ibn K h a l l i k â n (cf. WÜSTENFELD, op. cit.; Ibn Sa'îd) dit avoir vu son tombeau dans la petite *Qarâfah*; mais une autre tradition place sa tombe à Médine.

Il serait désirable que la pierre de la rue du *Bîr el-Waṭâwîṭ* soit, par les soins du Comité de l'Art arabe, transportée au Musée arabe du Caire.

¹⁾ Tous ces détails se lisent dans SALMON, op. cit., p. 44—46.

²⁾ Ḥinzâbah était le nom de sa grand'mère paternelle.

³⁾ WÜSTENFELD, *Statthalter*, IV, p. 39.

⁴⁾ Cf. Ibn Sa'îd, p. 93—95, texte ar., p. 86—87; Suyûtî, *Husn el-Muḥâḍarah*. Le Caire, 1321 H, I, p. 164—165 (حفاظ الحديث); II, p. 129 (وزراء مصر).

Cassianus Bassus Scholasticus und die arabischen Versionen der Griechischen Landwirtschaft.

Von

Julius Ruska.

In einem Referat über GABRIELI's *Nota biobibliografica su Qusṭā ibn Lūqā* (Islam IV 189) habe ich meinem Befremden darüber Ausdruck gegeben, daß der Verfasser unter den handschriftlich erhaltenen, aber von seinen drei Quellen nicht genannten Schriften des *Ḳ u s ṭ ā b e n L ū ḳ ā* die Übersetzung der »Griechischen Landwirtschaft« nicht nennt. Ich bezog mich dabei auf A. BAUMSTARK's *Lucubrationes Syro-Graecae* (Leipzig 1894), in denen die verwickelte literarische Frage zuletzt wieder angeschnitten und, wie es schien, endgültig gelöst wurde. Ich hätte auch noch auf desselben Autors *Aristoteles bei den Syrern* hinweisen können, wo die gleiche These S. 6 unten wiederholt wird (Leipzig 1900), unter den älteren Autoren vor allem auf E. MEYER, *Geschichte der Botanik* III, 150 ff.

Ich kann jetzt den Beweis erbringen, daß die Ausführungen BAUMSTARK's nicht zu halten sind. Ein glücklicher Umstand fügte es, daß ich im Juli v. J. nicht nur die von BAUMSTARK benützte und im Vordergrund des Interesses stehende Leidener Handschrift 1277 = Warner. 414, sondern auch die zweite dort befindliche Handschrift 1278 = Warner. 540 auf der Heidelberger Universitätsbibliothek benützen konnte; diese bisher vernachlässigte Handschrift brachte die Lösung des Rätsels.

Der jüngere der beiden Codd., nach der Unterschrift am 16. Muharram des Jahrs 813 = 1410 vollendet, hat folgenden Eingang:

هذا كتاب فسطوس الفيلسوف الرومى فى الزراعة وما يتعلق بها مما لا يستغنى الزراعون والثر سائر الناس عن علمه (عمله) ويشتمل على اثنى عشر جزءاً ترجمة (so) سرخس بن علي الرومى ترجمه من اللسان الرومى الى العربى فى الجزء الأول من كتاب الفلاحة الرومية قال فسطوس غرضنا ان آتبع.

Also: »Dies ist das Buch des Fastūs, des griechischen Philosophen, über die Landwirtschaft und was damit zusammenhängt von dem, was die Landwirte und die meisten andern Leute nicht entbehren können bei ihrer Arbeit. Es zerfällt in zwölf Abschnitte. Übersetzung des Sarḥis ben Halijā des Griechen. Er hat es übersetzt aus der griechischen Zunge in die arabische. Erster Teil des Buches der Landwirtschaft. Es sagt Fastūs: Wir beabsichtigen« usw.

Durch die ganze Handschrift hindurch wird Fastūs als der A u t o r bezeichnet; so besonders in den Eingängen zu den weiteren Abschnitten des Werkes, wo sich in stereotyper Wiederholung der Satz findet:

تجزء... من كتاب الفلاحة الرومية وضع الحكيم فسطوس بن اسكوراسكينه وترجمه سرخس بن هليما الرومي ترجمه من اللسن الرومي الى العربي.

Er heißt also auch überall der Sohn des Askūrāskīnah (nicht Askūrāskija), und wird auf dem in persischem Duktus geschriebenen Titelblatt in gleicher Weise bezeichnet: كتاب الفلاحة الرومية للحكيم فسطوس بن اسكوراسكينه. Daß er als Autor des Werkes zu gelten hat, steht somit fest, und es ist nicht richtig, wenn BAUMSTARK a. a. O. S. 377 sagt: Ex inscriptione autem libri Lugdunensis, nisi quis praeoccupata mente rem spectat, minime patet Kostūs operis Graeci conditor putandus sit an versionis Arabicae.

Hätte der Urheber der Notiz auf dem Titelblatt Kostūs als den Übersetzer bezeichnen wollen, so hätte er nicht fortfahren können أخرجه من اللغة الرومية الى اللغة العربية عدة من المترجمين منهم قسطا بن لوقا البعلبكي الخ «es haben es übersetzt aus der griechischen Sprache in die arabische Sprache eine Anzahl von Übersetzern, unter ihnen Kostā ben Lūḳā aus Baalbek« usw.

Lassen wir aber einstweilen dahingestellt, ob eine Übersetzung des Buches von Kostā ben Lūḳā existiert hat oder nicht, auf keinen Fall durften die durch ihre Form und den Vatersnamen deutlich geschiedenen Kostūs und Kostā zusammengeworfen werden.

Wer sollte nun durch den Namen als Verfasser bezeichnet werden? Mit dem Namen Askūrāskīnah, der auch bei Hāggī Halīfa wiederkehrt — aus ihm stammt die schon von E. MEYER in seiner *Geschichte der Botanik* angeführte Notiz über die Übersetzer, die auf der Titelseite steht —, wußte bisher niemand etwas anzufangen; die Transkription Festus Filius Xuraxinae des Leidener Katalogs ist eine unglückliche Verschlimmbesserung des arabischen Namens, die Konjektur PUSEY's (zitiert bei STEINSCHNEIDER, *Virchows Archiv*

Bd. 52, 496) Askurus el-Kahin führt nicht weiter. Auch E. ODER bezeichnet es noch in seinen *Beiträgen zur Geschichte der Landwirtschaft bei den Griechen III* (*Rhein. Mus. N. F.* 48, 1893, S. 40) als ganz unverständlich, wie Ḥāggī Ḥalifa den griechischen Costus als Ben Askūrākīnah bezeichnen konnte, und BAUMSTARK gleitet a. a. O. stillschweigend über diese Schwierigkeit hinweg.

So blieb nur die Hoffnung, in dem zweiten, weit älteren Leidener Codex Aufklärung zu finden. Er ist im Šafar des Jahres 563 = 1167 vollendet und repräsentiert zudem, wie schon der Katalog feststellt, eine ganz andere Redaktion (B) des Werkes. Aus dem Eingang, den ich zum Vergleich beifüge, war für den Namen nichts zu gewinnen; doch ist er merkwürdig durch die Erwähnung der persischen Übersetzung: *خذة نسخة كتاب وضع فسطوس فيلسوفه فيما وصف ما لا يستعنى (يستعنى) الزراعون وغيرهم من الناس عن عمله فيما ينفعهم الله به في معاشهم ويسمى (so) هذا الكتاب بلفارسية ورز دانه كتاب الزراع وهو اثنا عشر جزءًا في الجزء الأول منها خمسة عشر بابًا في الباب الأول من ذلك ان تعرف علامة اعوا [Lücke,] امصاق [von junger Hand eingesetzt] في الباب الثاني آله*

»Dies ist die Abschrift des Buches, das verfaßt hat Faṣṭūs der Philosoph, worin er beschreibt, was nicht entbehren können die Landwirte und andere Leute bei ihrer Arbeit, in dem, wodurch sie Gott unterstützt bei (der Erwerbung) ihrer Bedürfnisse. Dieses Buch wird auf persisch *Wars dāneh*¹⁾ genannt, Buch der Landwirte, und es hat zwölf Abschnitte. Der erste Abschnitt davon hat 15 Kapitel. Das erste Kapitel daraus, daß du erkennst das Zeichen des 'Auwā (d. i. der 13. Mondstation) [des bedrängten(?); das Richtige. Das zweite Kapitel« usw.

Verfolgen wir die Beischriften der Abschnitte, so ist aus der zum zweiten nichts zu entnehmen. Die zum dritten liefert bereits eine bemerkenswerte Variante der beiden Namen: *ومما وضع فسطوس ابن اسدوراسيدي اعنم الجزء الثالث على تسعة وعشرين بابا* also *Ḳastūtos b. Askūrā(n?)sīkijā*. Die Beischrift zum vierten Abschnitt — über den Weinbau — enthält eine ganz korrupte Stelle: *... مِمَّا وَضَعَ قَسْطُوسُ ابْنَ اسَدُورَاسِيكِيهِ اَعْنَمُ لَامَهُ نَسَمُ وَفَسْطُوسُ*

¹⁾ Es muß natürlich *ورزنامه* heißen. Die Unterschrift am Schluß wiederholt den Namen in richtiger Schreibung.

Die zum fünften endlich löst das Rätsel und erklärt zugleich die Korruptel: الجزء الخامس الذى وضعه قسنطوس العالم لابنه ناسوس وهو خمسة وثمانون بابا. »Der fünfte Abschnitt, den verfaßt hat Kostūs für seinen Sohn (B) ā s ū s , 85 Kapitel.«

Das kommt ganz überein mit den Eingängen zu Buch Z und H der griechischen »Geoponika«, wo es beide Male heißt: τὰς ἐνεστίν ἐν τῇδε τῇ βίβλῳ. ὃ φιλτατὲ παῖ Βάσσε, ἐβδόμῃ bzw. ὀγδοῇ μὲν οὕτῃ κτλ. Dagegen fehlt der Hinweis auf Bassus im Araber bei den folgenden Kapiteln. Es ist klar, Kostūs ist kein anderer als Cassianus, und nun löst sich auch das Rätsel Askūrāsķīnah: das Wort ist einfach Transkription von Συγολαστικός, dem Titel des Cassianus, der fälschlich für den Vatersnamen gehalten wurde; eine Transkription, die aus der Form اسكورااسكيا nach Setzung der Punkte und Ersatz des ر durch ل vollkommen richtig اسكولاستنيكيا ergibt. Sie weist auf eine syrische Vorlage hin, die اسكولاستنيكيا gelautet haben mag — bei PAYNE-SMITH sind andere Transkriptionen gegeben — und scheint damit zugleich für eine ältere syrische Übersetzung zu zeugen.

Die Identifikation von Kostūs und Cassianus liefert einen ersten festen Punkt für die Beurteilung der in den beiden Handschriften überlieferten Nachrichten. Sie mahnt aber auch zur Vorsicht bei Konjekturen über die Namen der Übersetzer. Die Handschrift Warn. 414 nennt vor jedem Abschnitt den Sergius b. Helijā den Griechen als Übersetzer; die Notiz auf der Titelseite erklärt seine Übersetzung für weitaus vollkommener und richtiger als die übrigen, d. h. als die des Kostā b. Lūkā, des Aštān, d. i. Eustathius und des Abū Zakarijā Jahjā b. ‘Adī. Wenn auch diese Notiz vermutlich jung ist und aus Ḥāǧǧī Ḥalīfa stammt, so wird doch wieder Ḥāǧǧī Ḥalīfa seine Bemerkung einer Handschrift des *Kitāb alfalāḥa* entnommen haben, die der Leidener verwandt war.

Haben wir nun ein Recht, den Sergius b. Helijā mit dem syrischen Arzt Sergius aus Rās ‘Ain zu identifizieren, der im 6. Jahrhundert aus dem Griechischen ins Syrische übersetzte? Daß er von Ibn Abī Uṣaibi‘ā (I, 204) als ein »mittelmäßiger« Übersetzer bezeichnet wird, will natürlich nicht viel besagen; dieser Araber war gewiß nicht in der Lage, des älteren Sergius Leistungen zu beurteilen. Aber von einer Übersetzung der Landwirtschaft durch Sergius aus Rās ‘Ain weiß Ibn Abī Uṣaibi‘ā ebensowenig wie von dem Vatersnamen Elias,

und dasselbe gilt von Bar Hebraeus. Es ist nur eine der unglücklichen Konfusionen, die wir bei WÜSTENFELD finden, wenn er in seiner *Geschichte der arabischen Ärzte und Naturforscher* dem Sergius aus Rās 'Ain den Namen Ben Elias zulegt (a. a. O. S. 6) und in einer Anmerkung beifügt, daß unter seinen Übersetzungen besonders die von *Costus de agricultura* erwähnt werde. Diesen Irrtum hat dann MEYER in seiner *Geschichte der Botanik* III 36 weiter verbreitet, im guten Glauben, daß Ibn Abī Uṣaibi'ā dasselbe wie Ḥāǧǧī Ḥalīfa berichte, und hat daran, da er ganz richtig sah, daß der ältere Sergius nicht ins Arabische übersetzt haben konnte, die Hypothese geknüpft, er habe das griechische Werk ins Persische übertragen; eine Vermutung, die mit Recht von BAUMSTARK a. a. O. S. 368 zurückgewiesen wird. Da aber ein Serǧūn b. Helijā al-Rūmī auch als Vollender einer arabischen Übersetzung des *Almagest* angeführt wird (vgl. BAUMSTARK a. a. O. S. 380, 497) und Ibn Abī Uṣaibi'ā (I, 204) einen Mā Sargīs kennt, der als Arzt berühmt war und aus dem Syrischen ins Arabische übertrug, so gewinnt die Annahme an Wahrscheinlichkeit, daß unsere Handschrift auch in dem zweiten Punkte recht behält, daß also Sergius b. Elia der Übersetzer ins Arabische ist.

Nur durch die Notiz auf der Titelseite der Leidener Handschrift bzw. bei Ḥāǧǧī Ḥalīfa läßt sich bis jetzt die Behauptung belegen, daß Ḳoṣṭā b. Lūḳā die »Geoponika« ins Arabische übersetzt habe. Nachdem der von BAUMSTARK versuchte Beweis hinfällig geworden ist, verliert die Nachricht überhaupt jede Glaubwürdigkeit. Schon M. STEINSCHNEIDER macht darauf aufmerksam, daß weder Ibn al-Ḳiftī noch Ibn Abī Uṣaibi'ā das Werk unter den Übersetzungen des Ḳoṣṭā nennen ¹⁾; die sorgfältige Arbeit von GABRIELI hat keine neuen Spuren geliefert: so liegt die Vermutung nahe, daß schon in alter Zeit auf Grund ähnlicher Gedankengänge, wie sie bei E. MEYER und A. BAUMSTARK vorliegen, in manchen Zitaten aus Ḳoṣṭūs Ḳoṣṭā geworden ist, und daß der als Übersetzer ins Arabische berühmte Ḳoṣṭā ben Lūḳā nur durch diese Verwechslung zu dem Rufe kam, einer der Übersetzer der »Griechischen Landwirtschaft« zu sein.

Es bedarf kaum des Hinweises, daß wir mit diesen Feststellungen erst an der Schwelle der Untersuchung stehen. Wichtige Ergebnisse

¹⁾ *Virchows Archiv*, Bd. 52, 497; zuletzt in *Beihefte z. Zentralblatt f. Bibliothekswesen* XII 1893, 12 ff. Es ist etwas unvorsichtig, wenn A. BAUMSTARK S. 496, Note 145 zu STEINSCHNEIDERS Ausführungen behauptet: Quod vero simpliciter ne exstitisse quidem ullam Ḳoṣṭae filii Lucae versionem contendit argumentis plane nullis prolatis illud audaciae est vix venia dignae.

hat die jüngst veröffentlichte Arbeit von Dr. E. FEHRLE, *Studien zu den griechischen Geoponikern* (BOLL, *Stoicheia* II, B. G. Teubner) gebracht; über den vierten Abschnitt der beiden arabischen Rezensionen, der vom Weinbau handelt, habe ich im *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaft und Technik* einiges veröffentlicht¹⁾. Es wird aber die Aufgabe immer dringender, das ganze in arabischer und persischer Sprache vorhandene handschriftliche Material zu sammeln und zu untersuchen, damit das Verhältnis dieser Versionen zu den griechischen Bearbeitungen des Gegenstands endgültig festgelegt werden kann. Ich kann hier schon darauf hinweisen, daß sich in Gotha eine bisher nicht als solche erkannte Handschrift der Klasse B befindet. Denn die im Katalog Pertsch IV 138 unter Nr. 2120 verzeichneten »Fragmente einer alten und guten, aber sehr schlecht gehaltenen Handschrift eines Werkes über Landwirtschaft, welches in den noch vorhandenen Überschriften mehrerer Abteilungen كتاب الفلاحين genannt wird«, erweisen sich durch die Kapitelzahlen der erhaltenen أجزاء direkt als zur Klasse B der arabischen Bearbeitung der »Geoponika« gehörig. Nach dem Katalog hat Teil III 29, Teil IV 98, Teil V 84, Teil VI 22, Teil VII 43, Teil VIII 23, Teil IX 22 Kapitel; es herrscht somit in den erhaltenen Teilen vollkommene Übereinstimmung mit B bis auf die großen Zahlen von IV (B 118) und V (B 85). Auch die Benennung كتاب الترواعيين erinnert an die in B gebrauchte كتاب الترواعيين im Gegensatz zu A كتاب انفلاحة, und weist auf die Beziehungen zu der persischen Übersetzung hin. Den unmittelbaren Beweis für eine persische Vorlage von B sehe ich in der Überschrift zu IV 22, wo es heißt: ان يعلم ما الذى يبقى العنب على حاله فى التروم الى اول الربيع; denn der durch اول الربيع erklärte *Dai Mäh* muß aus persischer Überlieferung stammen. Ein anderes Beispiel für die persische Grundlage ist die zweimalige Verwechslung von كَلّ und خَلّ, über die ich in dem vorhin genannten Aufsatz gehandelt habe; doch sind das nur einige der dort nachgewiesenen Belege. Die vollständige Durcharbeitung des Textes würde gewiß das Ergebnis nur bestätigen. Auch die in der Bodleiana vorhandene arabische Übersetzung soll aus dem Persischen gearbeitet sein; wenn das richtig ist, würden somit mindestens drei Handschriften für eine Ausgabe der Version B zur Verfügung stehen.

¹⁾ J. RUSKA, *Weinbau und Wein in den arabischen Bearbeitungen der Geoponika*. (Sudhoff-Festschrift) S. 305 ff.

Die Kleinfunde von Samarra und ihre Ergebnisse für das islamische Kunstgewerbe des 9. Jahrhunderts.

Von

Friedrich Sarre.

Mit 3 Abbildungen im Text und 4 Tafeln.

Die Ergebnisse der ersten Kampagne der Ausgrabungen von Samarra sind von ERNST HERZFELD in dem von der Generalverwaltung der Königlichen Museen herausgegebenen *Vorbericht* (Berlin, Dietrich Reimer 1912) veröffentlicht worden. Die zweite und letzte Kampagne, die wiederum von HERZFELD geleitet wurde, dauerte ungefähr 7 Monate, vom 1. Dezember 1912 bis 7. Juli 1913; sie betraf vor allem denjenigen Palast, der die eigentliche Residenz der Kalifen gewesen war, und dessen Ruinen noch heute den Namen *Bait-al-Khalīfah*, d. h. »Haus des Kalifen« bewahrt haben. Daneben wurde eine das gesamte Stadtgebiet umfassende Karte im Maßstabe 1 : 25 000 von dem Hauptmann im Großen Generalstabe Herrn LUDLOFF aufgenommen.

Die hauptsächlichsten Mittel für die zweite Kampagne spendete auch diesmal wieder die Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften auf Grund der von Frau Elise Wentzel geb. Heckmann errichteten Stiftung zur Förderung islamischer Archäologie¹⁾. Ferner hat Seine Majestät der Kaiser und König eine namhafte Summe aus dem Allerhöchsten Dispositionsfonds für die Ausgrabung zu bewilligen die Gnade gehabt, auch der Direktion der Deutschen Bank verdankte die Unternehmung von neuem eine bedeutende Unterstützung. Als hochherzige Gönner der nunmehr abgeschlossenen Grabungen von Samarra seien die Herren Baurat Georg Heckmann, Generaldirektor der Kgl. Museen Exzellenz W. v. Bode und Geheimrat Ed. Arnhold auch an dieser Stelle noch einmal genannt.

Eine große, die gesamten Resultate der Grabung erschöpfend

¹⁾ Während der Drucklegung, am 5. Februar, ist diese um das gesamte Gebiet der Wissenschaften so hoch verdiente Frau gestorben. Es sei ihr unvergessen, daß sie es zuerst gewesen ist, die der islamischen Archäologie größere Mittel zur Verfügung stellte und dadurch die Ausgrabung von Samarra ermöglicht hat.

behandelnde Veröffentlichung, die im Verlage von Dietrich Reimer (Ernst Vohsen) in Berlin erscheinen soll, ist in Vorbereitung. Über die Ergebnisse der zweiten Kampagne wird ERNST HERZFELD weiter unten kurz berichten. Hier sei eine knappe Übersicht über die während der beiden Grabungen gewonnenen Kleinfunde gegeben, über die der Vorbericht keine Mitteilungen enthielt; denn aus begreiflichen Gründen habe ich von einer Mitteilung über diese Materie, ehe sie geschlossen vorlag, Abstand genommen.

Der zwifache Aufenthalt, den ich am Schluß beider Kampagnen in Samarra nahm, hat mir Gelegenheit gegeben, das gesamte zutage gekommene Material an Kleinfunden kennenzulernen und zu studieren. Dabei gewährten mir die von HERZFELD im Anschluß an die jeweiligen Funde gemachten Notizen, photographische und zeichnerische, teilweise in Aquarellfarben hergestellte Aufnahmen wertvolle Unterstützung; diesen Vorarbeiten konnte ich am Schluß der zweiten Kampagne eine Reihe von Farbaufnahmen mit Lumière-Platten hinzufügen.

Die eigenartige Geschichte von Samarra bestimmt die Art und den Erhaltungszustand der zum Vorschein kommenden Funde; hat doch hier keine plötzliche Aufgabe der Stadt stattgefunden, wie sie kriegerische Zerstörung oder Elementarereignisse mit sich bringen. Als der Ort als Residenz der Kalifen aufgegeben und dann nach und nach von den Bewohnern verlassen wurde, hatten diese vollauf Zeit, alles irgendwie Brauchbare und besonders alle Kostbarkeiten mit sich zu nehmen. Es blieb nur das Unbrauchbare und Nutzlose zurück; und auch dies in den Häusern und auf den Straßen Zurückgelassene wird später noch mehrmals einer Revision unterzogen worden sein, ehe der Flugsand der Steppe die zusammengestürzten Gebäude höher und höher bedeckte und schließlich mühevoll Suchen und Graben nicht mehr lohnend genug machte. Wie gründlich diese Beraubung von Samarra vor sich gegangen ist, zeigen z. B. die Wandmalereien, die ja leider nur in Bruchstücken gefunden wurden. Hier ist das Blattgold, das in diesen Freskomalereien vielfache Verwendung gefunden hat, fast überall durch Abkratzen entfernt worden. Daß kaum Münzen, keine Schmucksachen und Kostbarkeiten, keine intakten Geräte aus Metall oder Keramik, nur fragmentarische Reste von Holzbekleidungen, von Stoffen und von Papyri zutage gekommen sind, bedarf keiner Erklärung. Für die von uns vorgenommenen Ausgrabungen, die ja nur einen verschwindend kleinen, wenn auch wichtigen Raum innerhalb des gesamten gewaltigen Stadtgebietes einnehmen, traf dieser Mangel an kostbaren und intakten Fundobjekten zu; womit natürlich nicht gesagt werden soll, daß nicht dennoch einmal

Schätze der verschiedensten Art in Samarra zum Vorschein kommen können, die durch besondere Umstände vor dem Mitnehmen und vor späterer Entdeckung bewahrt worden sind.

Aber die Hoffnung auf Schätze ist es ja auch nicht gewesen, die uns bestimmte, in Samarra den Spaten anzusetzen. Hier galt es vor allem die gesamte Stadt und die großen Palast- und Moscheebauten der Kalifenresidenz in ihrer Anlage und in ihrem architektonischen Schmuck zu erkennen. Beide Ziele sind durch HERZFELD's Grabungen und durch LUDLOFF's Planaufnahmen erreicht worden. Der Sorgsamkeit der Ausgrabungstechnik, die auch den kleinsten Fund nicht unbeachtet ließ, ist es aber auch zu danken, daß trotz der oben erwähnten Mängel dennoch die Ausbeute an Kleinfunden vom wissenschaftlichen Standpunkte aus als hochbedeutend bezeichnet werden muß. Die noch so winzigen Reste und Scherben von keramischen Objekten, von Gefäßen und Fliesen, Bruchstücke von Glas und anderem Material vermögen die gleiche Auskunft über das in Samarra verwandte Material zu geben, wie es wohlerhaltene Stücke vermocht hätten. Wir erhalten einen sicheren Einblick in die Kleinkunst einer bestimmten, durch die Zahlen 838 und 883 n. Chr. fest begrenzten Epoche und vermögen durch die Fundumstände selbst, durch die Berücksichtigung der Örtlichkeiten, je nachdem die Bruchstücke in einem Kalifenpalast oder in einem einfachen Privathause zutage kamen, ferner auch auf Grund der Seltenheit oder der Häufigkeit ihres Vorkommens weitere Schlüsse zu ziehen.

K e r a m i k.

Den ersten Platz unter den Funden von Samarra beansprucht die Keramik; denn von allen während der Ausgrabung zutage gekommenen Fundobjekten stehen rein der Zahl nach die keramischen im Vordergrund. Man hat hier zwischen der Keramik zu unterscheiden, die von auswärts, aus Ostasien, nach Samarra importiert worden ist, und der, die man in Samarra selbst oder in der näheren oder weiteren Umgegend hergestellt hat.

Bei dieser importierten, ostasiatischen Keramik handelt es sich um ein in verschiedenen Gattungen vorkommendes Material, das im ganzen als Steingut zu bezeichnen ist, das aber teilweise dem Porzellan so nahe kommt, daß es dann direkt Porzellan genannt werden darf¹⁾. Hier ist der mit Stahl nicht ritzbare Scherben

¹⁾ Herr Geheimrat Dr. HEINECKE, Direktor der Kgl. Porzellan-Manufaktur in Charlottenburg, hatte die Güte, mich über die zwischen Porzellan, Steingut usw. bestehenden technischen Unterschiede zu belehren, wofür ich auch an dieser Stelle den ergebensten Dank ausspreche.

fast weiß, an dünnen Stellen durchscheinend und im Bruch dicht und muschelig. Dabei liegt die haarrissefreie, glatte und glänzende Glasur gleichmäßig auf und hat sich mit dem Scherben so eng verbunden, daß beide nur in demselben Feuer gebrannt sein können; alles charakteristische Eigentümlichkeiten des echten ostasiatischen Porzellans. Von diesem porzellanartigen Material kamen neben Fragmenten von mehr oder minder groben, flachen Schalen, deren niedriger, breiter Ringfuß abgeschliffen ist, auch feinere Bruchstücke zum Vorschein, so von einem flachen ovalen Schälchen mit gewelltem Rand, dessen Innenseite am Boden und auf der Wandung mit einem in Relief ausgeführten Fisch zwischen Wellenranken und mit fliegenden Vögeln verziert ist (Taf. I, Fig. 1). Auf Grund von literarischen Nachrichten nimmt man an, daß die Herstellung des ersten chinesischen Porzellans in die Epoche der Sui-Dynastie (581—617 n. Chr.) oder in den Beginn der T'ang-Dynastie (618—906 n. Chr.) fällt. Man bemühte sich, Jade oder Glas nachzuahmen und war so auf die Erfindung des Porzellans gekommen. Es wird berichtet, daß zur T'ang-Zeit, jener in politischer und künstlerischer Hinsicht glänzendsten Epoche der chinesischen Geschichte, in Yüe-tschou in der Provinz Tschekiang schneeweiße, mit Silber und Schnee zu vergleichende Erzeugnisse gefertigt wurden, »bisweilen mit Reliefs, die Fische darstellten und zugleich auch ein Geäder, das die Wellen des Wassers andeuten sollte«¹⁾. Die Vermutung liegt nahe, daß es sich bei diesen weißen, teilweise mit Relief verzierten Porzellanfragmenten um jene Erzeugnisse der Provinz Tschekiang handelt. Bisher war ein solches Porzellan und überhaupt eine ostasiatische Keramik, die mit Sicherheit in das 9. Jahrhundert datiert werden konnte, nicht bekannt, und deshalb beanspruchen die in Samarra zum Vorschein gekommenen Bruchstücke das größte Interesse²⁾.

Diesem Porzellan schließt sich eine keramische Gruppe eng an, die man als noch nicht genügend ausgebranntes Porzellan bezeichnen muß, und die den Übergang zum richtigen

¹⁾ ERNST ZIMMERMANN, *Chinesisches Porzellan*. Leipzig 1913. I. Band, S. 22 ff. — Derselbe, *Wann ist das chinesische Porzellan erfunden und wer war sein Erfinder?* »Oriental. Archiv« Bd. II, 1911.

²⁾ R. L. HOBSON in seiner Einleitung zum Katalog der *Exhibition of early chinese pottery and porcelain*. Burlington fine Arts Club. London 1910: »Apart from a few obscure literary references we have little information about T'ang wares, though we cannot doubt, that when the ceramic representatives of that splendid period of Chinese art emerge from concealment, they will be fully worthy of the cultured age which gave them birth«, und weiter: »Some of these wares must have been of a porcellanous nature, for there is strong evidence to prove that porcelain of a kind was first made in the T'ang dynasty«.

Steingut bildet. Hierzu gehören starkwandige Schalen, deren gelblicher, nicht durchscheinender, aber äußerst harter Scherben im Bruch rauh erscheint. Hier hat sich die nicht gleichmäßige, an den tieferen Stellen dichtere und stark haarrissige Glasur noch nicht so eng wie bei der vorigen Gattung mit dem Scherben verbunden.

Die folgenden Gruppen müssen nach Gefühl und Struktur als echtes Steingut bezeichnet werden. Der mehr oder weniger fein geschlemmte Scherben erscheint grau, braun oder grün in verschiedenen Schattierungen, wobei die farbige Substanz auch in die farblose, meist haarrissige Glasur übergetreten ist. Zu dieser seladonartigen Gruppe gehören vor allem starkwandige Schalen und Schüsseln auf niedrigem Ringfuß; seltener fanden sich kleine becherartige, dünnwandige Gefäße auf hohem Fuß mit gewellter und am Rande blattartig gekerbter Wandung. Ein unter der Glasur eingeritztes Muster zeigt Fische oder aus Blattranken bestehende Ornamente (Taf. I, Fig. 2). Es wird berichtet¹⁾, daß zur T'ang-Periode »in Yotschou in der Provinz Hunan und zum Teil auch in Yüe-tschou in der von Tschekiang grüne Erzeugnisse angefertigt wurden«.

Bei einer sehr seltenen Steingutgruppe, zu der die Reste eines Kruges mit kleinen Henkeln am Rande gehören, bedeckt den grauen Scherben eine prachtvolle, gelbbraun-glänzende Glasur, und wir werden an die Notiz erinnert, daß »in Schou-tschou in der alten Provinz Kiang-nan gelbfarbige Erzeugnisse« gefertigt sein sollen.

Wohl die am meisten in Samarra zutage gekommene Gruppe von Steingut zeigt eine ein- oder mehrfarbige Glasur auf weißem Grunde, in grüner, gelber und bräunlicher Farbe Punkte, Flecken und vor allem über- und durcheinanderlaufende Streifen bildend, wobei der untere Teil des Gefäßes meist von der Glasur freibleibt und in diesem Falle eine abgeschliffene Fußplatte aufweist (Taf. 2, Fig. 3). Den feingeschlemmten, gelblich-weißen Scherben bedeckt eine weiße Engobe (Malgrund), auf der sich die feinen Haarrisse der durchscheinenden Glasur, wenn letztere abgesprungen ist, deutlich in Relief markieren, ein Beweis dafür, daß die Haarrisse schon bei der Herstellung im Brande entstanden und nicht eine Folge der Verwitterung sind²⁾. Einige Beispiele dieser, große und kleinere

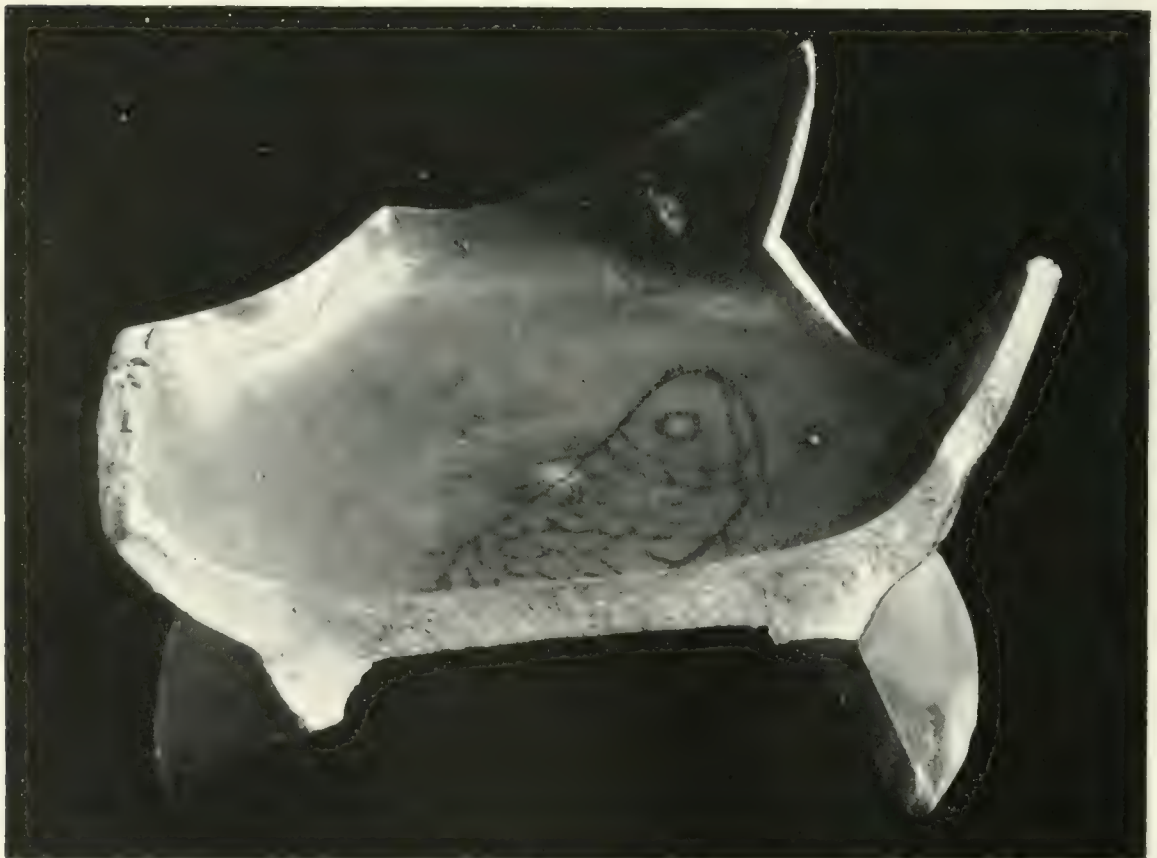
¹⁾ Vgl. E. ZIMMERMANN, a. a. O. I, S. 25.

²⁾ Aus demselben Material bestehen die meist figürlichen Keramiken, von denen sich prächtige Beispiele, teilweise Figuren, auf der erwähnten Ausstellung (A. 50, 52, 55, 64—66) aus der jetzt im »Victoria- and Albert-Museum« aufgestellten Sammlung von Mr. Eumorfopoulos befanden. — Auch die mehr als lebensgroßen, prachtvollen Lohan-Figuren aus gebranntem Steingut, die FRIEDRICH PERZYNSKI in China gefunden und im



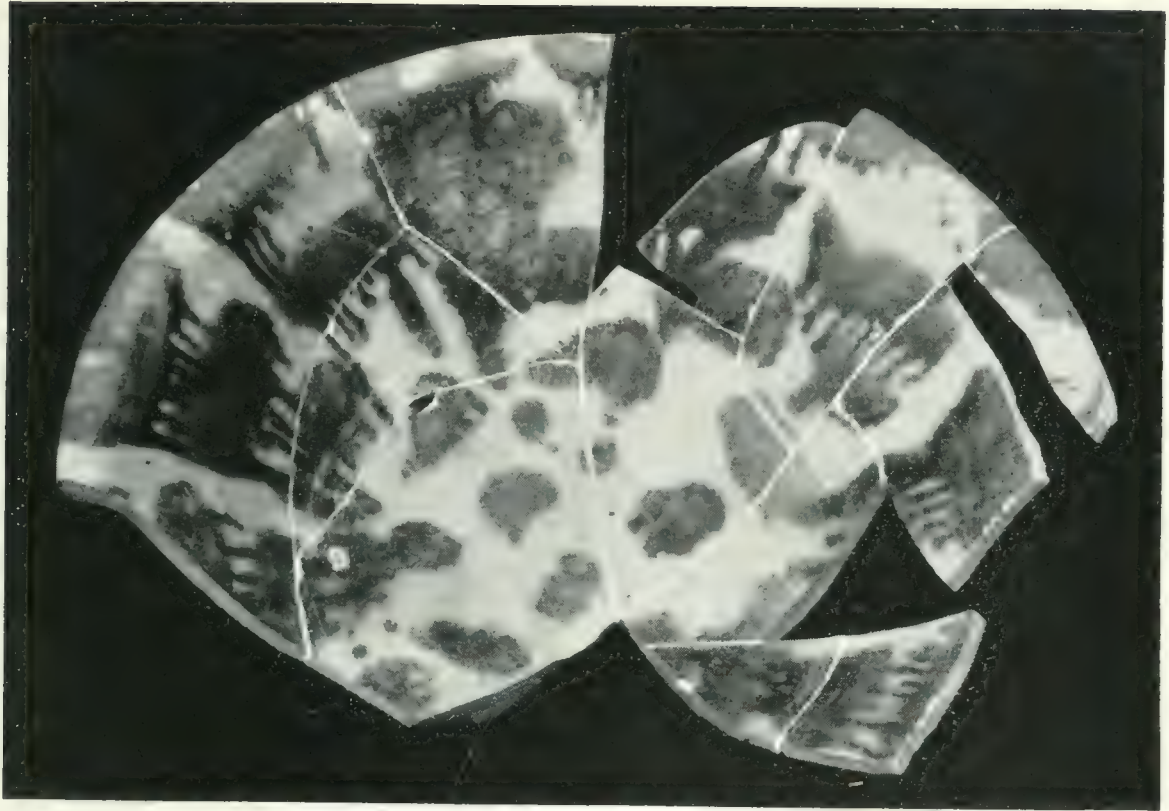
Figur 1.

Samarra, Bruchstücke einer Schale aus weißem ostasiatischem Porzellan. Durchm. 16 cm.



Figur 2.

Samarra, Bruchstück eines Fußbechers aus seladongrünem ostasiatischem Steingut. Durchm. 8 cm.



Figur 3.
Samarra, grün-weiß glasierte Schale aus ostasiatischem Steingut. Durchm. 36 cm.



Figur 4.
Samarra, grün-weißer Teller mit Graffiti-muster aus ostasiatischem Steingut. Durchm. 42 cm.

Schüsseln und Schalen bildenden Gruppe haben ein unter der Glasur eingeritztes Muster mit unbeholfenem vegetabilischem Rankenornament (Taf. 2, Fig. 4). Kleinere Gefäße dieser Art sind entsprechend zarter und feiner geformt in jener schon oben erwähnten blütenähnlichen Gestalt mit gewellter Wandung und gekerbtem Rande, zu der in einem seltenen Falle auf dem Boden angebrachte Reliefdekorationen (z. B. eine Gruppe von phantastischen pfaunenartigen Vögeln) hinzukommen. Leider konnten die in schwarzer Tusche auf dem Boden einer großen Schale und im Innern eines Topfes angebrachten undeutlichen arabischen Beschriftungen bisher nicht gedeutet werden.

Wenn wir die Bezeichnung *einheimische Keramik* im Gegensatz zu der eben behandelten, aus Ostasien importierten für die folgenden keramischen Gruppen wählen, so soll damit nicht ausgedrückt sein, daß diese sämtlich in Samarra selbst hergestellt sind. Hier handelt es sich weder um Porzellan noch um Steingut, sondern um eine mehr oder weniger weiche, stets mit dem Messer ritzbare, undurchsichtige Fayence, die unglasiert geblieben oder mit einer Glasur bedeckt ist ¹⁾).

Zu der *unglasierten Keramik* gehört die sogenannte Stempelkeramik. Sie kommt in Samarra noch so häufig vor, daß wir annehmen müssen, daß die großen starkwandigen Henkelgefäße, deren Schmuck in eingepreßten Medaillons besteht, noch im 9. Jahrhundert hergestellt worden sind. An bestimmten Plätzen in der Nähe von Samarra, vor allem in Tekrīt, dann auch am sogen. Nil, südlich

Herbst 1913 in Berlin ausgestellt hat, zeigen in der Glasur die charakteristischen grünen und goldbraunen Töne und dürften gleichfalls noch der T'ang-Periode angehören. — Wenn es wahr ist, daß die im Schatzhause Shosoin bei Nara vereinigten Kunstschatze sämtlich aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts stammen, so handelt es sich bei einer Reihe von farbig glasierten Gefäßen gleichfalls um chinesisches Steingut der T'ang-Dynastie, und zwar aus einer der Samarra-Zeit um ein Jahrhundert vorangehenden Periode (vgl. TOYEI SHUKO, Tokyo 1900, Bd. III, Taf. 154—156 und OSKAR MÜNSTERBERG: *Chinesische Kunstgeschichte*. Eßlingen 1912. Bd. II, Abb. 379—383). Herrn Dr. OTTO KÜMMEL verdanke ich die Kenntnis von in Japan hergestellten farbigen Originalaufnahmen, die über die Identität der Shosoin-Keramik mit dem in Samarra gefundenen chinesischen Steingut kaum einen Zweifel übrig lassen.

¹⁾ Für das Vorhandensein von Töpfereien dient der an mehreren Stellen festgestellte Fund von kristallisierter Glasurmasse, ferner das Vorkommen von nicht vollendeten Töpfereien, bei denen z. B. das Muster auf dem unglasierten Scherben in Tusche vorgezeichnet oder bei denen die Farbe vor der Glasur in pulveriger Form aufgetragen war, zum Beweis. Auch Matrizen für aufzutragende Ornamente kamen zum Vorschein. Als wohl sicher in Samarra hergestellte Keramik konnte ein bei verschiedenen Fayencegattungen verwandter, äußerst fein geschlemmter, gelblich-weißer Scherben festgestellt werden, mit dem sich die Glasur, z. B. bei der später zu erwähnenden Lüsterware, so eng verbindet, daß sie beim Abspringen meist eine dünne Schicht des Scherbens mit sich nimmt.

von Bagdad, wird diese Keramik in großen Mengen gefunden und scheint deshalb vor allem in sasanidischer und in omayyadischer Zeit fabriziert worden zu sein ¹⁾. Die in Samarra gefundene Keramik dieser Art zeigt in den Medaillons nur ornamentale Muster und Inschriften, während die sonst so häufigen figürlichen Darstellungen, die an sasanidische Vorbilder erinnern, nur äußerst selten im Stadtgebiet vorkommen. Ferner kamen verschiedene Arten von meist schmucklosen Gefäßen aus unglasiertem, gelblich-grauem und auch rotem Ton zum Vorschein, deren straffe Formgebung noch an hellenistische Vorbilder erinnert; die Henkelansätze sind teilweise ganz klassisch gebildet. Besondere Beachtung verdienen die winzigen Reste von oft eierschalendünnen Gefäßen, bei deren Schmuck verschiedene Techniken, Kerbschnitt, Gravierung, Pressung mittels Hohlformen, auch die Barbotinetechnik Verwendung gefunden haben.

Unter der glasierten Keramik von Samarra sei an erster Stelle eine aus gelbgrauem, grobem Ton gefertigte Ware erwähnt, die für die verschiedensten Gefäße verwandt wurde und eine dicke, meist auf beiden Seiten aufgetragene, einfarbige, dunkel- oder hellblaue oder grünblaue Glasur in oft starker Verwitterung aufweist. Seit der parthischen Zeit (vgl. die aus Warka stammenden grünglasierten Sarkophage in Schuhform mit figürlichem Schmuck im Museum zu Konstantinopel und in Bruchstücken in der Islamischen Abteilung in Berlin) ist uns diese Keramik aus Mesopotamien, neuerdings auch aus Abessinien ²⁾ bekannt; als einzige Verzierung zeigen die großen in Samarra vorkommenden vasenartigen Gefäße auf der Schulter aufgelegte, oft gekerbte Bänder, Strickverzierungen, ein Muster von Kreisen und Spiralen mit Blattmotiven in der Mitte bildend ³⁾.

Als **Nachahmung jener oben erwähnten ostasiatischen Steingutware** muß eine Reihe von verschiedenen Fayencegattungen bezeichnet werden. Neben dem weißen Porzellan hat man das gelbe Steinzeug und dann vor allem die mehrfarbig, gelb, grün, braunrot glasierte ostasiatische Ware nachzubilden versucht, und dieser Versuch ist teilweise so gut gelungen, daß erst die Untersuchung des Scherbens erkennen läßt, ob es sich um chinesische oder um vorderasiatische Erzeugnisse, um Porzellan und Steingut oder um

¹⁾ Vgl. darüber HERZFELD in *Archäologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*. Berlin 1911. Bd. I, S. 225 ff. und 238.

²⁾ *Deutsche Aksum-Expedition*, Berlin 1913, Textband, „Die Kleinfunde“ von ROBERT ZAHN, S. 209 und 218, Abb. 431.

³⁾ Vgl. die große grünglasierte Vase in der Islamischen Abteilung in Berlin (Inv.-Nr. 1387); sie soll aus Kufa stammen.

Fayence handelt. Nicht immer ist es gelungen, in der Glasur die Leuchtkraft und den Glanz der Vorbilder zu erreichen; sie wirkt in der Nachahmung oft stumpfer, blasiger und unsauberer. Sehr mannigfach in Form und Dekoration ist diese mit farbigen Überlaufglasuren versehene Samarra-Fayence.

Ein meistens schon der Sung-Periode (960—1279 n. Chr.) zugeschriebenes chinesisches Steingut zeigt dunkelbraune Bemalung auf rahmfarbig-weißem Grunde ¹⁾. Auf jene ostasiatische Gattung, die freilich in Samarra nicht konstatiert worden ist, geht meiner Ansicht nach eine eltenbeinfarben glasierte Fayence zurück, deren Dekoration in einer dunkelblauen, emailartigen Farbe ausgeführt ist und meist einfache Blattrosetten aufweist. Die islamische Fabrikation ist aber nicht bei der einfachen Nachahmung stehengeblieben und hat in anderen Ornamentationsmotiven, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, vor allem auch in der Verwendung von Schriftborten mit kufischen Lettern neue Muster geschaffen.

Meine schon früher mehrfach geäußerte Vermutung, daß die Erfindung der Gefäßmalerei mit metallisch schillernden Farben, die *Lüstermalerei*, mit dem Koranverbot, Geräte aus Edelmetall zu benutzen, zusammenhängt ²⁾, findet in einer besonders reizvollen, in Samarra zum ersten Male zum Vorschein gekommenen Fayencegattung ihre Bestätigung. Die Art der Dekoration, die in Relief ausgeführten Knopf-, Rosetten- und Bandmotive, Borten in Form von Bogenarkaden und andere Motive mehr lassen keinen Zweifel darüber, daß die so verzierten, mit einem goldschimmernden Lüster bemalten, eigentlich besser gesagt vergoldeten Gefäße nichts anderes als Imitationen der verpönten Goldgeräte sind. Die Reste einer flachen, auf niedrigen Füßen ruhenden Schale seien als Beispiel für diese besonders wichtige und neue Gruppe der Samarra-Keramik erwähnt und abgebildet (Taf. 3, Fig. 5).

Neben dieser, den ganzen Scherben bedeckenden Lüstrierung kommt nun auch eine teilweise Lüstermalerei auf weiß oder grau glasiertem Scherben vor, und zwar in verschiedener Färbung des Lüsters, rot, stahlgrau oder braun, endlich auch gelb und gelbbraun und olivenfarbig. In der Leuchtkraft und Färbung des Lüsters hat die Samarra-Periode schon das höchste geleistet und alles in den Schatten gestellt, was eine spätere Zeit im Osten und Westen, in Persien, Ägypten, Spanien und Italien auf dem Gebiete der Lüstermalerei erreichen

¹⁾ E. ZIMMERMANN a. a. O. Bd. II, Taf. 2, obere Abbildung, Mitte.

²⁾ *Die spanisch-maurischen Lüsterfayencen des Mittelalters und ihre Herstellung in Malaga.* Jahrbuch der Kgl. Preuß. Kunstsammlungen, 1903, 24. Bd., S. 103.

sollte. Sehr selten zutage gekommene Scherben mit einem verschiedene Töne zeigenden roten Goldluster bilden den Höhepunkt. Abgesehen von diesem technischen Können sind auch die Muster von Interesse und lassen eine gewisse Übereinstimmung mit den Dekorationsmotiven in den Stuckdekorationen von Samarra (z. B. im sogenannten I. Stil) nicht verkennen. Wir zeigen als Beispiel Bruchstücke von einem Becher (Taf. 4, Fig. 8), in dessen Dekoration neben jenem allgemeinen Charakter vor allem die sasanidische Flügelpalmette bemerkbar ist.



Abb. 1.

die in den Wanddekorationen freilich nur äußerst selten vorkommt. Außerdem sei auf die bei der Innenzeichnung verwandte Schraffierung, die als Füllmotive dienenden Punkt- und Spiralmuster hingewiesen. Eine tiefe, in braunem Goldluster bemalte Schale, deren Reste in dem Palast *al-'Ashiq* gefunden wurden (Abb. 1), enthält als Hauptschmuck einen großen, ornamental behandelten Adler, dessen Stilisierung das Bestreben erkennen läßt, das Figürliche möglichst in den Hintergrund treten zu lassen. Diese Absicht ist bei einem Tafelgeschirr, das vielleicht für den persönlichen Gebrauch des Kalifen bestimmt war, wohl erklärlich¹⁾.

¹⁾ Worauf GASTON MIGEON vor kurzem (*Notes d'Archéologie musulmane. Gazette des Beaux Arts* 1913, S. 481 ff.) schon hingewiesen hat, ist die merkwürdige Tatsache,

Die Lüstrierung findet sich nun auch bei der in Samarra zutage gekommenen Fliesenkeramik. Unter den stets quadratisch, dreieckig oder rhomboidartig geformten Fliesen zeigt eine Gruppe, von der sich leider nur Bruchstücke fanden, grobe Blatt- und Rankenmotive in braunem Lüster auf rahmfarbenem Grunde ¹⁾. Neben anderen grün- oder rotgesprengelten Fliesen, die wohl Marmor imitieren sollen ²⁾, kamen Fragmente von sehr eigentümlichen, großen, quadratischen Fliesen zum Vorschein (Taf. 4, Fig. 7). Das in gelbbraunem und rotem Lüster gemalte Muster zeigt einen leicht stilisierten Blattkranz mit Eckzwickeln und in dem marmorierten Mittelfelde eine kleine Hahnenfigur. Man wird unwillkürlich bei diesem Muster an sasanidische Stoffe und auch an die ungefähr gleich großen quadratischen Stuckreliefs erinnert, die in einem Blattkranz sasanidische Symbole und Tierfiguren zeigen und, wie ich vermutete, der gleichen Zeit wie diese Samarra-Fliesen angehören dürften ³⁾. Auf eine nähere Analyse der in diesen interessanten Fliesen vorkommenden Formgebung muß hier verzichtet werden. Die Form dieser Fliesen ist quadratisch, ebenso wie die der seltenen frühen, etwa dem 10. bis 11. Jahrhundert angehörenden Lüsterfliesen des Berliner Museums, deren Herkunft aus Raqqa am Euphrat mir wegen der Übereinstimmung mit authentischen Raqqa-Fliesen sehr wahrscheinlich erschien ⁴⁾. Die gleiche

daß sich diese Lüsterkeramik von Samarra ziemlich häufig in Ägypten, in Bahnasa in Oberägypten und auch in Fostat, findet, und daß sie ferner in Susa und Raghes in Persien, in Medinat Azzahra bei Cordova in Spanien (R. VELAZQUEZ BOSCO, *Medina Azzahra y Alamiriya*. Madrid 1912, pl. L—LIII) und in der *Qal'a* der Beni Ḥammād in Algier (Général L. DE BEYLIÉ: *La Kalaa etc.* Paris 1909, p. 87) zum Vorschein gekommen ist. Auch unter den Funden aus der islamischen Schicht von Djerablus am Euphrat, dem alten Karkemisch, das von einer englischen Expedition ausgegraben wird, habe ich im Sommer 1913 an Ort und Stelle einige schöne Beispiele gesehen. Ein Vergleich derartiger Scherben ägyptischer Herkunft, die sich, abgesehen von mehreren intakten Schalen, in großer Anzahl in der Islamischen Abteilung des Berliner Museums befinden, mit der in Samarra zutage gekommenen Ware beweist, daß es sich um die gleiche Gattung und um die gleiche Töpferwerkstatt handeln muß. Da nun gerade diese Gattung den für Samarra typischen, feingeschlemmten, weiß-gelben Scherben zeigt (vgl. oben S. 185 Anm. 1), so scheint mir Samarra oder vielmehr die Nähe von Samarra als Fabrikationsgegend dieser schönen, im 9. bis 12. Jahrhundert durch die ganze islamische Welt exportierten Ware gelten zu müssen. Auch nach der Aufgabe der Stadt, so dürfen wir annehmen, hat sich diese Fabrikation am Tigris noch einige Zeit erhalten.

¹⁾ Eine farbige Abbildung eines derartigen in Samarra gefundenen Fragments bei H. VIOLLET: *Un Palais musulman du IX. siècle*. Paris 1911. Pl. XXIII, No. 7.

²⁾ Ebenda Pl. XXIII, No. 5 u. 8.

³⁾ *Makam Ali am Euphrat*. Jahrb. d. Kgl. Preuß. Kunstsammlungen 29. Band, 1908, S. 67 ff.

⁴⁾ *Amtliche Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen*. Berlin 1912/13. S. 70, Abb. 40.

Form und, so viel ich nach dem zehn Jahre zurückliegenden Augenschein beurteilen kann, auch eine gewisse Übereinstimmung im Ton des Lüsters haben die bekannten Fliesen der Moschee Sidi 'Oqba in Kairuan im Maghrib; sie schmücken die den *Mihrāb* umgebende Wand und sollen nach einer Tradition auf Befehl eines Aghlabiden teils von Bagdad importiert, teils durch einen Bagdader Töpfer, den sich der Fürst von dort kommen ließ, in Kairuan selbst hergestellt worden sein ¹⁾. Im Gegensatz zu BUTLER ²⁾, der diesen Fliesen ihr hohes Alter absprechen wollte, habe ich auf Grund des Musters und anderer Merkmale betont, daß ihre Herkunft aus Mesopotamien und ihre Entstehung im 9. bis 10. Jahrhundert sehr wahrscheinlich sei ³⁾. Meine damalige Vermutung wird jetzt durch die Ausgrabungen von Samarra bekräftigt, bei denen nicht nur auch quadratische Lüsterfliesen (Taf. 4, Fig. 7) zutage gekommen sind, sondern wo die Lüstermalerei auf Gefäßen (Taf. 4, Fig. 8) die gleiche oder mindestens sehr verwandte ornamentale Dekoration wie auf den Sidi 'Oqba-Fliesen zeigt: Hier wie dort die Flügelpalmette und jene charakteristischen, aus Streu- und Rollwerk bestehenden Füllmotive, auf die ich oben hingewiesen habe.

Vorislamische Keramik. Einem vorislamischen Friedhof, und deshalb nicht zu der sonst überall in Frage kommenden, streng umgrenzten Epoche des 9. nachchristlichen Jahrhunderts, gehören keramische Funde an, die an zwei Stellen innerhalb des Stadtgebietes auf dem hohen linken Tigrisufer gemacht wurden. Es handelt sich nach dem Fundbericht von HERZFELD um Gräber, die unmittelbar unter islamischen Privathäusern liegen. Um die in liegender Stellung beigesetzten Leichen ist eine Reihe von Lehmziegeln gestellt; an Beigaben fanden sich regelmäßig die hier zu besprechende Keramik, selten Alabastren und gelegentlich Glasperlen in großer Menge. Die je nach der Stärke des Brandes hellgrau oder hellbräunlich, bisweilen auch rötlich scheinenden porösen Tongefäße zerfallen in dickwandige Schalen mit geradem, etwas ausladendem Rand und in bauchige, unten rund geschlossene Becher; sehr selten fand sich eine dritte, konische Becherform. Die Bemalung ist in Schwarzbraun oder in Braunrot ausgeführt und zeigt bortenartige und flächige Muster primitiver geometrischer Art von der größten Mannigfaltigkeit. Als häufig vorkommendes Emblem sei die Svastika erwähnt. Während sich die Dekoration der becherartigen Geräte auf diese ornamentale Verzierung

¹⁾ H. SALADIN: *La Mosquée de Sidi Oqba à Kairouan*. Paris 1899. Fig. 47.

²⁾ A. J. BUTLER im *Burlington Magazine*. Oktober 1907. S. 48 ff.

³⁾ *Denkmäler Persischer Baukunst*. Berlin 1910. Textband. S. 65.

beschränkt, kommen auf dem Boden der Schalen mannigfaltige figürliche Muster sehr merkwürdigen Charakters zum Vorschein. Meist sehen wir linear gezeichnete Tierfiguren zu zweien oder zu mehreren so aneinandergesetzt, daß ihre Zusammenstellung eine Art von ornamentaler Rosette bildet. So kommt die Darstellung von Steinböcken vor, bei denen die Vorderbeine des einen zu gleicher Zeit die Hinterbeine des gegenübergestellten Tieres sind (Taf. 3, Fig. 6). Auf einer anderen Schale entsteht aus den in Dreiecke aufgelösten, schachbrettartig gemusterten Körpern von vier Tieren ein kreuzförmiger Stern (Abb. 2); bei einer dritten Schale bilden Schlangen, Skorpione und menschliche Figuren mit flatternden Haaren konzentrische Kreise (Abb. 3);



Abb. 2.

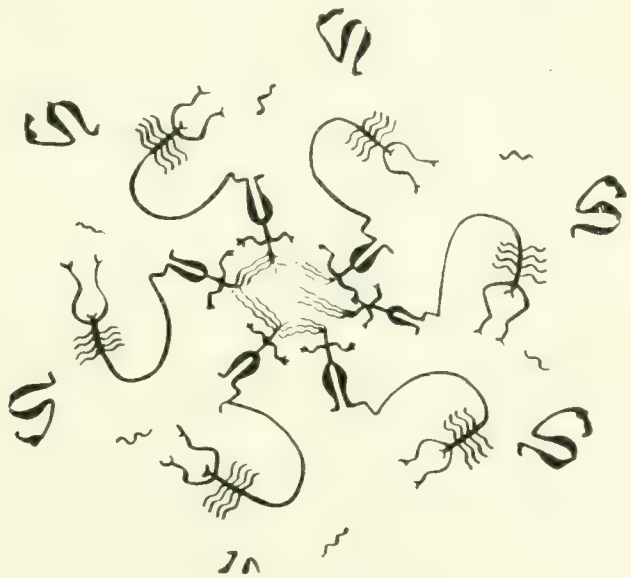


Abb. 3.

auf einer vierten Schale sind phönixartige Wasservögel, die nach Fischen schnappen, um eine Svastika in der Mitte gruppiert.

Über das Alter dieser Keramik möchte ich an dieser Stelle kein abschließendes Urteil zu geben wagen. Unzweifelhaft ist eine gewisse Verwandtschaft im Material, in den Formen und in der Dekoration mit derjenigen Töpferware vorhanden, die an verschiedenen Stellen in Kleinasien ¹⁾, in Turkestan ²⁾ und vor allem bei Susa ³⁾ zutage gekommen ist. Sie wird, vor allem die letztgenannte, in ein sehr hohes Alter (3000 Jahre v. Chr.) gesetzt, das wir für die in Samarra gefundene

¹⁾ J. L. MYRES: *The Early Pot-fabrics of Asia Minor*. Journ. of the Anthropol. Institute of Great Britain and Ireland. Vol. XXXIII, 1903, p. 367 ff.

²⁾ HUBERT SCHMIDT: *Archæol. Excavations in Anau and old Merv*. Explorat. in Turkestan, edit. by R. PUMPELLY. Washington 1908. Chap. VI.

³⁾ EDM. POTTIER: *Céramique peinte de Suse et petits Monuments*. Délégation en Perse. Tome XIII. Paris 1912.

Keramik aus verschiedenen Gründen doch wohl nicht annehmen können. Einerseits spricht das gleichzeitige Vorkommen von Scherben einer schwarzbraun bemalten polierten Tonware, wahrscheinlich griechischer Herkunft, für eine jüngere Zeit, für die erste Hälfte oder die Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. ¹⁾; andererseits zeigt die figürliche Dekoration in der Stilisierung der Tierfiguren Berührungspunkte mit der oben erwähnten sasanidisch-frühislamischen Stempelkeramik und auch in der linearen Auflösung der Tierkörper mit der gleichzeitigen, in Barbotinetechnik verzierten unglasierten Tonware ²⁾. Alle drei keramischen Gattungen gehören dem gleichen Gebiet, dem mittleren und unteren Tigrisale an, und so darf man vielleicht annehmen, daß es sich hier um eine provinzielle Dekoration handelt, die sich in ihrer Eigenart durch Jahrtausende erhalten hat. Merkwürdigerweise zeigen nur die dickwandigen, oft roh und kunstlos geformten oder auch im Brande verunglückten Schalen die erwähnte phantastische Dekoration mit menschlichen Figuren und unheilbringenden Tieren, während sich bei den becherförmigen Gefäßen die sauber ausgeführte Malerei rein auf ornamentale Muster beschränkt. Nach einer Vermutung HERZFELD'S handelt es sich bei ersteren um Gefäße, die mit dem Totenkult zusammenhängen und deshalb in der erwähnten Weise dekoriert sind; die anderen, technisch besser gearbeiteten Gefäße dagegen sind als Gebrauchsgeräte anzusprechen. Als Beweis für das erstaunlich lange Fortleben von Technik und Dekoration im Orient sei daran erinnert, daß in Palästina eine geometrisch gemusterte unglasierte Keramik primitiver Formgebung an verschiedenen Stellen zum Vorschein kommt, die man unzweifelhaft für altorientalisch halten würde, wenn nicht bei einigen Gefäßen durch das Vorkommen von arabischen Inschriften die islamische Provenienz gesichert wäre ³⁾.

G l a s.

Auf die Glasfenster der Großen Moschee, die aus starken, zwischen Glasstege geschobenen Glasplatten bestanden, hat HERZFELD im *Vorbericht* (S. 13) schon hingewiesen, ebenso wie auf die von Hängeleuchtern stammenden, ebendort gefundenen vielen kleinen Öllämpchen, die winzige, an einem Stiel sitzende Becher bilden. Die mannigfachen

¹⁾ Herr Prof. ROBERT ZAHN hält diese Scherben nach Ton, Firnißmalerei und nach den Ornamenten für kretisch-mykenisch.

²⁾ *Archäologische Reise* a. a. O. Bd. I, S. 224 ff., Abb. 114—116; Bd. III, Taf. CXIV.

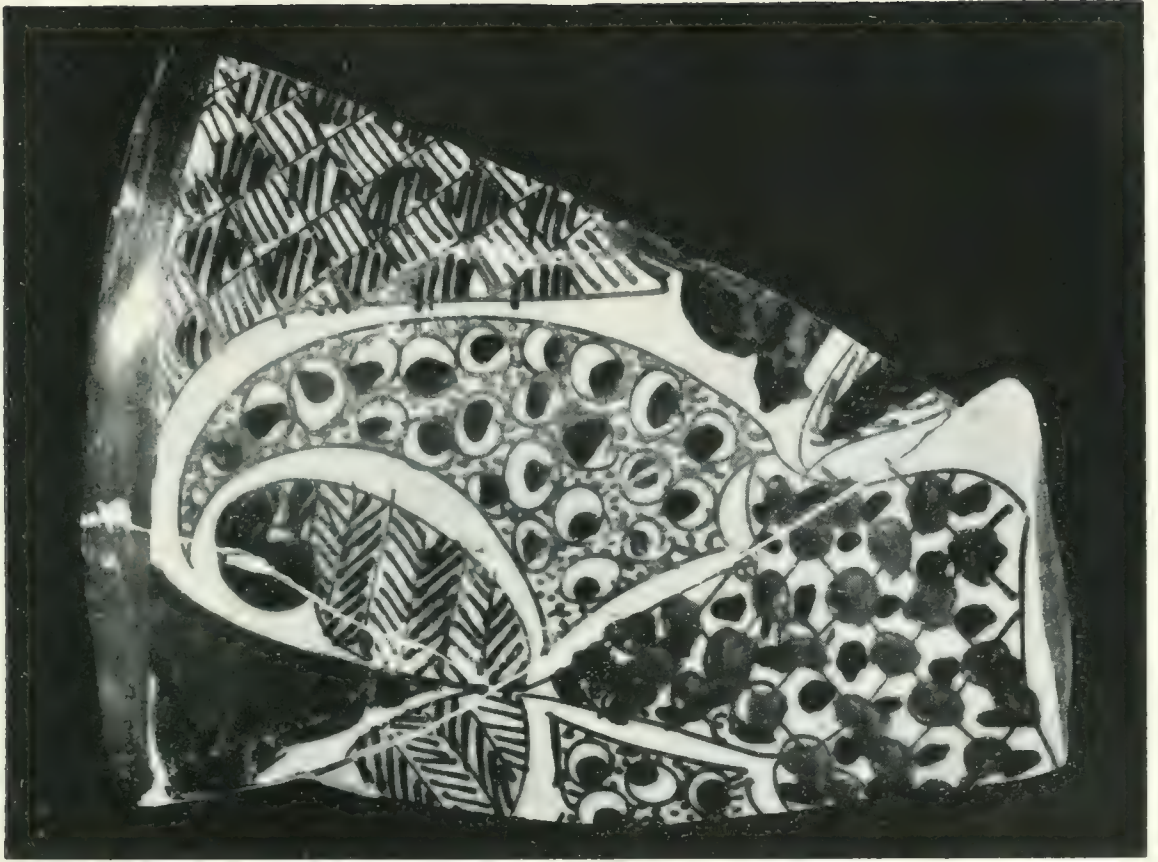
³⁾ Die islamische Sammlung des Kaiser Friedrich-Museums besitzt, abgesehen von einem reichen Scherbenmaterial, ein paar intakte Krüge aus Bêt Djibrin und ähnliche, mit arabischen Inschriften versehene Gefäße, die aus dem Kunsthandel in Aleppo stammen.



Figur 5.
Samarra, lüstrierter Fayenceteller mit Reliefdekoration. Durchm. 24,5 cm.



Fig. 6.
Samarra, rotbemalte altorientalische Tonschüssel. Durchm. 29 cm.



Figur 8. Das Gefäß eines Kistenbeckens. Hoch 14,5 cm.



Figur 7. Das Gefäß eines Kistenbeckens. Hoch 14,5 cm.

Formen der vielen, aus klarem Glase bestehenden oder in der Masse einfarbig blau, grün oder weinrot gefärbten, größeren und kleineren Flaschen ¹⁾, Teller und sonstigen Gefäße werden erst in der definitiven Veröffentlichung im Bilde gezeigt und besprochen werden. Aus den Bruchstücken, die teilweise in winzigstem Maßstabe gefunden wurden, war es dennoch möglich, die verschiedenen Techniken zu erkennen, deren man sich bei der Dekorierung der Gläser in Samarra bedient hat. Neben der einfachen Gravierung mit geometrischen Mustern war das Schleifen und Schneiden des Glases bekannt, teilweise mit ornamentalen und figürlichen Mustern in Relief, eine Technik, die besonders im fatimidischen Ägypten geübt worden ist. Auch die gleichfalls schon von dort bekannte Verzierungsart mit gepreßtem Dekor, die darin besteht, daß rosettenartiger Reliefschmuck auf der Außen- und Innenseite zugleich vorkommt, die also mit einer Art Waffeleisen bei noch weichem Zustande hergestellt sein muß, findet sich häufig in Samarra ²⁾; ebenso die Technik der Fadenaufgabe ³⁾, und diejenige, daß verschiedenfarbige Schichten übereinander geschmolzen (Überfanggläser) und die obere dann mit einem Schnittmuster versehen wurde. Neu ist die Vergoldung und Bemalung des Glases mit einer Art Lackfarbe, eine Technik, aus der sich dann später, im 13. und 14. Jahrhundert, die vor allem in Syrien blühende, prächtige Glasfabrikation der Emaillierung und Vergoldung entwickelt haben mag. Überraschend wirkt das Vorkommen von kunstvoll gemusterten quadratischen Platten aus Mosaikglas (Millefiori-Glas), die als Wandbekleidung Verwendung gefunden haben. Abgesehen von kleinen Plättchen, die man als Schmuckplatten für Möbel benutzte, ist uns ein derartiger Wandschmuck in Form von größeren Platten aus der römischen Kaiserzeit bekannt ⁴⁾, und wir dürfen wohl annehmen, daß die im Kalifenpalast verwandten Millefiori-

¹⁾ Der obere Teil einer kleinen Henkelflasche stimmt vollkommen mit einem Fläschchen überein, das sich im Shosoin in Nara befindet, und das deshalb als ein aus dem Westen nach Japan importiertes Glasgefäß gelten muß (abgeb. TOYEI SHUKO, Bd. III, Taf. 152, und MÜNSTERBERG a. a. O. Abb. 637 c). Wahrscheinlich sind auch die anderen Gläser im Shosoin derselben westlichen Herkunft.

²⁾ Vgl. über diese verschiedenen Techniken den Abschnitt »Ägyptisches Glas« bei ROBERT SCHMIDT: *Das Glas*. Berlin 1912. S. 42 ff.

³⁾ E. KÜHNEL: *Frühislamische Gläser mit aufgelegtem Dekor*. Amtl. Berichte aus den Kgl. Kunstsammlungen. 1913/14. S. 11.

⁴⁾ Herrn Prof. R. ZAHN verdanke ich den Hinweis auf die einschlägige Literatur. Vor allem seien die reichen Beispiele von Bruchstücken von Wandschmuckplatten aus Millefiori-Glas erwähnt, die aus der *Collection Julien Gréau* von W. FROEHNER (Paris 1903, pl. 69 u. 72) veröffentlicht sind.

Platten von auswärts, aus Syrien oder Ägypten (Alexandrien), stammen; wurde doch, soweit wir bisher wissen, die Technik des Millefiori-Glases in der islamischen Zeit nicht mehr geübt und, bei Gefäßen, durch Inkrustation und Aufschmelzen anderfarbiger Glasmasse ersetzt. Auch für das Vorkommen dieser Ersatztechnik finden sich in Samarra Beispiele.

Auf das Vorkommen von Glasmosaiken in Verbindung mit Perlmutter an einem der Portale von *Balkuwārā* hat HERZFELD im *Vorbericht* (S. 36) schon hingewiesen. »Die Farben sind in den offenbar große Ranken zeigenden Zwickeln ausschließlich grün, vom gelbgrün bis zum schwarzgrün schattiert.« Auch im Kalifenpalast brachte die zweite Kampagne Reste von Wanddekorationen zum Vorschein, bei denen es sich aber nicht nur um ein Würfelmosaik handelt; rautenförmige Glasplättchen, auch Knöpfe und hohle Halbkugeln aus Glas haben hier zusammen mit Perlmutter mannigfaltige, nicht mehr vollkommen rekonstruierbare Muster gebildet.

Stein.

Unter den Kleinfunden aus Stein seien sauber gearbeitete, profilierte Alabastren, Vasen und Schalen aus verschiedenen Arten von Alabaster und Marmor hervorgehoben. Daß diese Gegenstände ebenso wie das Material für die marmornen Wandbekleidungen, die im Kalifenpalast vielfach die in den Privathäusern üblichen Stuckdekorationen ersetzte, sei es in fertigem Zustande, sei es als Rohmaterial aus dem Westen, vor allem aus Antiochien und Laodicea bezogen worden sind, darauf hat HERZFELD schon im *Vorbericht* (S. 8 ff.) hingewiesen. Aus einem dunklen, porösen, lavaähnlichen Stein sind Räuchergefäße, Kochgeschirre, Schüsseln und Pfannen gefertigt. Der Umstand, daß diese Gefäße sehr häufig in gekitteten Zustande in Samarra gefunden wurden, und daß die gleichen Geräte auch in Ägypten zutage gekommen sind ¹⁾, läßt die Vermutung zu, daß es sich hier um Geräte handelt, die in einem räumlich weiten Gebiete des 'Abbāsidenreiches gebraucht wurden, daß ihr Herstellungsort aber wohl nicht in Samarra und in der näheren Umgebung war, wo ein Ersatz für unbrauchbar gewordene Stücke leicht zu beschaffen gewesen wäre.

¹⁾ Ein mehrfach in Samarra, aber stets in zerbrochenem und gekittetem Zustande zutage gekommenes Gerät ist ein mit geradem Stiel versehener kleiner Tiegel, wahrscheinlich ein Räuchergefäß. Ein gleiches intaktes Stück dieser Art wurde von mir in Medīnet el-Faiyūm gefunden.

V e r s c h i e d e n e s .

Die Reste der Wandmalereien, von denen der *Vorbericht* auf Taf. XIV einige Beispiele brachte, die unten (S. 202) erwähnten Porträtfiguren, die auf geschlossene und mit Stuck bedeckte Krüge gemalt waren, die in lebhaften Farben dekorativ bemalten Hölzer, von Türen, Decken etc. stammend, die wenigen Papyri und mittels Stickerei hergestellten Schriftborten, die einfachen Matten, Stoff- und Papierreste, einige wenige Metallgegenstände und Münzen seien nur kurz erwähnt. All dies Material harret noch des genaueren Studiums und soll erst in der in Vorbereitung befindlichen definitiven Publikation über die Ausgrabungen von Samarra mitgeteilt werden.

Mitteilung über die Arbeiten der zweiten Kampagne von Samarra.

Von

Ernst Herzfeld.

Von den Arbeiten der ersten Kampagne der Ausgrabungen von Samarra gab der *Erste vorläufige Bericht*¹⁾ Rechenschaft. Gewidmet war die erste Kampagne der Untersuchung der Großen Moschee von Samarra, der Privathäuser und ihrer Wanddekorationen, der Burg *al-ʿĀshiq* und dem Mausoleum auf dem Westufer und dem Palaste im Süden der Stadt, *Balkuwārā*. Diese Untersuchungen hatten gelehrt, daß noch zwei große Aufgaben zu lösen waren, wollte man ein begründetes Urteil über die merkwürdige Stadt und ihre Kultur, die Kultur der Blütezeit des Khalifats, gewinnen, nämlich eine Grabung im großen Palaste der Khalifen, dem *Djausaq al-Khāqāni*, heute *Bait al-Khalīfah* genannt²⁾, und eine exakte topographische Aufnahme des gesamten Ruinengebietes.

Am 1. Dezember 1912 konnten, nach einer Pause von 11 Monaten, die Grabungen wieder aufgenommen werden. Sie dauerten bis zum 7. Juli 1913³⁾. Herr Hauptmann LUDLOFF, vom Generalstabe der Armee zur Teilnahme an der Expedition beurlaubt, bewältigte seine große Aufgabe der Planaufnahme bis zum 22. Februar 1913.

Die topographische Aufnahme von Hauptmann
LUDLOFF.

Die Planaufnahme beschränkt sich auf das wirkliche Ruinengebiet und umfaßt doch drei Meßtischblätter 1 : 25000. Auf das städtisch bebaut gewesene Terrain entfallen dabei 60 qkm, auf ver-

¹⁾ *Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra* von ERNST HERZFELD. Mit einem Vorwort von FRIEDRICH SARRE. Herausgegeben von der Generalverwaltung der Königlichen Museen. Dietrich Reimer (Ernst Vohsen). Berlin 1912.

²⁾ Vgl. H. VIOLLET, *Un palais musulman du IX^e siècle* in »Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres«, XII 2. Paris 1911.

³⁾ »Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften«, 2. *Jahresbericht*, Berlin, Oktob. 1913, pg. 24—26.

einzelte gelegene Bauten 1 qkm, auf eine Samarra vorausgehende, unbeeendigte Stadtgründung 11 qkm und auf den Tiergarten mit seinen Rennbahnen und Anlagen für Jagden 120 qkm. Das Gesamtareal von Samarra mit seinen Dependenzen bedeckt also über 200 qkm ¹⁾).

Der Plan läßt die Entwicklung der Stadt deutlich erkennen. Ausstrahlend von mehreren ursprünglich isolierten Kastellen und Schlössern am hohen Tigrisufer, die al-Mu'tasim erbauen ließ, wächst das Straßennetz zunächst ohne Plan, erst später nach vorgezeichneten Linien zusammen. Von dem Tiergarten im östlichen Hinterland werden in mehreren Wiederholungen Stadtviertel abgetrennt und der Bebauung erschlossen. Mit dem Viertel, das sich an die Große Moschee des Mutawakkil anschließt, kommt diese Entwicklung zum Abschluß. Über 25 qkm der Stadt gehören der Zeit des Mutawakkil an, darunter die ganze Nordstadt, *al-Mutawakkiliyyah*, von der einige ältere Ansiedlungen aufgesogen wurden, der Stadtteil an der Moschee und der Süden der Stadt mit *Balkuwārā*. Nach ihm ist nichts Wesentliches mehr entstanden, nur auf dem Westufer das Mausoleum und die Burg *al-'Āshiq*.

Die eingehenden Beschreibungen der alten arabischen Schriftsteller, vor allen des *Ya'qūbī* werden an Hand des LUDLOFF'schen Planes ohne weiteres verständlich. Man sieht die sechs nordsüdlichen Hauptstraßen der Südstadt und erkennt, daß sich die Beschreibungen der Hauptsache nach auf den Zustand der Stadt vor al-Mutawakkil beziehen. Man sieht ferner die Verlängerungen der ersten »Großen Straße« nach Süden und Norden unter al-Mutawakkil, durch die sie eine Gesamtlänge von 33 km (7 *Farsakh*) erhielt, bei einer Breite von 200 Ellen = 103,5 m in der Nordstadt. Man sieht auch die »Drei Reihen«, die quer dazu von den großen Bazaren zur Großen Moschee führten. Die größere Zahl der Khalifenpaläste: außer dem *Djausaq* das Schloß des Hārūn al Wāthiq, des Mutawakkil, die Schlösser der 'abbāsiden Prinzen, eine Anzahl von Ministerien, die Paläste der Wezire und Minister, der Generäle und vieler berühmter Männer kann man wiederfinden. Auch daß die heutigen Heiligtümer der 'Alīden auf der Stelle ihrer einstigen Häuser stehen, beweist der Stadtplan. Durch den Zusammenklang von Vorhandenem und Überliefertem erstet die alte Zeit nach über tausend Jahren zu neuem Leben. Die großen historischen Ereignisse, die von den Chronisten mit vielem topographischen Detail be-

¹⁾ Um diese Größen vorstellbar zu machen, sei ein Vergleich angeführt: Die Berliner Ringbahn umschließt ein Areal von etwa 90 qkm. Abzüglich des Tempelhofer Feldes, des Tiergartens und der anderen großen Parks bleiben etwa 77 qkm städtisch bebauten Terrains.

schrieben wurden, Gottesdienste und Feste, Palastrevolten und Volksaufstände, Triumphe, Hinrichtungen, Morde und Begräbnisse erscheinen wieder auf ihrem alten Schauplatz. Und vielleicht ein größeres Resultat dieser Arbeit ist, daß man ein unbedingtes Vertrauen zu der arabischen Überlieferung gewinnt, die sich hier in Samarra selbst dann bewährt, wenn ohne die Bestätigung durch die erhaltene Wirklichkeit ihre phantastisch und märchenhaft klingenden Angaben kaum jemals Glauben gefunden haben würden.

Die Grabungen.

Die Grabung am Palaste wurde während ihrer Dauer von mehr als 7 Monaten mit 250 bis 300 Arbeitern und einer Feldbahn ausgeführt. Das von einer Mauer umzogene Areal des Palastes faßt 175 Hektar ¹⁾, von denen etwa 71 Hektar auf den Garten am Tigris mit seinen Pavillons, Hallen und Bassins entfallen. Eine »Ausgrabung« des ganzen Palastes hätte also mit einer über 20 jährigen Arbeitszeit rechnen müssen. Aber so unausführbar, wie dies klingt, war die Aufgabe nicht, denn bei genauem Studium war die Gesamtanlage des Palastes und meist die Anordnung der einzelnen Räume auch ohne Grabung zu verfolgen. Die Grabung konnte also auf die wesentlichen, d. h. die in den Hauptachsen gelegenen Teile beschränkt werden. Es wurden etwa 14 000 qm freigelegt und dazu etwa 32 000 cbm Schutt bewegt. Davon entfallen auf die Grabung am Zentrum des Palastes etwa 11 000 qm oder 28 000 cbm. Die Grabung begann, weil sich das Eintreffen der Feldbahn verzögerte, mit mehreren kleineren Untersuchungen in der Längs- und Querachse der großen Esplanade und ging erst hinterher auf den zentralen Hauptbau über.

Das Verständnis der unübersehbaren Gesamtanlage erschloß sich nur Schritt für Schritt und wurde erst klar, als im Laufe der Grabung mit dem Heranwachsen des Palastplanes und der Aufnahme des Stadtplanes sich herausstellte, daß der unendliche Komplex nur einen Eingang auf der Mitte der Westseite, nämlich die heute noch hoch erhaltene Torruine, das *Bāb al-‘āmmah*, besaß, also umgekehrt orientiert ist wie der Palast von *Balkuwārā* und einem grundsätzlich anderen Typus angehört als jener.

Die ganze West- und Südwestseite des tiefgelegenen Gartens bespülte einst der Tigris. Wo er im Süden im spitzen Winkel auf die hohe tertiäre

¹⁾ Zur Veranschaulichung dieser Zahl diene, daß die alte Stadt Assur etwa 72,5 Hektar bedeckt, und daß dem Areal des Palastes etwa das von der Leipziger Straße im Süden, der Königgrätzer Straße im Westen, der Spree im Norden und Osten umgrenzte Zentrum Berlins entspricht.

Küste stößt, traf die »Große Straße« von Süden her auf die Palastmauer. Dort lag das *Bāb al-Nizālah*, das »Absteigetor«. Etwa 600 m Weges führten von da durch den Garten an das große, 127 m im Quadrat messende Bassin, von dem aus eine Freitreppe von 60 m Breite und ungefähr gleicher Länge in bequemer Steigung zu der 17 m hohen Terrasse vor dem *Bāb al-‘āmmah*, dem Tor der öffentlichen Audienzen, hinaufstieg. Trotz seiner schon im ersten Plane vorhandenen und durch Umbauten vermehrten Unregelmäßigkeiten, läßt der Palast selbst eine Dreiteilung erkennen. Der nördliche Streifen enthält im Westen, auf der Nordmauer aufsattelnd, eine Kaserne, vermutlich für Kavallerie, dann, durch zerklüftetes unbebautes Terrain geschieden, andere Kasernenbauten für Infanterie. Deren 600 Zimmer können bequem eine Belegschaft von 3000 Mann gefaßt haben. In dem großen Hofe liegen 3 *Masdjid*, mit ungenauer *Qiblah*, nur in der allgemeinen Orientierung dieses Bauteiles. Die Kasernen beherrschen durch ihre hohe Lage den Garten und das Tigrisufer, und sie flankieren die »Große Straße«, die zwischen ihnen wieder aus dem Palastgebiet austritt, als einzige Kommunikation vom Süden der Stadt zum Norden. Östlich schließt sich an die Kasernen ein von mehrfachen, starken Mauern umgebenes Gebiet, dessen Gemäuer schon in ganz alter Zeit ausgeraubt worden sein muß. Aus der Schilderung von Ereignissen, die sich hier abgespielt haben, folgt, daß dieser Teil des Palastes das »Schatzhaus« war. Die Nordostecke ist nicht fest umgrenzt, vielmehr ziehen sich von ihr aus noch kilometerlange Anlagen hin, die mit dem Palast verbunden waren und zum Tiergarten gehörten. — Der südliche Streifen ist weniger regelmäßig durchgeführt, weil drei Schluchten das Terrain durchfurchen. Die langen Reihen gleichförmiger Höfe mit kleinen Kammern zu beiden Seiten machen den Eindruck von Vorratsräumen, und wieder nach der Schilderung von Revolten, die sich im Palast ereigneten, haben wir in diesen Teilen das »Zeughaus« zu erkennen. Auch die Wohnung des Vorstehers des Zeughauses ist kenntlich. Weiter im Osten liegen einzelne Höfe mit Bauten von zweifelhafter Bestimmung, unter denen nur ein isolierter Bau in einem fast freien Hof auf dem höchsten Punkte des ganzen Geländes als Moschee deutlich ist.

Der mittlere Streifen enthält einen inneren, etwa 350×180 m messenden Hof, die große Esplanade, die durch einen Kanal in einen westlichen, gepflasterten und mit zwei Springbrunnen geschmückten Teil und einen östlichen ungepflasterten, von kleinen Kanälen durchflossenen gegliedert wird. Zwischen dem *Bāb al-‘āmmah* und der Westseite der Esplanade liegt der Kern des Palastes, ungefähr 200 m im

Quadrat messend. Der Haupteingang führte durch die mittlere Halle des Tores und durch sechs breitgelegte Säle dahinter, die als eine Häufung von Antichambres aufzufassen sind. Bevorzugtere Besucher konnten durch die nördliche Halle des Tores und durch eine lange Galerie an diesen Antichambres vorbeigeführt werden. Der Verkehr zum Harem dagegen wurde durch die südliche Torhalle und zwei von ihr ausgehende lange Korridore vermittelt. Bis hierher ist alles nur der Eingangsbau, die »Pforte«. Hierauf folgt ein quadratischer Hof mit Brunnen, symmetrisch von je drei Zimmern umgeben, in dem sich der Verkehr teilte. Nach Norden gelangte man zu den Räumen des Khalifen, die sich um drei Höfe gruppieren. Im Süden lag, um einen südlichen Annex vergrößert und viel mehr unterteilt, der Harem, und zwar unmittelbar am Hofe das große Bad. Geradeaus aber betrat man durch einen weiteren Vorsaal einen oblongen Ehrenhof, der von Süden und Norden geschlossene Wände, im Osten aber die Front der Thronsäle mit ihren drei Türen zeigte. Zwei unterirdische Korridore — an solchen ist der Palast reich — vermittelten den Verkehr von den Räumen des Khalifen zum Harem. Die Thronsäle bestehen aus einem quadratischen Mittelsaal, um den sich vier T-förmige Säle in Gestalt eines Krückenkreuzes (⊕) legen. Die T-Form der Säle ist von den Privathäusern her als ein nie fehlendes Charakteristikum des Empfangsaales bekannt. Aber abweichend von allem sonstigen Vorkommen sind hier die das eigentliche Kreuz bildenden Stücke als dreischiffige Säulenbasiliken gebildet, also etwa wie eine vierfache Wiederholung des Thronsaales von *Mshattā*. Der Grund ist offenbar der Zwang, eine Beleuchtung zu schaffen. Nach der Esplanade zu legt sich vor den östlichen T-Saal noch eine große Halle von etwa 38 m lichter Breite und 10,4 m Tiefe, die sich in fünf Türen zur Esplanade öffnet. In den Winkeln des Kreuzes liegen kleinere Säle, darunter ein Moscheezimmer des Khalifen mit hübschem *Mihrāb*.

Durch den Mittelsaal geht eine Querachse, deren Verlauf im N und S ungetahr symmetrisch erscheint. Nur der Süden, der bevorzugte Teil des Harem, ist ausgegraben. Dem südlichen T-förmigen Thronsaal liegt zuerst noch eine breite Halle vor, in voller Ausdehnung des Haremshofes. Die West- und Ostseite des Haremshofes nehmen kleine, wiederholt umgebaute Wohnräume ein, alle mit Wasserleitungen versehen, teils in großen Bleirohren, teils in blauglasierten, teils in rohen Tonröhren, auch Waschräume und Abtritte. Im Süden des Hofes, ebenfalls in seiner vollen Breite, liegt den Thronsälen ein eigentümlicher quadratischer Raum gegenüber. Zunächst ein Umgang von 21 m Länge auf allen vier Seiten, darin ein quadratischer Raum

mit vier breiten Türen in den Achsen, in ihm vier Marmorsäulen an den Ecken eines Bassins. Dieser Raum war über und über mit figürlichen Gemälden bedeckt. Eine westöstliche Achse durchquert ihn, und in dieser schließt sich im Westen wiederum eine dreischiffige Basilika von drei Jochen, je vier Marmorsäulen, an.

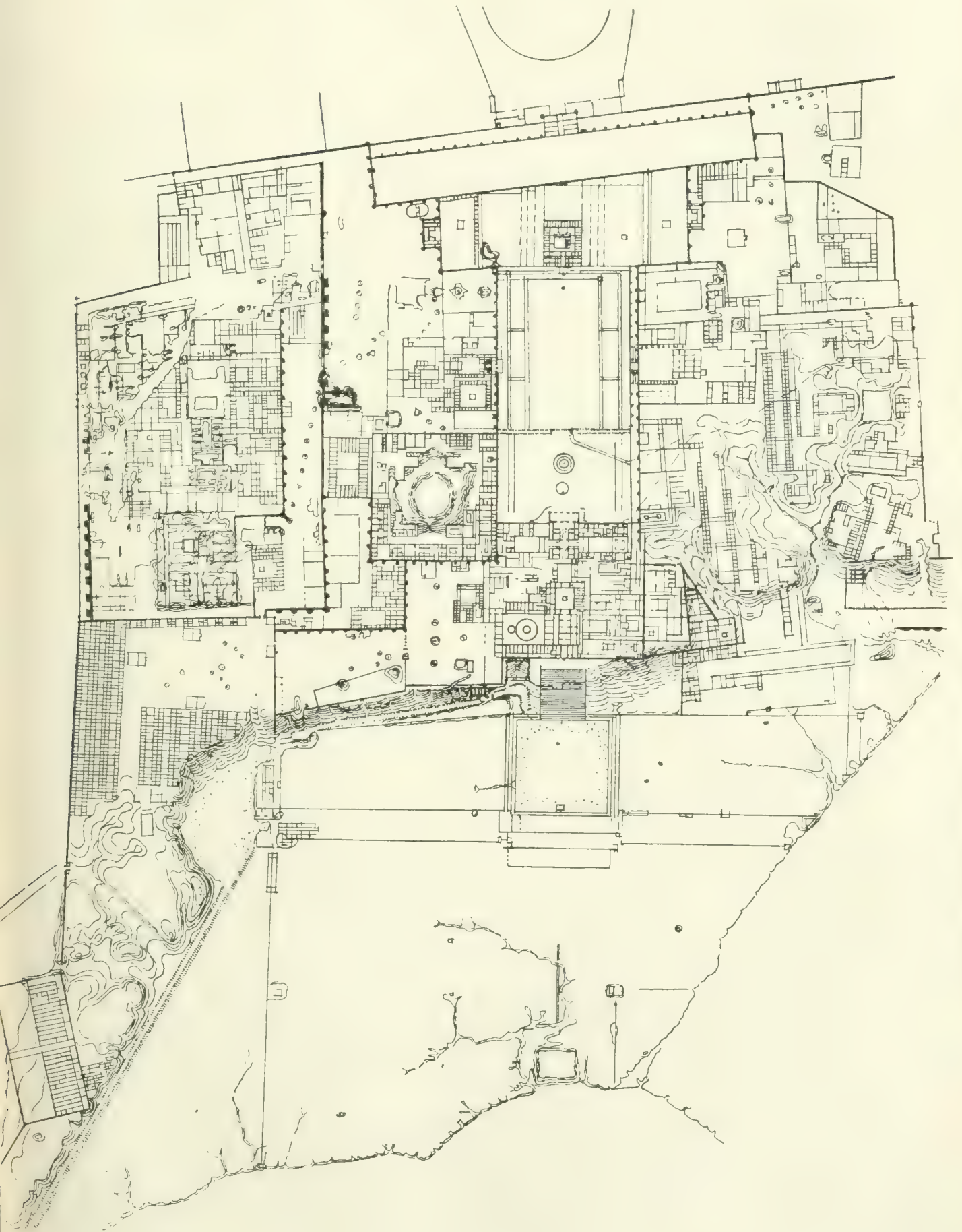
An die Nordostecke dieses Kernes des Palastes stößt, mit seiner Südseite an der Nordmauer der großen Esplanade liegend, ein besonders ummauertes Quadrat von 180 m Seitenlänge, der große *Sardāb*. Er besteht aus einer tiefen in den Fels gehauenen quadratischen Grube von 80 m Seitenlänge, mit den kreuzförmigen Erweiterungen in den Achsen etwa 115 m messend. Im Boden dieser Grube liegt eine zweite runde Vertiefung von 70 m Durchmesser. Da ein tiefer unterirdischer Kanal zu ihr hinführt, war diese runde Vertiefung ein Bassin. Auf dem oberen Plateau liegen rings an den Innenseiten der Mauern viele kleine Räume unregelmäßiger Form. Eine Anzahl von ihnen ist mit sich in Kreuzgewölben schneidenden Tonnen überdeckt. In einigen dieser Räume wurden Dépôtffunde gemacht: chinesische Keramik, die Materialien von Fußböden in *opus sectile* figürlicher Art, Kacheln in Goldlüster. — Im Osten folgen an der Nordmauer der großen Esplanade verschiedene Baukomplexe, unter denen der mittlere hervorragt: der sonst T-förmige Empfangssaal hat eine Rotunde an Stelle des senkrechten Flügels.

Schreitet man über die große Esplanade nach Osten, so findet man in der Hauptachse des Palastes den kleinen *Sardāb*. Den Eingang bildet ein quadratisches Zimmer, an dessen Wänden sich ein Fries schreitender zweihöckriger Kamele in bemaltem Gipsstuck befand, mit einem runden Springbrunnen. Die Treppeneingänge zum *Sardāb* liegen auf der westlichen Seite des oberen Baues. Der *Sardāb* selbst ist eine senkrecht in den Fels vertiefte Grube von 21 m Seitenlänge und etwa 8 m Tiefe. Je drei Grotten, durch Korridore verbunden, liegen in den Wänden der Grube. Auf ihrer Sohle war ein Wasserbassin. An den quadratischen oberen Umbau der Grube schließt östlich ein Hof. Diese Gesamtanlage des *Sardāb* trennt zwei etwa gleichwertige Höfe, an deren Nord- und Südseite je ein Pavillon mit T-förmigem Saal liegt. Unmittelbar eingefaßt wird der *Sardāb*-Bau von je drei langgestreckten parallelen Raumreihen, die Pferdeställe vorstellen. In der Mitte des östlichen Hofes liegt eine Loge, von der aus man den tiefer liegenden, über 530 m langen und etwa 65 m breiten Querhof überblickt. Er liegt etwas schräg zur Achse des Palastes. In ihm ist der Pologrund zu erkennen, die Stallungen sind die der Polopferde, und die Loge ist die Zuschauerloge. Damit sind wir an der Ostgrenze des Palastes angelangt, die am Tiergarten liegt. Der Loge

gegenüber erhebt sich, in der Hauptachse, ein großer hoher Pavillon, der sowohl den Pologrund wie die Rennbahn des Tiergartens überschaut, deren Schenkel, etwa 5 km lang, sich in der Unendlichkeit verlieren. Die Mittelachse des Palastes, vom Pavillon am Tigris, über das Bassin, die Freitreppe, das *Bāb al-‘āmmah*, den Kern des Palastes, die große Esplanade, den kleinen *Sardāb* bis zum Pavillon an der Rennbahn mißt 1400 m.

Dieser Komposition, die wohl nirgends ihresgleichen hat, entsprach die Pracht der Ausstattung des Palastes. Überall waren die Wandsockel mit Stuckornamenten geschmückt. Unter ihnen gibt es Stücke aus der frühesten Zeit des Palastes, von al-Mu‘tašim, andere aus einem unmittelbar auf al-Mutawakkil folgenden Umbau und endlich solche aus der letzten Periode von Samarra. Damit wird das aus der Ornamentik der Privathäuser gewonnene Bild in wichtigen Punkten ergänzt: man kann nunmehr eine stilistische Entwicklung innerhalb der fünf Jahrzehnte deutlich wahrnehmen, und die »Drei Stile« dieser Ornamentik erweisen sich als noch gründlicher verschieden, als nach der ersten Kampagne angenommen werden konnte. In den Thronsälen sind die Stucksockel durch ebensolche Marmorskulpturen ersetzt. In den Räumen zwischen den Kreuzarmen trugen die Wandsockel einen Belag mit Marmorfliesen. Die oberen Teile der Wand waren im Harem mit figürlichen Freskogemälden geschmückt, von denen bedeutende Reste zutage kamen. In den übrigen Sälen fand sich eine sonst nirgend beobachtete Dekoration von rhombischen Perlmutterplatten und konvexen Gläsern in verschiedenen Mustern. Alles Holzwerk, Türen, Balken, Decken, waren aus Teakholz geschnitten und bemalt oder nur bemalt und teilweise vergoldet. Zierlich geschmiedete Nägel in vergoldeter Bronze erhöhten den Effekt.

Kleinfunde waren in den Torräumen und den Thronsälen naturgemäß spärlich, im Harem und den anderen Wohnräumen sehr zahlreich. Abgesehen von den Architekturteilen, von Keramik und Glas fanden sich: eine ganze Reihe ganz geschlossener Töpfe von hoher zylindrischer Form, die übergipst waren und auf einer Seite das eingerahmte Bild einer männlichen oder weiblichen Gestalt in wechselnden Kostümen zeigen. Man muß diese Bilder wohl als Porträts auffassen. Ferner Skizzen zu Bildern und Ornamenten auf Tonscherben, Ziegeln, Marmorstücken und Gipsputz; marmorne Wasserhähne in Form von Tierköpfen, Fliesen aus Millefiori-Glas, Intarsien von Ebenholz und Elfenbein und Möbelteile. Von epigraphischen Funden sind Reste von Inschriften auf Teakholzbalken, die zahlreichen Meistersignaturen in griechischer, syrischer und arabischer Schrift und Sprache, auf



al-Djauşaq al-Khaqāni in Samarra, aufgenommen und gezeichnet von E. Herzfeld.

Marmor, Holz, Malereien und Keramik, ein Stoffrest mit dem *Tirāz* des Khalifen al-Mu‘tamid, Fetzen von Briefen auf Papier und amtliche Papyri zu erwähnen.

Außer der Stadtplanaufnahme und der Grabung im Palaste wurden im Laufe der Kampagne einige kleinere Untersuchungen ausgeführt. Im Anschluß an die erste Kampagne wurde die Aufnahme der Großen Moschee des Mutawakkil, die mit ihren Außenhallen ein Areal von etwa 376×444 m bedeckt, zu Ende geführt. Bei dieser Gelegenheit wurden auch die Untersuchungen zur genauen Bestimmung der alten Bauecke beendet. Im Zusammenhang damit wurden einige Schürfungen an der Großen Moschee von *Mutawakkiliyyah Abu Delif* vorgenommen und deren Plan genau aufgenommen. Sie bedeckt mit ihren Außenbauten 350×362 m. Die Schürfungen ergaben die Gestalt des *Mihrāb*, die Dekoration am Sockel des Minarets, und förderten die Basen einer Säulenreihe zutage, welche das von der *Mihrāb*wand gelegene Breitschiff der Moschee von Westen nach Osten teilt. Das war eine erwünschte Bestätigung für die Rekonstruktion des inneren Aufrisses der Großen Moschee von Samarra. Es ergab sich auch, daß die Bogenform der Moschee mit Ausnahme der etwas zusammengedrängten Bogen der Nordhalle, überall noch der reine Halbkreis war.

Eine andere kurze Schürfung ergab die Anlage eines Pavillons, mit Resten von Stuck und Malerei, auf dem Gipfel des *Tell al-‘Alidj*, eines künstlichen Hügels am Nordrande des Tiergartens, von etwa 40 m Durchmesser, 35 m Erhöhung und umgeben von einem 40 m breiten und 8 m tiefen Graben.

Nachdem diese Ergebnisse erlangt waren, konnten die Grabungen geschlossen werden. Das in den beiden Kampagnen gesammelte wissenschaftliche Material beträgt etwa 300 photographische Platten von Architekturen, 150 von Dekorationen, 115 von Gemälden, 24 farbige Platten, 310 Platten mit Kleinfunden, etwa 250 Kodakaufnahmen von Architekturen. Ferner drei Meßtischblätter 1 : 25 000, eine Karte 1 : 100 000, eine Rekonstruktion des alten Stadtplanes, ein Blatt Routiers der weiteren Umgebung. An zeichnerischen Aufnahmen etwa 130 Pläne, Schnitte, perspektivische Ansichten und architektonische Details, 300 Blatt Ornamente, 100 Aquarelle von Malereien. Endlich ein Inventar von 1004 Nummern von Kleinfunden, die meist nicht nach Einzelstücken, sondern nach Gruppen inventarisiert sind, und von denen jedes Stück zeichnerisch, die wichtigeren auch in Photographien, Aquarellen, Abklatschen und Abformungen aufgenommen sind.

Kleine Mitteilungen und Anzeigen.

Henri Lammens, *Le Berceau de l'Islam. L'Arabie occidentale à la veille de l'Hégire*.
I. Vol. *Le climat — les Bédouins*. Romae 1914 (XXIII, 371 S. gr. 8). *Scripta Pontificii Instituti biblici*.

LAMMENS, der sich, kritisierend und aufbauend, um die Geschichte des jugendlichen Islams schon große Verdienste erworben hat, unternimmt es jetzt, die Umwelt zu schildern, in der diese Religion entstanden ist. Dem ersten Bande soll die Darstellung der selbhaften Bevölkerung Arabiens und dann die Geschichte des Propheten, Periode auf Periode, folgen. Die Beduinen voranzustellen, obgleich Muhammed und seine nächsten Landsleute nicht zu diesen gehörten, war berechtigt, da auch die ansässigen Araber aus ihnen hervorgegangen sind und ihr Wesen die Grundlage alles arabischen Wesens bildet.

Der Inhalt des Bandes gibt akademische Vorlesungen wieder, die LAMMENS teils im Jahre 1905 in Beirut, teils erst vor kurzem in Rom gehalten hat. Wir erkennen hier denn auch die Lebhaftigkeit des mündlichen Vortrags wie gelegentlich die Weitläufigkeit und die Wiederholungen, die einem solchen leicht anhaften.

Es versteht sich von selbst, daß das Buch auf eingehendem Studium beruht. Man staunt über die Menge der benutzten Quellen. Dazu kommt, daß der Verfasser bei längerem Aufenthalt in Syrien die dortigen Araber aufmerksam beobachtet hat; das hilft ihm gar sehr, sich von den Arabern des Mutterlandes ein Bild zu machen. In dieser Hinsicht ist unsereiner, der nie im Orient gewesen, sehr im Nachteil. Allerdings kann ich diesen Mangel wenigstens etwas dadurch ergänzen, daß mir neben einem ziemlich ausgedehnten Studium der altarabischen Poesie und sonstiger in Betracht kommender arabischer Quellen sowie der Lektüre neuerer Reisewerke das Glück zuteil geworden ist, aus dem Munde EUTING's und LITTMANN's, teilweise auch SNOUCK HURGRONJE's und HUBER's, noch mancherlei über Land und Leute zu erfahren.

Auch LAMMENS zieht jene Poesie stark heran. Zu dem Bilde, das sich ihm aus den Liedern ergibt, stimmt das, welches sie mir bieten, selbstverständlich im ganzen, aber doch nicht gerade in jedem einzelnen Zuge ¹⁾. Eine gewisse Neigung zum Pointieren, ja zur Übertreibung, macht sich hier und da geltend. Dazu betrachtet er Muhammed, seine nächsten Helfer und den Islam selbst nicht mit der Unparteilichkeit, die freilich einem Manne in seiner Stellung schwer fallen muß, aber dem Historiker unerlässlich ist. Er macht da manchmal etwas den Eindruck des Anklägers, nicht des unparteiischen Richters. Für die Omajjaden hat er dagegen mit Recht Sympathie. Das alles kennen wir aus seinen

¹⁾ Unbequem ist es für mich und gewiß auch für manchen anderen Leser, daß seine Zitate, namentlich aus der *Ḥamāsa* Abū Tamām's (die wir doch immer noch als die *Ḥamāsa* bezeichnen können) und *Jāqūt*, auf orientalische Neudrucke gehen, so daß die Stellen oft gar nicht aufzufinden sind. Ich möchte ihn bitten, in den späteren Teilen bei *Jāqūt* immer das »s. v.«, bei der *Ḥamāsa*, soweit es angeht, den Dichter zu nennen.

früheren Arbeiten. In diesem Bande treten diese Urteile allerdings nicht besonders störend hervor.

Wenn LAMMENS hauptsächlich das westliche Arabien oder vielmehr das Ḥiğāz im weiteren Sinne ¹⁾ behandelt, so erstreckt sich seine Betrachtung doch vielfach auf das ganze Arabien, namentlich das innere Hochland. Das läßt sich ja auch gar nicht vermeiden, weil eben den einzelnen Teilen der Halbinsel scharfe Grenzen fehlen, weite Strecken, z. B. des Neğd, dieselbe Beschaffenheit haben wie der Hauptschauplatz der Urgeschichte des Islams und mehr noch die Bewohner der verschiedenen Gebiete. Weiden doch auch gewisse Beduinenstämme ihre Herden bald im Ḥiğāz, bald im Neğd, während von andern ein Teil sich hier, ein anderer dort aufzuhalten pflegt. Der Verfasser führt uns vor, wie die Dürre des Klimas den größten Teil des Ḥiğāz — und wir können dafür geradezu Arabiens sagen — unwirtlich macht ²⁾. Obwohl er nachweist, daß die Ausdörrung des Bodens mit der Zeit notwendig zunimmt, so erkennt er doch an, daß dieser natürliche Prozeß sehr langsam wirkt, und lehnt daher mit Recht die Hypothese ab, daß Arabien noch in historischer Zeit ein weit feuchteres Klima gehabt habe und eine viel größere Einwohnerzahl habe ernähren können. Aber er hebt auch hervor, daß das große Land nicht aus lauter Wüsten besteht, daß es sehr fruchtbare Stellen enthält und daß seine Steppen zuzeiten vorzügliche Weiden für Kamele und Kleinvieh bieten. Ich möchte sogar glauben, daß er die besseren Seiten des arabischen Bodens etwas zu stark betont hat. Wenigstens habe ich aus der Poesie wie aus dem, was die Reisenden sagen, den Eindruck bekommen, daß der Charakter der Öde durchaus vorherrscht. Hat doch auch eine Gegend, die zuweilen mehrere Jahre hindurch keinen Tropfen Regen bekommt, darum noch keinen hohen Wert, daß sie sich einmal nach einem ausgiebigen Gewitterguß für kurze Zeit in ein üppiges Weideland verwandelt. Ob es außerhalb Jemens, das einige richtige Bäche ³⁾ haben mag, in Arabien oder wenigstens im Ḥiğāz und den ihm benachbarten Gebieten überhaupt perennierende Wasserläufe gibt, ist zweifelhaft. Von einem wirklichen Wasserfall («une puissante cascade» S. 31) kann nicht die Rede sein. Die Stelle Ibn Sa'd 4, 1, 170, 15 = Ja q. 3, 269, 11 spricht nur von einem Wässerchen ⁴⁾, das von einem Berge herabkommt; weder vom Perennieren, noch von besonderer Höhe des Berges steht da etwas. Das Trinkwasser ist durchweg schlecht, und dazu läßt man noch in großem Umfange starke Verunreinigung desselben zu ⁵⁾.

¹⁾ In diesem Sinne wird nämlich Ḥiğāz oft für die ganze Provinz gebraucht, deren Hauptstadt Medīna war, z. B. bei Mu q a d d a s ī 69. Genau genommen, gehörte aber Mekka nicht zum Ḥiğāz (B e l ā d h o r ī 10, 7, 13), sondern zur Tihāma, s. T a b. 2, 845; dazu die alten Zeugen bei J a q. 1, 902, 2, 11. 2, 205, 12. Und das gilt, wie ich von SNOUCK HURGRONJE gehört habe, an Ort und Stelle noch heutzutage. Auf der anderen Seite des Roten Meeres werden die abessinischen Gegenden, welche die Höhenlage Mekkas haben, auch noch zum Niederlande gerechnet.

²⁾ Ganz anders beschaffen sind die von regelmäßigen Sommerregen getränkten Gebiete des jemenischen Hochlandes, die Ähnlichkeit mit dem Innern Abessiniens haben auf das freilich noch weit mächtigere Regengüsse herabkommen.

³⁾ Aber keine großen Gewässer wie Abessinien!

⁴⁾ ماء وشئ ist gerade das geringe, nicht dauernde Wasser, Gegensatz zu ماء عذّ Ham d ā n ī, Gastra 101, 20. Beide Ausdrücke sind nicht selten.

⁵⁾ HUBER sagte mir einmal, als er bei mir ein Glas von unserem Straßburger, allerdings sehr guten, Leitungswasser getrunken hatte: »solch Wasser gibt es in ganz Arabien nicht«.

Schnee fehlt übrigens in Westarabien nicht ganz (17) trotz der Angabe M u q a d d a s ī's 96, 1. So spricht 'A b ī d b. A b r a ṣ (ed. LYALL) 19, 13 von »einer Au, deren Boden der Frühling mit Schnee bedeckt habe« (im Gebiet der Asad). Vgl. *Iob* 6, 16, wo es sich auch um eine westarabische Landschaft handelt.

Übertrieben oder doch mißverständlich ist der Ausdruck, daß Arabiens Bewohner »ein Mosaik von hundert Völkern ohne physische oder ethnographische Einheit« bildeten (9). Freilich zerfallen die nomadischen wie die ansässigen Araber in sehr viele Geschlechter und Stämme, die einander zum Teil ganz fremd sind, aber wenn wir gewisse südliche Gebiete ausnehmen ¹⁾, so sind doch die Bewohner Arabiens und selbst die der syrischen und mesopotamischen Wüste wesentlich derselbe Menschenschlag.

Daß die Beduinen im ganzen ein gemeinsames Wesen haben — soweit man eben bei Völkern und Völkerteilen von einem solchen sprechen darf —, zeigt LAMMENS selbst ausführlich. Dabei hält er die Grenzen des Ḥiḡāz nicht ein, wie sich das nach dem oben Gesagten von selbst versteht. Man kann es auch nicht tadeln, daß er mitunter sogar kultivierte Araber aus islamischer Zeit heranzieht, die ja ihre beduinische Herkunft nicht verleugnen. Seine ganze Darstellung der beduinischen ψυχὴ kann ich nur loben, wenn ich auch gewisse Einzelheiten anders auffasse als er. Wir finden bei ihm eine gewisse Neigung, bei jenen die unerfreulichen Seiten etwas zu stark zu betonen. Wenn der Beduine jeden Stamm, mit dem seiner nicht im festen Bunde steht, als fremd und dessen Habe bei Gelegenheit ohne weiteres als gute Beute ansieht, so ist das ein Zustand, in dem sich auch alle Kulturvölker wohl einmal befunden haben. Das erste Abenteuer des heimkehrenden Odysseus ist ja, daß er die friedliche Stadt Ismaros überfällt ²⁾ usw. Die traurige Beschaffenheit seines Landes zwingt den nomadischen Araber fast dazu, ein Räuber zu werden, und auch der Islam hat das auf die Dauer nicht ändern können ³⁾. Allerlei Fehler der Beduinen gebe ich auch sonst durchaus zu. Aber es verdient doch hohe Anerkennung, daß diese illiteraten Menschen eine weit höhere geistige Entwicklung erreicht haben als andere Bewohner von Ländern so karger Natur. Schon der feine Formensinn ihrer Poesie bildet einen eigenartigen Vorzug. Und wie rasch haben die Söhne und Enkel der Beduinen in den eroberten Ländern eine hohe Bildung erlangt!

Die Zahl der Bewohner Arabiens heutzutage und gar um 600 n. Chr. auch nur ganz annähernd abzuschätzen, wäre ein vergebliches Unterfangen. Das größte Mißtrauen verdienen die Aussagen und Andeutungen der Dichter über die Zahl ihrer Stammesgenossen oder der Kämpfer, die der Stamm bei der und jener Gelegenheit gestellt habe. Da wird der Mund gewaltig voll genommen. Ganz abenteuerlich ist die Angabe, daß im Stamme

¹⁾ Ich meine die alten Kulturvölker Jemens und die noch heute eigne Sprachen redenden Bewohner von *Shihr* und *Mahra*, welche ich, wie die der Insel *Soqatra*, in Verdacht habe, stark mit nicht semitischem Blute vermischt zu sein. Vielleicht darf man das Zeugnis von *Gen.* 10 dafür anführen. REINISCH hat mir einmal geschrieben, daß die Leute von *Soqatra* ganz wie die (hamitischen) Somali aussehen.

²⁾ Der Schiffskatalog, der Kikonen unter den Hilfsvölkern der Troer aufzählt (*Il.* 2, 846), ist ja bedeutend jünger als der *Nostos* des Odysseus.

³⁾ Eine besondere Klasse bildeten die gewerbsmäßigen Räuber (*luṣūṣ*) in einer der seltenen Zeiten, wo eine starke Regierung für Ruhe und Ordnung auch im inneren Arabien sorgte. Mehrere von ihnen waren gute Dichter, wie sich aus dem ergibt, was aus S u k k a r ī's Sammlung ihrer Poesie erhalten ist. Hoffentlich wird noch einmal dies ganze Werk wieder aufgefunden. Zu beachten, daß auch unter den alten *Chawāriḡ*, den fanatischen muslimischen Independenten, die doch manchen Rest alten Räubersinns zeigen, vortreffliche Dichter waren.

‘Adwān, der gar nicht besonders hervortritt, 40 000 oder gar 70 000 »noch unbeschnittene Knaben« (also etwa unter 12 Jahren) gewesen wären (135)¹⁾. Diese Zahlen darf man vielleicht durch 100 teilen. Die Übertreibung der prahlenden Dichter zeigen uns u. a. einige Beispiele, die der *Kāmil* 349 f. von »den Lügen der Araber« anführt²⁾: der berühmte Zaid alchail sagt von dem Reiterheere seines Stammes, daß man nicht einmal einen Schimmel (der sich doch durch seine Farbe stark abhebt, aus dem Gewühl) habe herausfinden können, und daß die Hügel unter den Hufen zusammengesunken seien, gesteht dann aber auf die Frage seiner Tochter, wie viel Rosse sie wirklich gehabt hätten, es seien gerade drei gewesen. Und die Reiterschar der Sulaim bei einem Zuge gegen die Chath‘am, die mit einem Heuschreckenschwarm verglichen wird, reduzierte sich auf ein einziges Pferd! Die Zahl der Pferde im damaligen Arabien scheint mir LAMMENS zu überschätzen. Große Mengen solcher hat es wohl niemals ernähren können. In der für Arabien großen Schlacht bei Ġabala, von der viel gesungen und gesagt worden ist, waren auf beiden Seiten zusammen nur 30 Pferde (*Kāmil* 349, 12). Bei Bedr hatte Muhammed gar keines (*Ibn Hišh.* 433). Ungefähr richtig mag die Zahl sein, die für die Sulaim im Heere Muhammeds angegeben wird, nämlich 700 (*Ibn Hišh.* 810, 4 v. u.); ihr Dichter rundet sie nach oben zu 1000 ab (ib. 860, 3 v. u. 861, 15. 863, 4 v. u. 864, 6). Man meine aber nicht, daß alle diese Sulaimiten zu Roß gegessen hätten, und glaube dem Dichter ja nicht, die Tausend, die er nennt, seien sämtlich gepanzert (كيمي) gewesen und hätten noch »unzählige« Leichtbewaffnete neben sich gehabt (864, 6)!

Keinen angenehmen Eindruck macht es auf uns, daß ein Lied zu Ehren eines angesehenen und reichen Mannes meistens den Zweck hat, diesen zu großen Geschenken an den Dichter zu veranlassen. Aber das war so nicht bloß bei den alten Arabern. Schon Pindar hat es doch auch nicht anders gemacht, und so lange der juristische Begriff von literarischem Eigentum und das Verlegerhonorar noch nicht vorhanden waren, stand dem Dichter für den Erwerb seines Lebensunterhalts kaum ein anderer Weg offen, als sich so die Gunst reicher Gönner zu gewinnen³⁾. Die Wahrheit und der Anstand konnten auch dabei leidlich gewahrt bleiben, wurden es aber längst nicht immer. Doch traf auch oft das Lob den Würdigen wie in den Qašiden Zuhair’s auf Harim b. Sinān und Hārith b. ‘Auf. Ganz abstoßend sind aber manchmal die Schmähedichte auf Männer, welche die Erwartung des Dichters getäuscht oder ihn beleidigt hatten oder aber ihm als Konkurrenten im Wege standen. So recht tritt allerdings das unflätige Gezänk rivalisierender Dichter erst in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts d. H. ans Licht.

Das Prahlen mit den eigenen Vorzügen und denen des Stammes spielt in den Gedichten wie in den kunstlichen Reden alter Araber eine große Rolle. Die eigene Tapferkeit und Gastfreundlichkeit wird besonders gefeiert, nicht selten so, daß es klingt, als ständen diese Tugenden in dem besonderen Falle ganz einzig da. Das bringt auf den Argwohn, sie seien wirklich nicht so häufig gewesen; und dafür ließe sich vielleicht etwas sagen.

Sehr ausführlich bespricht LAMMENS die Stellung des Geschlechts- oder Stammes-

¹⁾ Ausführung zu dem Gedichte des Dhul Išba‘, aus dem einige Verse oft zitiert werden (z. B. *Ašma‘ijāt* Nr. 40). Das ganze Lied zusammenzustellen aus *Agh.* 3, 4 und 3, 10.

²⁾ Sehr hübsch charakterisiert Abū ‘Obaida (*Kāmil* 351) den Gegensatz der persischen und der arabischen »Lügen«. Dort Phantastik, hier Übertreibung.

³⁾ Vgl. was ich in meinem *Iran. Nationalepos* § 24 vorne an (S. 29 f. des Separat- abdrucks aus dem *Grundriß der iran. Philologie*) gesagt habe. — Verse eines frommen Muslims, welche die Verherrlichung von Menschen durch gewinnsüchtige Dichter mißbilligen, *Kāmil* 354, 11 ff.

hauptes, des *Saijid* ¹⁾); die Gedichte wie die prosaische Überlieferung bieten dazu reiches Material ²⁾). Diese Einrichtung berührt uns, die wir an feste Staatsverhältnisse gewöhnt sind, recht fremdartig. Ein Mann, der durch Klugheit, Vermögen, Tapferkeit oder sonst hervorrägt, wird ohne besonderen Staatsakt als Führer anerkannt, erhält dadurch aber keinerlei Zwangsgewalt. So kann es leicht scheinen, als ob diese Würde ganz bedeutungslos wäre, und m. E. gibt LAMMENS einer solchen Auffassung etwas zu sehr nach. Aber ein echter Araber und ein ganzes arabisches Geschlecht folgt doch gern der Autorität eines solchen Leiters, obgleich es dem Einzelnen wie der Familie frei steht, sich ihr für einen Fall oder länger zu entziehen, freilich leicht auf die Gefahr, an dem eigenen Ansehen, um nicht zu sagen der eigenen Ehre, Schaden zu leiden. Die Autorität des Saijid gilt besonders beim Raub- und Kriegszug. Wie hoch sie da geschätzt wurde, zeigt sich darin, daß ihm ein ganzes Viertel der Beute zustand ³⁾. Übrigens wäre es kaum einem Manne möglich gewesen, so an die Spitze eines Geschlechts, eines Stammes oder gar einer Gruppe von Stämmen zu kommen, der nicht schon aus angesehener Familie war. Einen Adel als abgeschlossenen Stand gab es allerdings bei den Arabern so wenig wie einen eigentlichen Staat, aber Familienansehen hatte bei ihnen doch größere Bedeutung, als LAMMENS zugeben möchte. *Nasab* und *ḥasab* wogen schwer; einem »Hause« wie den Machzūm in Mekka oder den Badr bei den Fazāra anzugehören, war keine Kleinigkeit. Die unverfälschten Semiten sind ja durchaus aristokratisch: wo findet man so viele echte und unechte Stamm-bäume wie im A. T. und bei den alten Arabern? — Wenn hie und da einmal ein Saijid über die Beschwerden und die Machtlosigkeit seiner Stellung klagt, so darf man daraus nicht zu viel schließen. Gar mancher Fürst hat über die Bürde der Krone gejammert, aber freiwillig haben ihr doch nur wenige entsagt. Vereinzelt haben es auch wohl einzelne arabische Stammhäupter durch sich selbst sogar zu fürstlicher Macht gebracht ⁴⁾. So scheint es wirklich mit Kulaib gewesen zu sein, über den wir freilich nicht viel Historisches wissen. Anders die eigentlichen Dynastien, die unter römischer oder persischer Oberhoheit standen. Auch die Kinda-Könige sind vermutlich durch fremden Einfluß in die Höhe gekommen.

Die Wirkung des Christentums auf die alten Araber schätzt LAMMENS m. E. etwas zu hoch. Das orientalische Christentum jener Zeit war auch keine werbende Kulturmacht. Wie weit es sich unter den im Wādīlqurā ansässigen tapfern 'Odhra verbreitet hatte, wird sich nicht bestimmen lassen; fest steht aber, daß auch dieser Stamm, wie die große Menge der dem Namen nach christlichen Araber, sofort ohne Widerstand den Islam annahm. Und als die 'Odhra durch erotische Dichter wie Ğ a m ī l in den Ruf kamen, die zu sein, »welche sterben, wenn sie lieben«, waren sie längst Muslime, und von Nachwirkung christlicher Zivilisation (289) war da sicher nichts zu spüren. Dazu halte man, daß der Mann, auf den große Massen tränenvoller Liebeslieder abgeladen wurden, M a ğ n ū n (welcher Name vielleicht eine oder mehrere wirkliche Personen deckt), dem rein beduinischen Stamm der Banu 'Āmir zugewiesen wird und daß andererseits der glänzendste, graziöseste, freilich nicht eben elegische Erotiker, 'O m a r b. A b ī R a b ī 'a ein vornehmer Qoraishit war, ebenso wie ein anderer Dichter dieser Art: 'A r ğ ī, Enkel des Chalifen 'Othmān.

¹⁾ Das ist allein der t e c h n i s c h e Ausdruck in alter Zeit.

²⁾ Über einen der berühmtesten Saijid's der letzten Heidenzeit, 'Āmir b. Ṭufail, den der Verfasser S. 317 ff. hervorhebt, läßt sich jetzt noch etwas mehr sagen, nachdem LYALL seine Gedichte herausgegeben hat, deren poetischer Wert allerdings nicht sehr groß ist. Der Mann war wohl ein tüchtiger Krieger, aber auch ein gewaltiger Prahler.

³⁾ Muhammed verringerte den ihm, resp. seinem Staate zukommenden Anteil auf ein Fünftel.

⁴⁾ Vgl. die mit dem Wahnhabitismus aufgekommene Dynastie der Benī Sa'ūd und die jetzt, wie es scheint, wieder überwundene der Benī Reshīd.

Ich erlaube mir nun noch eine Anzahl Bemerkungen zu Einzelheiten.

Daß die Bezeichnung des klassischen Arabisch als »qoraishtischer Dialekt« (9) unpassend ist, brauche ich hier wohl nicht wieder darzulegen.

Ein auffallendes Versehen ist es, daß LAMMENS الطور »den Sinai« für den Taurus nimmt (18)¹⁾.

Die Legende vom *Istisqā* (22) ist jüdisch und auf Muhammed nur übertragen.

Für unterirdisches Feuer in Arabien haben wir kein altes einheimisches Zeugnis. Die S. 73 erwähnte Schreckensgeschichte (J a q. 2, 157; vgl. 3, 752) ist ein frommes Märchen, und der Vers 'Antara's: B e k r ī 295, 16 (= *Diw.* 9, 4) spricht nur vom Rauch aus 'Alanda-Gezweig; diese Pflanze gab wohl einen besonders dicken Rauch.

Die Angabe, daß Muhammed Dattelwein, *nabīdh*, getrunken habe (92 nach I b n S a ' d 3, 1, 63), möchte ich für das Erzeugnis einer *Fiqh*-Schule halten, welche das Verbot berauschender Getränke auf den Traubenwein beschränkte, schwerlich ohne Rücksicht auf die Liebhaberei des 'abbāsīdischen Hofes und anderer hoher Schichten²⁾.

Die Worte حِفْظٌ مِنْ أَلْيَوْمِ أَعْقَبَ الْأَحْدِيثِ مِنْ غَدٍ (106) übersetze ich »denkt bei dem, was heute geschieht, an das, was man morgen darüber sagen wird«, d. h. erwägt, ob die Zukunft es als lobens- oder tadelnswert ansehen wird. Vgl. *Kāmil* 77. 11.

نَشِيدَ الْخَشْيَةِ وَالْإِشْفِاقِ
مِنْ أَمْتَحَزِيٍّ وَحَدِيثِ الْبَدْرِ

und ib. 335 f.

فَاتَنَمَى اخْفَ مَدَمَاتِ الْأَحْدِيثِ مِنْ بَعْدِي

Und أَحْدُوثةٌ bedeutet »Ruf« *Ham.* 460, 24.

Die Worte des Korans »sie sagen, was sie nicht tun« *Sūra* 26, 226 (126) gelten mehr oder weniger für alle Poesie. Die Wahrheit, welche den »aus Morgenduft und Sonnenklarheit gewebten Schleier der Dichtung« darbietet, ist eben nicht die gemeine Wirklichkeit. Die Ideale der Dichter sind freilich bei verschiedenen Völkern recht verschieden.

Qorh nennt *Muqaddasī* als *Handelsplatz* den wichtigsten Ort des Landes nach Mekka, nicht dessen bedeutendste zweite Stadt überhaupt (185). Daß *Qorh* für den Handel aber auch schon früher von Belang war, zeigen Dichterstellen bei *Jāqūt* s. v.

'Abdallāh b. Ğaḥsh wird I b n S a ' d 3, 1, 63, 13 nicht أمير المؤمنين genannt (203), sondern da heißt es ganz regelrecht, daß Muhammed ihn zum Emir der ausgesandten Schar ernannte أميراً عليهم. Geradezu سيد ist أمير in der alten Poesie wohl nie, aber auch für den Anführer bei einer besonderen Gelegenheit hat sie es höchst selten.

¹⁾ Es ist mir übrigens recht zweifelhaft, daß der Name Ταῦρος, den Herodot und Xenophon noch nicht kennen, wohl aber die Alexander-Schriftsteller, das aramäische תַּוּר wiedergibt. Der Vokal stimmt nicht, und der Name ist vielleicht griechischer Herkunft. Einen Berg Ταῦρος gab es auch in Sizilien.

²⁾ Die Dichter benannten dann auch gern den unzweifelhaft verbotenen wahren Wein mit dem harmlos klingenden Ausdruck *nabīdh*.

Ich kenne dafür nur *Hudh.* 196, 5 (= J a q. 4, 374, 3). Öfter verwendet sie das Wort in der Bedeutung »Ratgeber« (zu ^{أَمْرًا}أَمْرًا, wie die andere Bedeutung zu ^{أَمْرًا}أَمْرًا).

Daß der *Kāhin* in den Erzählungen mit يَا رَبَّنَا angeredet wird und er seine Anhänger ^{يَا عِبَادِ}يَا anredet (204), braucht nicht historisch zu sein. Darin prägt sich wohl nur die muslimische Anschauung von der Verkehrtheit der blinden Heiden aus. Von den uns überlieferten Sprüchen der *Kāhins* ist vielleicht nicht einer echt, aber sie geben doch die Art wieder, wie das auch einige der ältesten *Sūren* tun.

Qārid kann allenfalls die Übersetzung von ἡγεμῶν sein; keinesfalls gibt es das lateinische *doctus* direkt wieder (206).

^{أَحْلَامًا}أَحْلَامًا in dem Verse *F a r a z d a q's* BOUCHER 2, paen. kann ich auch nur mit dem Herausgeber als Pl. von ^{حَلْمًا}حَلْمًا »Träume« fassen, nicht als Pl. von ^{حَلْمًا}حَلْمًا (218).

Zu S. 228 möchte ich betonen, daß *Masğid* z u n ä c h s t der Ort der Gottesverehrung ist, wie sein aramäisches Prototyp ^{ܡܫܥܕܐ}ܡܫܥܕܐ. Das wird allerdings auch LAMMENS zugestehen.

In *Nādā munādin* I b n D o r., *Ishtiqaq* 94, 11 ist nicht vom *Muadhdhin* die Rede (230), sondern die Worte bedeuten bloß »da rief einer«. Es handelt sich um eine der geheimnisvollen Stimmen, die sonst einem *hātif* beigelegt werden. Ähnlich oft *bath qōl* in altjüdischen Schriften.

Das Verbot der Musik (231) ist schwerlich durch deren höchst einfache, echt arabische Art hervorgerufen worden, sondern durch die aus Persien und Byzanz stammende, besonders der Erotik dienende, künstliche Vokal- und Instrumentalmusik, die zuerst in dem üppigen Leben *Medīnas* zur *Omaijadenzeit* erblühte. Den Anstoß suchte die Orthodoxie durch ein allgemeines Verbot wegzuräumen, wie heutzutage Bischöfe ihren Klerus vor den Verlockungen seelenschädlicher Stücke durch ein allgemeines Theaterverbot zu schützen suchen. Gewirkt hat jenes Verbot übrigens wenigstens in den ersten Jahrhunderten nicht viel; das zeigt das ganze *Kitāb al-Aghānī*.

Das S. 284 angeführte *Hadīth*, wonach Muhammed die verflucht, welche den Stamm-
baum zu hoch hinaufführten, hat doch wohl nicht mehr Autorität als tausend andere; es drückt eben nur die Meinung einer Schule oder eines Schulhauptes aus. Der Urheber war vermutlich kein richtiger Araber, sondern ein *Maulā*.

Warum sollen die Verse des *Sinān b. Abī Hāritha* (so, nicht *Hāritha b. Abī Sinān*) *Ja q.* 3, 261 unecht sein (309)?¹⁾

Einige von LAMMENS angeführte Verse bedürfen einer Verbesserung. Schon die Verstöße gegen das Metrum, zum Teil auch gegen die Grammatik oder den Sinn, zeigen das bei ... ^{وَلَوْ عَرَفْتِ}وَلَوْ عَرَفْتِ 172 (*Agh.* 11, 134, 5 = *Kāmil* 284, 9); ... ^{وَنَدَحِنَ}وَنَدَحِنَ 199 (*Ham.* 199);

... ^{وَمِنْ}وَمِنْ 233 (*Huṭaia* 7, 36); ... ^{ذُرَيْبِنِي}ذُرَيْبِنِي 235 (*Agh.* 11, 139, 18); ... ^{وَأَنبِي}وَأَنبِي 277 (*Agh.* 18, 69, 23); alle diese stehen aber in den angeführten Quellen richtig. So hat *Agh.* 11, 139

16 auch korrekt ^{تُرَيْبِنِي}تُرَيْبِنِي (تُرَيْبِنِي), nicht, wie 235, 1, ^{تُرَيْبِنِي}تُرَيْبِنِي und *H a s s ā n* 87, 2 (*HIRSCH-*

¹⁾ Sie sind in einigen Handschriften der *Ġamhara* in ein Gedicht des *Bisr b. Abī Chāzim* gerathen; s. die Ausgabe 105 f. Vers 1 kommt noch an zwei anderen Stellen *J ā q ū t's* vor.

FIELD Nr. 4, 30) nicht, wie 244, Anm. 2, ^{وَأَنَا} وَاوَانِ, sondern ^{وَأَنَا}. Dagegen hat LAMMENS sich durch seine Vorlage täuschen lassen bei dem Verse J a q. 3, 628, 7 s. v. ^{عَوَاعِر} عَوَاعِر (179), wo WÜSTENFELD's Ausgabe (und also wohl auch der orientalische Nachdruck) allerdings ^{نُسَلَّتْ} نُسَلَّتْ hat, die Anmerkung zu jener (6, 312) aber aus Ġ a u h a r ī schon das richtige ^{نُسَلَّتْ} نُسَلَّتْ bietet. — *Agh.* 12, 47, 16 (247) ist zu lesen ^{تَرْتَنَ نِسَاءَ لَمْ فِي أُنْدَارٍ نَوْحًا} تَرْتَنَ نِسَاءَ لَمْ فِي أُنْدَارٍ نَوْحًا, obwohl die Ausgabe ^{يَبْكُونَ} يَبْكُونَ hat¹⁾. — In dem S. 252 zitierten Verse gibt CHEIKHO allerdings ^{الأسعد} الأسعد, aber die photographierte Wiedergabe zeigt, daß in der Handschrift der *Ham. Buht.* S. 306 richtig ^{الأسعد} الأسعد steht.

Ferner lies in dem Verse 107 Anm. 2 ^{صَبْرِنَا} صَبْرِنَا statt ^{صَبْرِنَا} صَبْرِنَا; in dem 194 Anm. 3 ^{فاجدر} فاجدر statt ^{فاجدر} فاجدر²⁾; in dem S. 296 Anm. 4 beidemal ^{أَمْك} أَمْك für ^{أَمْك} أَمْك. S. 91, 8 ist ^{دِع} دِع für ^{دِع} دِع und ^{أَوَاسٍ} أَوَاسٍ für ^{أَوَاسٍ} أَوَاسٍ zu lesen; letzteres wohl ein Druckfehler wie auch ^{أَوَاسٍ} أَوَاسٍ S. 172, 10 für ^{أَوَاسٍ} أَوَاسٍ.

So ließen sich noch einige Kleinigkeiten der Art anführen. Für den eigentlichen Inhalt hat das aber alles keine Bedeutung.

Als Ganzes ist das Buch wieder eine sehr erfreuliche Leistung; auch den Mitforscher regt es vielfach an und belehrt ihn reichlich.

Straßburg i. E., den 11. Januar 1914.

T h. N ö l d e k e.

Albe rt Wesselski: *Der Hodscha Nasreddin. Türkische, arabische, berberische, maltesische, sizilianische, kalabrische, kroatische, serbische und griechische Märlein und Schwänke.* 2 Bände. Weimar, Alexander Duncker Verlag, 1911. LII + 284 und VIII + 266 S. 28 M., auf Büttenpapier 45 M. Band 3 und 4 der »Narren, Gaukler und Volkslieb-linge«.

In seiner großzügig angelegten umfassenden Sammlung der »Narren, Gaukler und Volkslieb-linge« gab W. an erster Stelle in den beiden ersten Bänden in mustergültiger Weise »Die Schwänke und Schnurren des Pfarrers Arlotto«, mit mehreren Bildern und Faksimilien, Berlin 1910 heraus. Während man in der italienischen Literatur nur scharfen, atzenden Witz, »die scharfen Augen und die bösen Zungen« überall vertreten findet, zeigt sich als glänzende Ausnahme gesunder, mit Herzensgute gepaarter Humor, den man der italienischen Literatur der Renaissance nicht ohne Berechtigung gänzlich abzusprechen geneigt ist, in überraschender Frische und Natürlichkeit in den Schwänken dieses italienischen Witzboldes.

Ihm läßt W. den echtsten Vertreter orientalischen und besonders türkischen Humors folgen, nämlich den auch im Abendland längst nicht mehr unbekanntem Hodscha Nasreddin

¹⁾ Subjekt zu ^{تَرْتَنَ} تَرْتَنَ ist die Reiterschare (= ^{الخيال} الخيال): so die 3. p. f. pl. für eine solche öfter bei Dichtern.

²⁾ S. *Zur Grammatik des klassischen Arabisch* S. 92.

(Xoğa Naşr-ed-Dîn) und die mit ihm in Zusammenhang stehenden und teilweise völlig mit ihm zusammenfallenden orientalischemlevantinischen Schwankhelden.

In der umfangreichen Einleitung gibt W. die Definition des Schwanks, in welchem im Gegensatz zum Märchen mit seiner mangelnden oder falschen Logik kritisch der Mangel an Kausalität belacht, nämlich irgend eine kulturelle Rückständigkeit vom Standpunkte des bereits weiter Fortgeschrittenen aus verspottet wird. Der älteste und primitivste Schwank ist der Dummheitsschwank, der die Dummheit des andern oder der andern geißelt. Weit jünger und literaturmäßiger ist der Schlauheitsschwank, der noch eine weitere Person einführt, die sich die Dummheit der ersten zunutze macht. In der Sammlung sind die beiden Gattungen bunt gemischt, also ältere und jüngere Elemente unentwirrbar nebeneinandergestellt. Zahlreiche der zitierten Dummheitsschwänke sind völlig willkürlich im Orient an einen bestimmten Namen gebunden worden, was die zahlreichen Varianten und Parallelen mit verschiedenen Helden für denselben Schwank erklärlich macht.

Wohl mit Recht nimmt W. Naşr-ed-Dîn als historische Persönlichkeit an. Er war, wie sich aus mancherlei, allerdings nichts weniger als historisch unanfechtbaren Angaben und Einzelzügen ergibt, ein Zeitgenosse des letzten Seldschukensultans von Karaman Alaeddin III., des osmanischen Sultans Bajezid I. und des Eroberers Timurlenk. Jedenfalls steht seine türkische Herkunft fest, wenn es auch nicht an einigen schwachen Versuchen gefehlt hat, ihn für die Araber (als Zeitgenossen Hârûn al-Rašid's) und für die Perser (als Zeitgenossen des Schah Takasch) in Anspruch zu nehmen. Sein Geburtsort ist bestritten, mag es nun Akşehir sein, für das auch die Autorität Evlijâ's spricht, oder Sivrihisâr oder Jenişehir. Sein Grab in Akşehir ist unbestritten, so zweifelhaft es auch damit bestellt sein mag. Es ist eine auch heute noch vielbesuchte Wallfahrtsstätte.

Die früher oftmals wiederholte Schilderung von der sonderbaren Ausstattung des nach allen Seiten offenen und nur nach der einen Seite mit einem großen Schloß und Tor abgeschlossenen Grabmales scheint nur zum Teil der Wirklichkeit entsprochen zu haben, wenn auch noch Aḥmed Râsim sie gelegentlich seines Besuches dortselbst 1324 h bezeugt: »Eine Art Brunnendach auf vier Säulen und ein ziemlich großes Schloß, sonst nichts.« (Aḥmed Râsim: *Menâqib-i-islâm* 1325 Konstantinopel S. 266—271.) Denn Evlijâ Çelebi, der einen scharfen Blick für alles Bemerkenswerte und Auffällige hatte, vermerkt in seiner Schilderung nichts Derartiges, so daß jedenfalls die ganze Geschichte von der auffälligen Form des Grabmals als eine Erfindung der späteren Zeit anzusprechen ist. Bald nach dem Besuche Râsim's wurde die Türbe einer durchgreifenden Restauration unterzogen. Bilder bei Behâî: *Leâtüf-i-joğâ Naşr-ed-Dîn*, Konstantinopel 1325 (1327 h) zeigen die Türbe S. 8 und 9 in ihrem früheren Zustand mit flachem Ziegeldach und S. 249 in ihrer restaurierten jetzigen Form: ein offener zwölfsäuliger Rundbau mit hohem spitzem Dach ist über eine kleine offene Türbe mit anscheinend sechs Säulen gestellt, wobei die Zwischenräume zwischen den Außensäulen mit Gitter und Gittertor abgeschlossen sind.

Das einzig Auffällige an der ganzen Türbe ist der gewaltige, aus Tuchstreifen gewickelte Turban, der zu Häupten des Sarges um den Pfosten gewunden ist. Ob das Grab überhaupt das des Xoğa's ist, kann wohl kaum mit Sicherheit festgestellt werden. Der Steinsarg trägt allerdings die Inschrift: »Dieses ist die Türbe des verewigten Naşr-ed-Dîn Efendi, dem seine Sünden vergeben sind, der der Gnade seines Herrn, des Verzeihenden, bedarf. (Von »hochehrwürdig« steht nichts im Texte.) Für seine Seele eine *Fâtiḥa*, 386 « Diese Jahreszahl ist höchst merkwürdig, da sie ganz unbrauchbar ist, ob man sie nun direkt nimmt (386 h = 996 D.), oder ob man sie in der zahlenspielerischen Manier des Orients umdreht (683 h = 1284/5 D.), da die angeblichen Zeitgenossen Naşr-ed-Dîn's, die er überlebt hat, Bajezid I. 1403 und Timur 1405 gestorben sind.

Das Grab soll nach alter Tradition auf alle Besucher mit ansteckender Heiterkeit wirken. Diejenigen, die nicht lachen, sollen dagegen Strafe finden, wofür auch E v l i j â und B e h â î zeugen. Wie einige der von W. mitgeteilten Anekdoten schon verraten lassen, noch mehr aber die Sammlung B e h â î 's zeigt, gilt der *Xoğa* als wirklicher Heiliger und spielt im Aberglauben des gewöhnlichen Volkes keine geringe Rolle. Man schreibt ihm verschiedene Heilungen und Wunder zu. Die Gitter an seinem Grabe sind mit verschiedenfarbigen Zeugfetzen behängt, die die Wallfahrer und besonders die Frauen als Mittel gegen Fieber dort anbinden. Noch jetzt läßt man ihn symbolisch in Gestalt seiner Schüler, der *Molla's*, zu jeder Hochzeit in Akşehir, da sonst die Ehe einen unglücklichen Ausgang nimmt.

Für die große Wertschätzung, deren sich der *Xoğa* auch heute noch in den weitesten Kreisen des türkischen Volkes erfreut, ist ein Beweis der schon oben zitierte Artikel A ħ m e d R â s i m 's in seinem den verschiedenen Äußerungen und Erscheinungen des Islam gewidmeten Buche: *Menâqib-i-islâm* I, S. 266—271: *Türbe-i-ğenâb-i-Naşr-ed-Dîn*, worin er außer zwei Anekdoten, von denen W. nur die zweite hat, auch auf den vorsichtig gehaltenen biographischen Artikel über Naşr-ed-Dîn in S â m y 's: *Qâmus-ül-a'lâm* VI, S. 4577 hinweist, der die Unmöglichkeit der Zeitgenossenschaft des *Xoğa* mit Hâğği Bektâş berührt und die Identität des Grabes in Akşehir unentschieden läßt.

Auf unser Empfinden machen allerdings die überschwenglichen Lobhimmelien einen eigentümlichen Eindruck, die mit großer Beredsamkeit vor allem B e h â î und gemäßigter R â s i m dem *Xoğa* zollen, der ihnen der Inbegriff aller Heiligkeit und Tugend und aller moralischen Kraft des mohammedanischen Türkentums, kurz, der Gipfelpunkt als volkstümlicher Nationalheros ist, wenn man die häufigen nur allzu menschlichen orientalischen Menschlichkeiten des Meisters dabei in Betracht zieht. Gar manches will uns da nicht ganz »heiligmäßig« anmuten, so mancherlei päderastische Gelüste, selbst nach dem Bruder (Nr. 294), tätliche obszöne Beschimpfungen (11; 28; 120; 296); die wenig zimperliche Art der Kindererziehung (sein Kind mit dem Penis spielen oder daran schnullen zu lassen: 168; 251; 78), vor allem aber die häufige Wiederkehr bestialischer Gelüste (mit Eselinnen und Katzen: 255—257; 260; 248) und andere obszöne Scherze, die sich wohl nur ein orientalischer Heiliger erlauben darf (212; 242), usw.

W. beschränkt sich nicht auf die Schwänke und Schnurren des *Xoğa* Naşr-ed-Dîn, die zum großen Teil auch nach unseren europäischen Begriffen echten Humor enthalten, zum nicht geringen Teil aber hart an Zoten anklingen. Er zieht auch andere orientalische Schwankhelden mit herein, die durch die Gleichartigkeit der ihnen zugeschriebenen Schnurren trotz der Verschiedenheit der Person zusammen mit dem *Xoğa* eine untrennbare Gruppe zu bilden scheinen.

Es ist das der *Dschoha* der Araber (dessen Namen man als bloße Umbildung des Wortes »Hodscha« erklären wollte), der nicht mit Naşr-ed-Dîn identisch ist, obwohl viele Schwänke bei beiden gänzlich zusammenfallen, und dessen Existenz in einer weit früheren Zeit als die des *Xoğa* belegt ist. Durch das Vordringen der Araber fand er eine etwas differenzierte Verbreitung unter den Kabylen von Algier als *Dscheha*, bei den Berbern von Tamazratt als *Dschuha*, in der Oase Ghat als *Schaha*, in Nubien als *Dschauha*, auf Malta als *Dschahan*. Ihnen stellt W. auch noch den sizilianischen Volksnarren *Giufà* oder *Giucà* und den kalabrischen Typus dieses Schwankhelden: den *Hiohà* oder *Juvadì* oder *Juvà* zur Seite.

Die Naşr-ed-Dîn-Schwänke sind durch die Türkenherrschaft auch in den Balkanstaaten, in Serbien, Bosnien, Griechenland eingebürgert worden, ähnlich wie das *Karagoz*-Schattenspiel seinerzeit dort volkstümlich war und zum Teil noch ist. Von allen diesen Gebieten gibt W. Proben. Nur Bulgarien und Rumänien fehlen ganz. Auch auf das weitere Verbreitungsgebiet, in dem sich die *Xoğa*-Schwänke noch finden, wie W. selbst kurz skizziert,

läßt er sich überhaupt nicht weiter ein, nämlich auf Armenien, Daghestan, Kasan, die Tarantschi an der sibirisch-chinesischen Grenze, den Kaukasus und Persien.

Hier möchte ich nur zur Illustrierung des dominierenden Einflusses, den der *Xoğa* als Witzbold *заτ' ёξογγιγ* in türkischem Gebiete einnimmt, darauf hinweisen, daß das künstlerisch und inhaltlich bedeutendste, am besten ausgestattete tatarische Witzblatt, das in Tiflis seit 1906 erscheint, und das man auch in der Türkei als eines der besten, wenn nicht als das beste türkische Witzblatt bezeichnet, nach dem *Xoğa* den Titel führt: *Munla Nasr-ad-Din*.

Selbst in die russischen Volksbücher ist der *Xoğa* aus dem Tatarischen eingedrungen, wie z. B. die 1904 in Odessa gedruckte kleine Sammlung beweist: *Znamenjityje tatarskije šuty Achmet-Achaj i Nasrdin Odšaj* («die berühmten tatarischen Schwankhelden Ahmed Ağa und Naşr-ed-Dîn Xoğa»). Herausgegeben von S. S. POLJATUS.

Naşr-ed-Dîn ist kein Eulenspiegel, mit dem man ihn oft verglichen hat, der stets wohlberechnete Streiche und Possen macht, sondern ein echter Narr, ein Gemisch von grenzenloser Einfalt und Dummheit, von Geist und Witz. Er ist, wie W. treffend bemerkt, »Äsop« und »Abderit« zugleich.

Wissenschaftlich haben sich REINHOLD KÖHLER, RENÉ BASSET, HORN und HARTMANN mit Naşr-ed-Dîn beschäftigt. Eine bequeme, auch für weitere Kreise berechnete — allerdings recht teure — Zusammenstellung des meisten heute zugänglichen Materials bietet jetzt die schätzenswerte Arbeit WESSELSKI'S.

Die aus den verschiedensten Quellen zusammengestellte Sammlung besteht aus 515 Schwänken, von denen der Hauptteil, nämlich die ersten 338 Schwänke, dem rein türkischen Gebiet angehört, wovon allerdings 39 Schwänke als für den *Xoğa* gänzlich irrelevant völlig zu streichen wären. Die ersten 125 Schwänke umfassen die immer und immer wieder in Konstantinopel aufgelegte türkische Lithographie, die von WILH. v. CAMERLOHER und von DECOURDEMANCHE übersetzt worden ist. Dabei ist nur die Anekdote Nr. 108 (von der Kuh, die der *Xoğa* prügelt, weil ihr Kalb schreit) in der Lithographie nicht enthalten und dafür an letzter Stelle als Nr. 125 die Anekdote von der stereotypen Lehrmethode des *Xoğa* mit dem *Qudiri* gegeben, die sich bei W. mit einiger Differenzierung als Nr. 134 findet.

Aus Manuskripten verschiedenen Alters stammen Nr. 126—327. Angeblich Historisches enthalten Nr. 328—331; Nr. 332—338 geben moderne Volkserzählungen aus Naşr-ed-Dîn's Heimat.

Der zweite Band bringt die arabische Überlieferung aus den (nicht »dem«, wie W. stereotyp schreibt!) *Nawadir el chodscha Nasr ed-Din Effendi dschoha* (*Newâdir-el-çoğa Naşr-ed-Dîn Efendi Ğcha*) (Nr. 339—376), aus der von MARDRUS besorgten Ausgabe von »Tausend und einer Nacht« (Nr. 377—380) und die Volkserzählungen aus Tripolis und Tunis (Nr. 381—391). Es folgen die berberischen Überlieferungen (Nr. 392—418), die maltesischen (Nr. 419—425), die sizilianischen (Nr. 426 bis 434), die kalabrischen (Nr. 435—447), die kroatischen (Nr. 448—455), die serbischen (Nr. 456—486) und die griechischen (Nr. 487—515). Am Schlusse eines jeden Bandes steht ein reicher Anhang von Anmerkungen literatur- und stoffgeschichtlichen Inhalts, der von der staunenswerten Belesenheit W.s Kunde gibt.

Außer einem Literaturverzeichnis der am häufigsten zitierten Bücher, Aufsätze und Zeitschriften im ersten Bande gibt W. im zweiten auch einen Index aller zitierten Autoren. Leider fehlt ein Sachregister, das das Nachschlagen sehr erleichtern würde.

Die Art der Zusammenstellung läßt natürlich mancherlei Wiederholungen nicht vermeiden und nimmt andererseits auf die Zusammenstellung zusammengehöriger Gruppen

von Schwänken keine Rücksicht. Doch helfen diesem Mißstande in ziemlich ausreichendem Maße die Verweise in den Anmerkungen ab.

W. hat so ziemlich das Material, soweit es in europäischen Quellen zugänglich war, erschöpft. Aber eine abschließende Darstellung der Xoğa Naşr-ed-Dîn-Frage hat er nicht gegeben und als Nichtorientalist auch nicht gut geben können. So konnte er für den Text selbst die jetzt umfangreichste türkische Ausgabe der Xoğa-Schwänke, die schon zitierte illustrierte 256 Seiten umfassende Ausgabe von Behâî: *Letâif-i-çoğa Naşr-ed-Dîn*, auf die ich W. gelegentlich einer Anfrage über die *Buadem*-Schwänke aufmerksam machte, für den Text leider nicht mehr benützen. Und so naiv Behâî auch ist, was besonders seine geradezu grotesk anmutende überschwängliche, verhimmelnde Einleitung beweist, so kritik- und systemlos auch seine Zusammenstellung der Anekdoten ist, die er allen möglichen Gewährsmännern und Korrespondenten entnimmt, so daß sogar aus dem Deutschen übersetzte Anekdoten auf Konto des seligen Xoğa kommen — ein würdiges Seitenstück zu der modernen Rückübersetzung von HAMMER's Geschichte des Osmanischen Reiches ins Türkische — und so sehr er auch pädagogische Zwecke betont, die ihn ad usum delphini alles Zotenhafte ausmerzen lassen, um das Buch auch für die Jugend lesbar zu machen, so ist doch seine Sammlung die umfangreichste und relativ vollständigste, die bis jetzt existiert. Es sind an 400 Anekdoten und Schwänke, von denen manche sich allerdings wiederholen, manche aus mehreren Versionen kombiniert sind. Man vergleiche hierzu die ziemlich eingehende Besprechung, die WLADIMIR GORDLEWSKI dem Buche Behâî's in *Zivaja Starina* XX. Jahrgang 1911 S. 153—157 gewidmet hat: *Anekdoty o chodže Naşr-ed-dînye (Letaif-i-çoğa Naşreddîn)*. GORDLEWSKI zählt hierbei allerdings im türkischen Texte, meines Erachtens irrig, 421 Anekdoten, während ich nur auf 393 komme. Nach GORDLEWSKI's Vermutung liegt der Hauptsammlung Behâî's, einigen Spracheigentümlichkeiten zufolge, eine Handschrift in der Mundart von Konia zugrunde.

Eine größere Anzahl Anekdoten des Naşr-ed-Dîn (über dreißig) findet man verstreut in der großen Sammlung Meħmed Tevfîq's: *Xazîne-i-letâif* (zwei Ausgaben, Konstantinopel 1302 bzw. 1303 und 1306), die ich mit den zahlreichen dort gegebenen *Çoğa*-Anekdoten gelegentlich in Übersetzung zu geben gedenke, zusammen mit den Naşr-ed-Dîn-Schwänken bei Hilmi: *Gönlük etâretler* (drei Hefte) und den einschlägigen Parallelen in seinem *Eilençe* (1298) und in 'Ali 'Ulvi's (nicht 'Alevi's, wie von mir früher öfter zitiert: *Gel keşim gel* (1307). Einige Ausbeute verspricht auch die umfangreiche Anekdotensammlung Fâîq Reşâd's: *Küllijât-i-letâif*, 2 Bände 1328.

Zahlreiche Parallelanekdoten findet man unter anderem Namen an allen möglichen Orten verstreut. So hat z. B. M. Tevfîq Anekdoten, die er selbst unter *Buadem* vereinigt hatte, in seinen sonstigen Schriften, besonders in *Istambolda bir sene* unter anderer Heldenbenennung eingesetzt. Nicht wenige hat auch M. Hilmi in gleicher Weise entlehnt.

Ehe ich auf die von W. gebotenen Schwänke selbst eingehe, möchte ich erst einige Bemerkungen mehr äußerlicher Natur vorausschicken. Einigermaßen störend wirken so leicht zu vermeidende Schreibungen wie *Faki* st. *faķih*, *Amad* st. *'imâd*, *Pikmes* st. *pekmez*, *Taleb* st. *fâlib* oder *falebe*, *Pasterma* st. *basdyrma*, *bastyrma*, *Tschokdar* st. *Çokadar* (was nebenbei bemerkt nicht Eigenname ist, wie W. Nr. 196 meint, sondern der Titel eines Palastbedienten, Lakaien und hier etwa mit »Page« wiederzugeben wäre); *Bhang* st. *berg* (Bilsenkraut); *Tekjeh* st. *takije* (Käppchen). »Der Amad Muzir Effendis« in Nr. 284 klingt etwas stark an die bekannte griechische Formulierung und Aussprache türkischer Worte an. Natürlich findet sich regelmäßig die französisierende Form *Bajazet* statt des richtigen *Bajezîd*. Recht zweifelhafter Natur sind auch Namen wie Nr. 157 *Tasch Gwetscher* (vielleicht = *Taş geçer*?) und Nr. 221 *Bani Tschokar*. Befremdend wirken auch mancherlei

Genusabweichungen, so »den Hutbe« st. »die Xuṭbe« (Nr. 106), das Türbeh, »im Tischaret war« (zumindest feminin zu gebrauchen, wenn nicht besser: »im Geschäft, beim Handel sich befand«). Auf den ständigen Gebrauch des Plurals *Newadir* als Singular ist schon oben hingewiesen worden. Die Form »keinen Tropf Milch gab« Nr. 309 und die Bezeichnung *Sik* für Penis scheint wohl dialektische Eigenart zu sein.

Eine Anzahl der mit hereingenommenen Anekdoten bezieht sich überhaupt nicht auf den *Xoğa*, mit dessen Namen man sonst bei irgendeiner Schnurre in der Türkei ziemlich freigebig ist, sondern ist durchaus willkürlich mit hereingezogen. Nach dem hier beobachteten Grundsatz gäbe es noch viele Hunderte von Anekdoten beizusetzen. Es sind das Nr. 186—199, 202—205, 210, 211, 213—227, 231—233 und 238, die, streng genommen, auszumerzen sind.

In bezug auf die anderen Schwänke möchte ich nur einiges hervorheben. Manche Anekdoten sind wenig glücklich gefaßt, so Nr. 50; 112 u. a. m. Der unsinnige Vers Nr. 85 *Jeşil japrak arasynda kara tauk kyzyl burnu* ist falsch übersetzt: »Zwischen einem grünen Blatt und einem schwarzen Huhn ist meine rote Nase.« Es muß natürlich heißen: »Zwischen grünen Blättern ist die rote Nase eines schwarzen Huhnes.« Ungenaue, verwässernde Wiedergaben und Übersetzungen, die mit dem türkischen Wortlaut durchaus nicht genau übereinstimmen, obwohl kein zwingender Grund zur Abweichung sich ersehen läßt, begegneten mir recht häufig, soweit ich den türkischen Text der Anekdoten verglich. Doch gehen diese Versehen wohl alle auf Rechnung der W. zur Verfügung stehenden Vorlagen.

Nr. 88 muß es z. B. statt: »Warte doch noch eine Weile; ich fühle mich gar nicht wohl und werde bald sterben. Und mit einem Blick in den Winkel, wo der Asper lag: Dort liegt dann mein ganzes Geld.« heißen: »Nehmen wir an, ich sei schon gestorben, so ist hier das ganze Geld, das übrig bleibt.« usw.

Nr. 90 fordert der *Xoğa* selbst seine Frau auf, ihm jeden Freitag zur Mahnung an seine eheliche Pflichtleistung den Turban auf den Bettschrank (*jük*, wo tagsüber das Bettzeug usw. aufbewahrt wird) zu legen, nicht die Frau erbietet sich dazu, wie W. gibt: »Ich werde Dir allwöchentlich Deinen Turban auf den großen Schrank (sic!) legen.« So stark uns auch oft in unverdächtigen türkischen Literaturwerken die Maßlosigkeit und zum Teil der direkte Zynismus der türkischen Frauensprache, ihre ungenierten Ausdrücke und ihre wenig taktvolle Zurückhaltung befremden, die sie wie verzogene Kinder bei dem Mangel des zur Selbstzucht zwingenden geselligen Verkehrs der verschiedenen Geschlechter bezeugen, so würde doch die unverhüllte Sinnlichkeit der Frau des *Xoğa* sie auch nach türkischen Begriffen stark kompromittieren. Manche der angeführten Schwänke zeigen die türkische Frau allerdings nichts weniger als prüde, so Nr. 116, 268, 292, 304 und 320, die in oft recht naiver Weise ihre starke Sinnlichkeit illustrieren.

Der Titel »Ajan« (*a'jân* eigentlich = Augen, angesehene Personen) entspricht dem heutigen *Qâimmaqâm*.

Die Übersetzung »Eierapfel« für *pattyğan* (*bâdingân*) = Aubergine, Eierpflanze, ist nicht ganz entsprechend, noch weniger die von »Apfelhändler« für den »Gemüsehändler«. den Händler mit *pattyğan*, denn *pattyğan* ist eine Gemüsefrucht, kein Obst.

Der Strick ist *ib* oder *ip*, nicht *Ejb* Nr. 102.

Su başy mit »Unterbaschi« zu geben, wie es Nr. 106 geschieht, ist mir direkt unverständlich, wie auch die dazu gehörige Anmerkung: »Baschi ist eine Art Obrigkeit in kleinen Orten.« Das stimmt nicht ganz: *başy* ist nur die suffigierte Form von *baş*, Kopf, Oberhaupt usw., und heißt: »sein Kopf«, »sein Oberhaupt«. *Su* ist ein altes türkisches Wort für Heer, Truppe. *Su başy* ist also »Truppenführer, Kommandant«, was später zur Bezeichnung eines Patrouillenführers, Polizeibeamten (= '*ases başy*) wurde.

Nr. 108 fehlt in den türkischen Lithographien, wie schon bemerkt. Dafür ist die

bei W. unter Nr. 134 stehende *Qudûri*-Anekdote eingesetzt. Bei W. ist aber der *Qudûri* nicht ganz zum Nutzen des Inhalts durch *Koran* ersetzt.

Der Name *Koch-Kadem* in Nr. 157 ist ein böser Streich der französischen Transkription, die sich überhaupt wie ein Fluch bei unsern Geographen, Historikern usw. fortpflanzt und mitunter zu den ergötzlichsten Mißverständnissen führt. Es muß natürlich *Xoş-Şâdem* ((Glücksfuß) heißen, ein Name, der Eunuchen (Negern) und Sklavinnen gegeben wird.

Zu der Anekdote von dem Befragen des kleinen Fisches in Nr. 158 vergleiche man auch AUERBACHER: *Historia von den Lalenbürgern* usw. in der Reclam-Ausgabe S. 80.

Zu Nr. 211 (der geprellte Geizhals mit den drei Ratschlägen und der Lastträger) vergleiche man M. Tevfîq: *Xazîne'-i-letâif* S. 119; 'Ali ('Ulvî): *Gel keşim gel* S. 151; M. Hilmi: *Gülünğli efsâneler* II, Nr. 94.

Zu Nr. 222 (über die Anzahl der »Gebete«: gemeint sind anscheinend die »Gebetsbeugungen« am Morgen und ihre splendide Bemessung von zwanzig durch einen Bauern, vergleiche man die Parallele in einem oberbayerischen Gedicht — soviel mir erinnerlich, von STIELER — über die gleichartige Beantwortung und Schätzung der Zahl der Gottheiten durch einen pffiffigen Bauernburschen auf acht und die gleichartige verachtungsvolle Ablehnung der Richtigstellung durch einen Kameraden, der die bescheidene richtige Zahl nennt.

Die Zubereitung eines verendeten Huhnes (Nr. 273) findet sich mit veränderter Pointe auch bei M. Tevfîq: *Istambolda bir sene* V, S. 39, Türkische Bibliothek X, S. 120, und Hilmi: *Gülünğli efsâneler* II, Nr. 103.

Eine Parallele zum Traum von der Schatzauffindung und der Bezeichnung der Stelle durch einen Kaktus im Bett (Nr. 314) findet sich bei *Buadem* Nr. 146 (von mir übersetzt in den *Beiträgen zur Kenntnis des Orients* IX, S. 128).

In Nr. 326 muß es heißen: »Der« Gott der Erde.

Die Anekdote von dem abgenagten Hammelkopf in Nr. 365 findet sich auch bei Hilmi: *Gülünğli efsâneler* II, Nr. 58.

Zu Nr. 370 vergleiche man den Ausdruck *Sütür-gürbe* (Kamel-Katze) in ZENKER'S *Türkisch-arabisch-persischem Handwörterbuch* S. 539: »Das ungereimte Ansinnen, sprichwörtliche Redensart, die sich auf die Erzählung von einem Araber bezieht, welcher schwor, sein verlorenes Kamel, wenn er es wiederfände, um eine Drachme zu verkaufen, und als er es dann wirklich fand, denselben eine Katze um den Hals hing und es für eine Drachme feilbot, mit dem Vorbehalt, daß die Katze für 1000 Drachmen mitzubezahlen sei.«

Über die Steuerauflegung durch Lizenz in Nr. 382 vergleiche man Tevfîq: *Buadem* Nr. 161 (meine oben zitierte Übersetzung in den *Beiträgen* S. 132), wo *Buadem* sich gleichfalls das Privileg ausbedingt, jeden, der sich vor seiner Frau fürchtet, besteuern zu dürfen.

Nr. 387—390 der *Dschuha*-Erzählungen aus Tripolis und Tunis entsprechen fast völlig dem Märchen Nr. 61 bei GRIMM: *Das Bürle*.

In Nr. 416, einem echten Dummheitsschwanke der Berber, ist ein Schakal nach Art der Tierfabeln sogar redend eingeführt.

Der maltesische *Dschahan* fällt so ziemlich aus dem sonstigen Rahmen heraus. Er ist der richtige Eulenspiegel. Auch der sizilianische Typ ist nur ein Tölpel und Taugenichts. Die von beiden gegebenen Schnurren sind ganz anderer Art als die Schnurren aus türkischem Gebiet.

Die Geschichte von dem verlorenen *Hammâl*, den der *Xoğa* nach einigen Tagen wieder sieht und vor dem er davonläuft, findet sich ebenso bei Hilmi: *Gülünğli efsâneler* III, Nr. 225. Auch Nr. 448, der Scherz, daß die Frau des kranken *Xoğa* sich schmücken soll, um die Aufmerksamkeit des Todesengels von dem Kranken ab und auf sich zu lenken, und die Anekdote Nr. 456, wo der *Xoğa* den Arzt davon benachrichtigt, daß er ihn habe

holen wollen, daß sein Kommen aber nicht mehr nötig sei, finden sich in andern türkischen Anekdotensammlungen.

Nr. 245 ist jedenfalls aus »Tausend und einer Nacht« aus der Geschichte des Lastträgers und der drei Schwestern differenziert, wo eine ganze Skala von obszönen Bildern für die Bezeichnung der Geschlechtsteile steht.

Die Musik der Teller und Schüsseln, die dem *Xoğa* die liebste ist (Nr. 133), ist in *Thâbit's Ramazân-Qasîde* (Tevfîq: *Istambolda bir sene* IV, S. 4 und 33, Türkische Bibliothek III, S. 5 und 62) durch das Geräusch des Kauens ersetzt:

»Zur *Iftar*-Zeit wird höher als jede Musikweise eingeschätzt

Das Konzert des Zermalmens durch die Zähne mit seiner weichen Melodie.«

Von den von A. Râsim in seinem oben zitierten Artikel gegebenen beiden *Naşr-ed-Dîn*-Anekdoten behandelt die eine die auch von W. gegebene Burleske von dem *Xoğa* auf dem Dach, die sich gegenseitig hinauf- und herunterbemühen, die andere die bei W. nicht gegebene drollige Definition von der Eierpflanze (*patlyğan*) als Vogel mit fehlenden Flügeln, was bei einer so merkwürdigen Art Vogel nicht weiter wundernehmen dürfe.

Zum Schlusse füge ich die bisher noch nicht übersetzte Stelle aus *Evlîjâ Çelebî's*, des berühmten osmanischen Reisenden, *Sejâhat-nâme* bei, die auf seinen Besuch der Türbe des *Noğa Naşr-ed-Dîn* in Akşehir gelegentlich seiner Reise nach Damaskus, Syrien, Palästina, Kurdistan, Armenien (vom Şa'bân 1058 — Reğeb 1060 = September 1648 — Juli 1650) Bezug hat. Sie ist im dritten Bande (III, S. 16 ff.) seines zehnbändigen Reisewerkes enthalten, deren erste sechs Bände in Konstantinopel 1314—1318 gedruckt wurden. Ich übersetze aber, da dieser von der Zensur auf das unglaublichste drangsalierte Druck eine ganz miserable moderne Zurechtfrisierung und Verhöhnung des ursprünglichen Textes darstellt, nach den beiden in meinem Besitz befindlichen Handschriften, deren nicht unbedeutende Abweichungen vom Drucke unschwer sich bei einer Vergleichung des gedruckten Textes mit der Übersetzung ergeben. Die bei *Evlîjâ* erzählte Anekdote von Timur und dem *Xoğa* im Bade findet sich bei W. unter Nr. 234. Sie findet sich auch, stark verballhornt, bei PEKOTSCH, *Erinnerungen*, Wien 1911, deutsch und türkisch Nr. 48, der im ganzen sieben *Naşr-ed-Dîn* Anekdoten gibt (Nr. 45—51).

Nachdem *Evlîjâ* Akşehir (oder *Sin hisâr* oder *Akşâr*, wie er es polemisierend benennt) beschrieben hat, kommt er auf die Wallfahrtsorte zu sprechen (beim einen Kodex Blatt 175 B, beim anderen Band III, Blatt 10 A).

Die Wallfahrtsorte von Akşehir.

Zuerst kommt auf dem mit Bäumen bestandenen Gelände (*çijâbânistân*, der andere Kodex hat *şabbânistân*: Wüste, Totenstätte), das in der *Qibla*-Richtung außerhalb der Stadt liegt, der Herr, die Hoheit des Şejḫ *Noğa Naşr-ed-Dîn*, der Weise der Welt und des Glaubens, der Phönix des *Qaf*-Gebirges der positiven religiösen Gewißheit. Der Anfang seines Aufsteigens datiert wiederum aus diesem Akşehir (d. h. er ist in Akşehir ebenfalls geboren). Er reichte hinauf bis zu *Fâzi Xudâvendigjâr* (= *Murâd I.* 1359—1389) und blühte im Zeitalter *Jyldyrym Xân's* (*Bâjezîd I.* 1390—1403). Er besaß offene Heiligmäßigkeit. Er war ein schlagfertiger und wundertätiger großer Sultan. Mit Timur Xân stand er in vertrautem Umgange. Timur fand Gefallen an seinen geehrten Unterhaltungen. Ihm zu liebe verschonte er eben die Stadt Akşehir und plünderte und raubte sie nicht aus.

In allen Sprachen der Menschen und bei allen Leuten sind die Ratschläge und Schwänke des *Naşr-ed-Dîn Noğa* zum Sprichwort geworden und werden als solche gebraucht.

Von allen [diesen Geschichten] nur eine [als Beispiel]: Eines Tages gingen Timur und der *Noğa* ins Bad, und während sie in der Badeschürze (*futa*) sich abwuschen, sagte Timur im Laufe des Gespräches: »*Noğa*, wenn man jetzt einen weltbeherrschenden *Pâdişâh*

wie mich verkaufen müßte, wieviel würdest du für mich geben?« [Der *Xoğa*] sagte: »Ich würde nur vierzig Asper für dich geben.« Timur sagte: »Hoho, *Xoğa*, meine Badeschürze allein macht schon vierzig Asper aus!« Der *Xoğa* sagte: »Ich würde auch die vierzig Asper nur für die Badeschürze geben. Denn du bist ein wunder und lahmer Bursche und noch dazu ein Mongole. Zusammen mit dem Betrag für den Badeüberwurf bist du noch nicht eine kleine Kupfermünze (*manğyr*) wert.« Als er das sagte, da freute sich Timur, der nicht-erleuchtete, über seine Schlagfertigkeit und erwies ihm reichliche Gunstbezeugungen.

Wieviel hunderttausend derartiger, ungereimter, paradoxer (*šütür-gürbe*, vergleiche darüber die Bemerkung oben, die andere Handschrift hat *šütür-gün*) Schwänke gibt es nicht von ihm, die in aller Leute Mund sind! Nach dem Tode des *Jyldyrym Xân* (1404 D) starb [der *Xoğa*] im Zeitalter des *Čelebi Sultân Mehmed* (*Mehmed I.* 1413—1421) und liegt in *Akšehir* an einem Platze, dessen Kuppel und Türbe [allgemein] bekannt sind, begraben. Die vier Seiten [der Türbe] sind mit einem Gitter umschlossen.

Mein Abenteuer.

Um Mitternacht wurden die Trompeten zum Aufbruche geblasen, und der ganze Troß zog weiter. Auch ich sandte meine Diener voraus und brach um Mitternacht mit einem meiner Burschen von der Stadt auf. Da kam mir in den Sinn, was ich mir vergegenwärtigt hatte, nämlich, daß jedwedem, der den *Xoğa Naş-ed-Dîn* besucht, einige von seinen Schwänken in den Sinn kommen und er sicherlich lacht, und ich fragte mich: »Ist es denn wohl wahr?« Damit bog ich in den zur Linken der Heerstraße liegenden Friedhof ein. Als ich mit dem Pferde gerade auf das erhabene Grab zuritt, sagte ich mit einem Male: »Der Gruß sei auf euch, ihr Toten (ihr Leute der Gräber: *jâ ehl-el-qubûr*)!« Wie es nun darauf sofort aus dem Innern der Türbe des *Naş-ed-Dîn Xoğa* zurückschallte: »Und auf euch sei der Gruß, o du Seele der Großmütigen!«, da schnaubte mein Pferd unter mir und scheute und stieg auf zwei Beinen empor und sprengte in wilder Hast in den Friedhof hinein. Während ich das Pferd mit genauer Not zügelte, geriet es mit einem Fuß in ein Grab, und es fehlte nicht viel, so hätte ich die Qual des Grabes erlitten. Aisbald tönte es wiederum laut aus der Türbe des *Xoğa Naş-ed-Dîn*: »*Ağa*, gebt euer Almosen und zieht fröhlich lachend wieder weiter! Hieher kommt, hieher!« Es war nämlich der *Türbe-dâr*, [der so sprach]. Ich sagte: »Zum Kuckuck doch, Bursche! Ich habe den Gruß den Toten (*ehl-i-qubûr*) geboten. Warum hast du den Gruß angenommen, während du doch noch zu den Lebendigen (*ehl-i-duhûr*)¹⁾ gehörst?« Damit reichte ich einige Asper als fromme Spende. Da gab er mir mit den Worten: »Geh! Gott möge dein Helfer sein!« einen Segenswunsch mit. Und in der Tat ritten wir auch in fröhlichem Gelächter über dieses Vorkommnis weiter.

Theodor Menzel.

Kerimée Hanoum FRAU MARIA VON HOBE: *Macboule, die Erzählerin*. Schauspiel nach einer alten Legende in drei Akten und einem Vorspiel. Mit einem Vorwort von CARMEN SYLVA. Wien, F. Tempsky; Leipzig, G. Freytag, 1913. 83 S. 3,50 M.

Mit einer Darstellung der Entwicklung des türkischen Dramas beschäftigt, glaubte ich auch dieses Erzeugnis orientalischer Beeinflussung, die Dramatisierung eines angeblich türkischen Sagenstoffes, nicht unbeachtet lassen zu dürfen.

Der Inhalt des Stückes ist kurz folgender: *Macboulé* (*Maqbûle*), deren Sinn auf Hilfe für die Kranken und Bedrängten steht, und die von keiner Liebeswerbung etwas wissen will, wird von ihrem ehrgeizigen Oheim *Jussuf* zu der Würde der »Erzählerin« der Sultane

¹⁾ Die beiden Handschriften bieten *ehl-i-dujûr*, doch ist die sonst übliche Formel *ehl-i-duhûr* als Gegensatz zu *ehl-i-qubûr*.

in Brussa vorgeschlagen, einer Art Vestalin, die in steter jungfräulicher Ehelosigkeit zu leben hat, um die Klagen und Beschwerden des Volkes vor den Sultan zu bringen. Für die Wahrheit des Übermittelten bürgt sie mit ihrem Leben. Unverschleiert tritt die Hohepriesterin der Wahrheit vor Volk und Herrscher. Zwölf Schejche hat sie zur Unterstützung ihrer Aufgabe bei sich. Sie wird vom Schejch-ül-Islam für ihr Amt geweiht, vor dem sie das Gelübde der Reinheit ablegt. Von ihm erhält sie einen geheimnisvollen Trank, den sie im Zweifelsfalle in einem Heiligtum zu trinken hat. Ist ihr Herz rein, so kehrt sie neugestärkt zurück. Trifft sie nur ein Flecken Schuld, so wirkt der Trank als tödliches Gift.

Macboulé's erste Aufgabe ist es, ihren Jugendgespielen, den Kurdenhäuptling Ibrahim, zu rechtfertigen. Durch schnöden Verrat versuchten die ungetreuen Berater des Sultans, unter die auch der eigene Bruder des Sultans und Macboulé's Oheim gehören, ihn aus dem Wege zu räumen. Kaum genesen von den schweren Wunden des Mordanschlages, kommt er unerkannt nach Brussa. Ohne Rücksicht auf ihren schuldigen Oheim und den Sultansbruder, den Gemahl ihrer Jugendfreundin, waltet Macboulé ihres Amtes. Das ganze Verbrechen wird aufgedeckt und die Schuldigen zur Rechenschaft gezogen.

Bevor Macboulé noch dem Sultan vorgestellt wurde, haben sich beide zufällig gesehen, und in beider Herzen ist der Funke der Liebe gefallen. Dies ist der Ausgangspunkt des tragischen Verhängnisses. Denn geschickter weiblicher Verleumdungskunst gelingt es, das Mißtrauen des eifersüchtigen Sultans gegen Macboulé wachzurufen, deren Eifer für die Wahrheit er ausschließlich ihrer sündigen Liebe für ihren Jugendfreund zuschreibt. In Wirklichkeit gilt diese Liebe nur ihm. Als der Sultan in leidenschaftlicher Erregung sie zur Rede stellt, schweigt sie auf alle Vorwürfe und glaubt durch stillschweigende Anerkennung einer nicht bestehenden Schuld die sündige Liebe sühnen zu können, die ihr ihr Mittlerinnenberuf verbietet.

Der Kurde Ibrahim bringt ihr den Irrtum zur Erkenntnis. Sie gesteht dem Sultan ihre Liebe und trinkt gefaßt den Gifttrank. So stirbt sie, ein Opfer der Gedankensünde, doch geläutert durch edles Wollen.

Überschwengliches Lob spendet CARMEN SYLVA diesem Drama, das sie »ein ewiges Werk« nennt. Die Heldin Macboulé bezeichnet sie als »die Iphigenie des Orients«. Sie erklärt, daß die Autorin »tief eingedrungen ist in die Sitten und Lebensauffassungen [sc. des Orients], die unter so ganz fremdem Gewande so viel Herrliches bergen«. Und schließlich folgt noch die Versicherung von dem »Volk, das nicht zugrunde gehen wird, solange es noch solche Frauen besitzt und vergöttert«.

Ich stehe dem so warm empfohlenen Drama etwas skeptisch gegenüber und kann kaum etwas darin finden, was von CARMEN SYLVA so überschwenglich hervorgehoben wird.

Am wenigsten, glaube ich, kann man dem Ganzen orientalischen Geist zusprechen. Der fehlt dem Drama absolut. Nichtorientalisch ist die Heldin, nichtorientalisch ist der Sultan, der Kurdenhäuptling, nichtorientalisch wirkt vor allem auch die Haremschilderung, wo der im Orient geradezu als sakrosankt geltende Patriarchalismus völlig auf den Kopf gestellt ist: die Sultanin-Mutter, die *Sultân-Vâlîde*, spielt in Wirklichkeit die Hauptrolle, wie es z. B. auch heutzutage noch in Rußland mit der Kaiserin-Mutter der Fall ist, nicht die Gattin des Sultans. Hier ist die *Vâlîde* nur Staffage. Wenn man PIERRE LOTI etwa dagegen hält, der, wenn auch in extravagant exklusiver Weise für die obersten Schichten, in seinen »Entzauberten« echt orientalisches Milieu und zum Teil wenigstens auch orientalische Gedankenwelt schildert, oder, um bei weiblichen Autoren zu bleiben, deren Verteidigung CARMEN SYLVA so leidenschaftlich in ihrem Vorwort übernimmt, Frau DORIS REECK in ihrem Buche *Aus dem Reiche des Islam*, so erscheint der orientalische Geist der Macboulé noch kümmerlicher und trostloser. Dichterische Lizenz ist es gewiß, nach eigenem

Belieben und Können die dichterischen Figuren mit Leben zu erfüllen. Da uns aber hier ein orientalisches Drama, nach einer angeblichen türkischen Legende, verfaßt von jemandem, der lange im Orient gelebt haben soll, als ein Erzeugnis orientalischer Gedankenwelt angepriesen wird, so dürfen wir wohl auch einen strengeren Maßstab anlegen.

Ob die Fabel überhaupt türkisch ist, ist mir sehr zweifelhaft. Die ganze Tendenz der asketischen jungfräulichen Entsagung, der Vestalinnenberuf, ist so unorientalisch, so unislamitisch wie nur möglich. Es sind das christlich-indische Tendenzen, die im Islam als solchem, außer bei einigen ketzerischen Orden (z. B. das eventuelle Zölibat bei den *Bektâşî's*), nie festen Fuß gefaßt haben. Das Gelübde der Ehelosigkeit ist nicht mohammedanisch.

Der Titel der Heldin sollte wohl eher durch »Mittlerin«, »Fürsprecherin«, nicht durch »Erzählerin« wiedergegeben werden. Sie hat doch nicht zu »erzählen« à la Scheherazade, sondern mehr staatsanwaltschaftliche Funktionen vor dem höchsten Richter, dem Sultan, auszuüben.

Seltsam ist die Tirade von dem Volk, das nicht zugrunde gehen wird. Denn meines Wissens können die Türken diese *Macboulé gar* nicht vergöttern aus dem einfachen Grunde, weil sie keine Ahnung von ihrem Besitz haben.

Ich würde nicht die Iphigenie damit vergleichen. In Parallele damit sind vielleicht Züge der Jungfrau von Orléans und der Wahabitin von WEBER zu stellen, wo auch die Sünde der gottgeweihten Jungfrau in dem Erwachen der ihr versagten irdischen Liebe besteht, und wo ebenfalls die Jungfrau auf die Beschuldigung hin in passivem Helden-tume schweigt. Auch der Monolog vor der Übernahme des Amtes erinnert an die Jungfrau von Orléans.

Auf mich macht das ganze Stück einen etwas anachronistischen Eindruck, nicht nur der Form nach, dieser starken Anlehnung, ja Entlehnung aus dem Klassizismus, sondern in der ganzen Schilderung. Die Sprache des Ganzen ist der Blankvers. Man glaubt ein KÖRNER'Sches Stück zu lesen, wenngleich manche Verse hart genug sind. Die nicht seltenen Gemeinplätze, die Neigung zu Sentenzen erinnern stark an unseren überlebten Klassizismus.

Für jemand, der auch nur etwas türkische Geschichte kennt, ist die Hofhaltung der Sultane in Brussa mit ganz bestimmten kulturellen und zeitlichen Umständen verknüpft. Als Anachronismus wirkt zur Zeit des beginnenden osmanischen Reiches in Brussa »ein Schloß am Bosphorus«, das ein bestechlicher Würdenträger sich baut (S. 47), wohin ein Prinz seine unzufriedene Gemahlin schickt (S. 35). Jemen gehörte zu jener Zeit noch nicht zur Türkei und war folglich schon deshalb nicht als Verbannungsort in Mode wie zu 'Abd-ül-Ĥamîd's Zeiten. Auch Kurdistan war noch nicht osmanisch. Es wurde erst geraume Zeit nach der Einnahme Konstantinopels unter Selim I. erobert. Es berührt schon unwahrscheinlich, wenn als einziger unbestechlicher treuer Vasall und Edelmensch ein Kurdenhäuptling geschildert wird, ein Vertreter dieses unbotmäßigen Raubervolkes par excellence, von dem, wenn von irgend jemand im Orient, der schöne Raubritterspruch gilt: Reiten und Rauben ist keine Schande, das tun die Besten im ganzen Lande.!

Des »Henkers Beil« wäre auch besser durch die den Türken bei offiziellen Hinrichtungen geläufigere Form des Erwürgens zu ersetzen.

Recht viel wird in dem Drama gegen die Schreibung orientalischer Namen gesündigt — und hier ist die Autorin wohl nicht ganz zu entschuldigen, da sie doch den Orient kennen soll. Warum wir in einem deutsch geschriebenen Drama türkische Worte französisch geschrieben und noch dazu falsch geschrieben sehen müssen, ist nicht recht klar. Die weiblichen Namen, arabische Femininformen, schreibt die Autorin seltsamerweise mit *ée*, wie wenn sie das Femininum von französischen Adjektiven bilden mußte, z. B. *Kerimée*

(ihr eigenes Pseudonym) (arab. Maskul. *kerîm*): *Afifée* (von arab. *ʿafîf*). Andere dagegen, die vollständig auf derselben Stufe stehen, werden nur mit é geschrieben in konsequenter Inkonsequenz, z. B. *Macboulé* (arab. *maqbul*), *Scheriffé* (von arab. *šerîf*). Auch unnötige Buchstabenverdoppelung findet sich, so *Scheriffé* (warum dann nicht auch *Afiffé*, sondern nur *Afifée*?), *Hallil* usw. Der Name *Djesbané* (die Gattin des Sultans) ist aus dem persischen *Ĝebân* zum arabischen Feminin »umgestaltet«. *Naili* statt *Nâile* im Personenverzeichnis scheint Druckfehler zu sein. Die Schreibung *Ibraim* statt *Ibrahîm* ist nicht nur orthographisch, sondern auch lautlich falsch.

Die Schreibung der Ämter läßt auch manches zu wünschen übrig, so *Scheik* statt *Scheich* oder *Schêch*, *Oberscheik* statt *Šejx-ül-Islâm*. Bald findet sich die Form *Keimakam* (S. 36), bald *Kaimakam* (S. 42) (statt *Kaimmakam*).

In »Thisbé« *tesbîh* zu erraten, ist etwas viel zugemutet. Und seltsam ist es, wenn ein »Kenner des Orients« erklärt: »Der Scheik ul Islam hatte sich schon vorher in das Hinterzimmer zurückgezogen, wo er mit seiner Thisbé (Rosenkranz) betet«, S. 38. Der *tesbîh* ist nur ein Spielzeug zur Zerstreuung, aber keine religiöse Gebets- oder Perlenschnur.

Vali, *Valide* und *Großvezier* werden seltsamerweise wie Eigennamen ohne Artikel gebraucht und sind doch Titel (z. B. S. 45 »auf *Vali* und die Räte zeigend«. Ebenso S. 46; 58).

Über die Bühnenwirksamkeit des Stückes maße ich mir kein Urteil an.

Theodor Menzel.

Doris Reeck: *Im Reiche des Islam. Bilder und Skizzen.* Kommissionsverlag von Hanns Ludwig Thilo. Berlin-Leipzig. 6 + 272 S. Ohne Jahresangabe.

Das Buch, dem ein Bild der Autorin in türkischer Tracht beigegeben ist, enthält eine zwanglose Sammlung von acht Skizzen, Novellen und Erzählungen. Die Verfasserin, die als Mitglied der Familie MORDTMANN in Konstantinopel und als Frau eines ehemals in türkischen Diensten stehenden Offiziers (Ömer Pascha's) vom realen orientalischen Leben weit verlässigere Vorstellungen und Ansichten von vornherein hatte, als sie ein europäischer Gelehrter sich erst aus Büchern anzueignen imstande ist, übersetzte erst jüngst das Drama *Ahmed Midhat Efendi's: Eşvak* im XV. Bande der *Türkischen Bibliothek* ins Deutsche. Auch die vorliegenden Skizzen zeigen in den meisten Fällen unverfälschten orientalischen Geist.

Die erste Skizze »Palmyra« enthält die launige Schilderung eines sechsmonatlichen Aufenthalts im Jahre 1870 in den sagenberühmten Ruinen der Zenobia-Stadt mit allen den verschiedenen Mißständen des Lebens in diesem Wüsteneste, dessen Bewohner ausschließlich vom Salzexporte leben, da außer Oliven und Disteln nichts dort gedeiht. Durch seinen Aufenthalt sollte Ömer Pascha den türkischen Einfluß in diesem Gebiete wieder zur Geltung bringen.

»Der Gang nach dem Eisenhammer« nach einer arabischen Legende in Diarbekr gibt eine arabische Parallele der SCHILLER'schen Ballade. Herr Dr. GRAEFE verweist mich in einem Zusatze auf AMEDROZ: *An arabic version of a ballad of Schiller* in *RSO* III. 557 ff. and VI. 99—101 und auf M. HORTEN in *OLZ* XIII. (1910) S. 399. Meist durch das Medium des Französischen sind so ziemlich alle unsere volkstümlichen Geschichten auch im Orient verbreitet worden — ich erinnere nur an *Genovefa*, *Robinson*, die Kindererzählungen von CHRISTOPH VON SCHMID — bis hinab zu den Holmes'schen Detektivgeschichten, die alle mehr oder minder gut orientalisches eingekleidet wurden. Auch auf diese Weise hätte der »Gang nach dem Eisenhammer« seinen Weg finden können. Der Eisenofen ist durch einen Seifenkessel ersetzt. Eine nicht ganz zutreffende Vorstellung von der Seifenfabrikation verrät die Wendung: Man solle »seine Knochen wie die anderen Knochen zur Seifenfabrikation verwenden«.

Das nun folgende »Märchen von einer Sultanstochter« ist die auch bei GRIMM sich findende Geschichte von der schönen Tochter, die nach dem Tode der Mutter wegen ihrer Schönheit allein als Ersatz für sie in Betracht kommt und sich dem vom Vater gestellten blutschänderischen Ansinnen nur durch die Flucht entziehen kann. Von türkischen Parallelen sind mir im Augenblick nur die mehrfach bei MOSCHKOFF in seinen »Dialekten der Gagauzen« gegebenen Versionen (in RADLOFF's *Sprachproben der Dialekte der Türkstämme* Band X) crinnerlich. In der Wildnis entdeckt ein Prinz die verkleidete Schönheit, der sie nach verschiedenen gescheiterten Versuchen endlich zwingt, ihre häßliche Hülle aus Holzrinde abzulegen und seine Frau zu werden. Als burlesker, wenn auch etwas barbarischer Abschluß kommt dann der vergebliche Versuch des jüngeren Bruders des Prinzen, aus einem alten häßlichen Äneze-Araber durch Prügeln und zuletzt durch Hautabziehen ein hübsches Mädchen herauszuschälen.

»Des Paschas Harem« bringt die hübsche Geschichte der komplizierten Haremsverhältnisse eines reichen Paschas aus Mardin, der in Stambul eine hübsche, kokette Serajli, die abgedankte Geliebte eines Prinzen, heiratet, trotzdem er schon in Mardin eine Frau, eine gutmutige, kindergesegnete, aber wenig schöne Kirdin, besitzt. Die herrschsüchtigen Umtriebe der neuen Gattin finden bald eine Grenze, als der wankelmütige Pascha trotz seiner feierlichen Versprechungen sich noch eine dritte Gattin zulegt, die an Jugend und Schönheit auch die Serajli aussticht, so daß diese nach langen Eifersuchtsszenen endlich einem Nervenfieber erliegt.

»Emsalifer« schildert das Schicksal zweier befreundeter georgischer Sklavinnen in Aleppo. Die eine soll, um zur legitimen Gattin erhoben zu werden, einen greisen Lebermann mit einem Sohn beglücken und muß schließlich nach seinem Tode froh sein, frei zu werden als Dank für die opferwillige Pflege und in die wenig sympathische Familie eines ehemaligen Daghestaner Ochsendiebes und späteren türkischen Majors hineinzuhiraten. Die andere ist das Opfer eines geradezu klassischen Pantoffelhelden, der glücklich seiner in Konstantinopel zurückbleibenden Xantippe durch Versetzung nach Aleppo entronnen, wahres Liebesglück in den Armen der heimlich erworbenen Sklavin sucht. Als die Frau von der Sache Wind bekommt, erscheint sie als deus ex machina. Der Gefühls mensch hat nicht den Mut, die bereits schwangere Sklavin zu seiner zweiten Frau zu machen, sondern er gibt sie einem Unterbeamten zur Frau, ohne sich um sie weiter zu kümmern.

»Schefika« ist eine lang ausgesponnene, etwas zerfahrene und gerade schon darum echt türkisch anmutende Novelle, die die Schicksale dreier Freundinnen aus den besten türkischen Kreisen malt und noch mehr wie die beiden vorausgehenden Novellen Interessantes aus dem türkischen Frauenleben in der Hauptstadt und in der Provinz, in Diarbekr und in einem syrischen Garnisonsorte, bringt. Sie zeigt uns den Aberglauben der Frauen, der sie in Notlagen sich sogar an christliche Heilige neben den muhammedanischen Heiligen und weisen Frauen wenden läßt. Kostlich sind die Schilderungen der Frauenunterhaltungen in den Ramaän-Nächten in der Provinz (in Diarbekr), zumal mit dem geschichtlichen Hintergrund des Türkisch-Russischen Krieges. Die Frauen lassen sich Kriegserlebnisse und Kriegslieder von einem durchgebrannten Soldaten erzählen. Zur Aufheiterung wird eine Parodie auf ein griechisches Leichenbegangnis vorgeführt, wobei dem naselnden Totengesang des Popen ein alberner türkischer Text untergelegt wird. Die Vorlesung eines Loblieds auf den Propheten durch eine schriftgelehrte Dame und die Vorlesung des *Mevlûd-i-serif* durch drei weibliche *Xoğa's* macht den Beschluß.

Wir erfahren manches über die Stellung der schwarzen Sklavinnen zu ihrer Herrschaft, über ihre Rachsucht und die Vorsicht, mit der man ihren heidnischen Gebräuchen und Verzückungsanfällen begegnen muß. Hochzeiten und Geburtsfeierlichkeiten werden geschildert, wie das Leben und Treiben der Frauen der vornehmen Stände und das ungenierte

sinnliche Ausleben, das sich manche als Pendant zu den Extravaganzen des Gatten erlaubt, während andere unter völlig unbegründeter Eifersucht zu leiden haben.

Die erste der Freundinnen, die stimmbegabte Schefika, die, jung an einen alten Gatten gegeben, bald Witwe wurde, gewinnt ihren Jugendfreund, den musikkundigen Naschid glücklich zum Gatten. Ihren guten Beziehungen hat es der frühere Regimentstrompeter zu verdanken, daß er es trotz seiner Unbildung — er lernt nie schreiben — bis zum Oberstleutnant bringt. Er lohnt es ihr damit, daß er eine junge Sängerin als zweite Gattin nimmt, worauf sich Schefika nach Stambul zurückzieht und bald an gebrochenem Herzen stirbt.

Die zweite ist die robuste Hanum Efendi Güzel, die Tochter eines kleinen Salzhändlers, die ihrer hübschen roten Backen wegen von einem Pascha geheiratet wurde. Sie hält sich für die Extratouren des Gatten nach nutzlosen Eifersuchtsszenen durch alle möglichen Liebschaften schadlos, die ihr natürlich viel Geld kosten. Als der Pascha bei Kars fällt heiratet sie seinen Pfeifenstopfer, der sie aber, nachdem er ihr alle Habe abgenommen, verstößt.

Edler ist das Schicksal der letzten Freundin Faike, die von der Eifersucht ihres pedantischen, aber rechtlichen Gatten viel auszustehen hat, so daß sie nach seinem plötzlichen Tod auf eine Wiederverheiratung verzichtet und sich nach Damaskus zurückzieht.

»Geistesgegenwart« schildert die mehrfach in der Schwankliteratur ausgeführte Geschicklichkeit, mit der eine kokette Frau sich aus der Schlinge zieht, als ihr Gatte sie mit zwei Liebhabern überrascht, die sie beide nacheinander versteckt hat.

»Der Dhatur« bringt eine südarabische Parallele zu der Anekdote von dem Tode des Arztes Hippokrates, d. h. eine irgendwie nach Nedschd verschlagene Version dieser Geschichte. »Dhatur« ist das legendäre Untier, das durch die auf unbedeckten Speisen abgelegten Eier in den Menschen gelangt, sich in ihm entwickelt und, an der Lunge festgekrallt, ihm alle Flüssigkeit aussaugt. Der als vermeintlicher Tölpel bei dem mißtrauischen Arzte zum heimlichen Lernen eingetretene Diener beseitigt einen solchen Dhatur, als der Arzt das nicht zuwege bringt. Bei dem Giftduell, das die Folge davon ist, besteht er die Wirkung des ihm vom Meister gegebenen Giftes, während der Arzt aus Todesangst an dem Wasser stirbt, das ihm der Jüngling als Gift reicht.

Es findet sich viel unverfälschter Orient in dem Buche, aber auch viele Ungenauigkeiten. Bei tatsächlichen Angaben ist ein unsicheres Tasten sehr oft nicht zu verkennen. Trotz aller praktischen Kenntnis zeigt sich im Arabischen wie im Türkischen doch ein Mangel an gründlicherem grammatischen und syntaktischen Wissen. Die Transkriptionen sind fast sämtlich recht wenig befriedigend, so die arabischen Zitate, die zum Teil fast unverständlich sind, z. B. S. 60 *Allah hume salli alle seidina Mohamed, we sela; sali alei taala we selam*; S. 43 *Elham dulillah*; S. 198 *Nalet allahu aleihun* (statt *Le'ane-llahu 'alejhum* oder *la'net-ullahi 'alejhum*); S. 146 *Ewel bahtek, karasi tahtek, tani bahtek, diri wahtek, talit bahtek, mittel el sedik al tarik*; S. 46 werden *vallah billah tillah* als »Drei Namen Gottes« bezeichnet; S. 218 *fetahna alleiki* (st. *'aleika*) u. a. m.

Auch das Türkische ist oft recht stiefmütterlich behandelt, z. B. S. 54 *Tschamarschir Aga* st. *çamaşyr*; S. 59 *Tachterewan* st. *tajt-revân*; S. 174 *Rutsch* st. *uruğ*; S. 206 *olsun* st. *olsun*; *tschak jaschasun* st. *çok*; S. 211 *etschdirha* st. *eždirha*; S. 227 *kimse gördigindan* st. *kimseje gördijinden*; S. 29 *o gidi jerden jeri gelmes* st. *o gittiği jerden geri gelmez*.

Manche Übersetzungen erregen Kopfschütteln, so wenn S. 92 *Dischlenk* als »der Zahnlose« übersetzt wird; S. 43 *Islambol* nach Hammer als »Islamfülle«; S. 140 *Mevlud sherif* als »Geschichte des Todes Mahomets« und S. 218 als »die letzten Stunden des Propheten«; S. 196 steht »Ramasangebot *Travra*« (st. *terâvîh*). *Chirka* S. 216 ist nicht die wattierte Jacke, sondern hier der Mantel (des Propheten). S. 177 *Nasar takim* (st. *nazar takymy*) »mit Blitzableiter gegen das böse Auge« zu übersetzen, stimmt nicht ganz; es ist das Amulett gegen

den bösen Blick. Ebenfalls fällt der Ausdruck S. 58: »in Gebeten sich um die Wette wundknieten« ziemlich aus dem orientalischen Bild heraus. Auch im Deutschen fehlt hie und da die Sorgfalt so S. 74 »den Verdienst«, S. 54: Es hat einen Teint (statt »sie«).

Die *Busa* (*boza*) ist wohl mehr tatarischen als afrikanischen Ursprungs (S. 182). *Husni Jussif* (*hüsni-i-Jusuf*) S. 128 ist nicht der »schöne Josef«, sondern »die Schönheit Jusufs«. Störend wirken die stets im Text in Klammern beigeetzten nicht wenigen Erklärungen, die in Anmerkungen zu verweisen wären und manche »gelehrte Zitate«, so aus Homer (119), Horaz (105), Plutarch (211), Longfellow (149), Rückert (227) und lateinische Sprüche (168).

Theodor Menzel.

Bemerkungen zu *Islam* III 404—409.

Gelegentlich einer Besprechung meines Buches: *Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam* berührt MASSIGNON einige Probleme der Geschichte der Spekulation im Islam, zu denen mir folgende Bemerkungen erlaubt seien. Der Stand der Forschung auf diesem Gebiete ist derselbe, wie ihn DE GOEJE für die Geographie der islamischen Länder definiert hat und wie er auf allen Gebieten der Kulturforschung im Islam ist und nicht anders sein kann: Durch Monographien über einzelne Gebiete, Richtungen, Persönlichkeiten, Werke usw. muß das Material zutage gefördert werden, das eine spätere Zusammenfassung im Überblick darstellen kann. Jene eigentliche Forscherarbeit muß so orientiert sein, daß sie auf die spätere Gesamtdarstellung abzielt. Auf dem Gebiete der höheren Geisteskultur muß sie eine Gedankenwelt in ihrem Wesen, ihren Werbebedingungen und wenn möglich, ihren Wirkungen klarstellen, so daß die spätere Zusammenfassung nur reife Früchte zu ernten hat, eine Arbeit, die selbst ein Dilettant sehr gut zu leisten vermag und häufig schon mit Geschick geleistet hat. Eine solche Monographie mit absichtlich beschränktem Forschungsgebiete wollte ich in meinem oben zitierten Buche bringen, wie es gleich aus dem ersten Satze des Vorwortes hervorgeht und nach dem Stande der Probleme nicht anders sein kann¹⁾. Weil ich ferner die Untersuchungen meiner Vorgänger weiterführen wollte, brauchte ich deren Resultate nicht zu wiederholen. Der Hinweis auf die vorhandene Literatur mußte genügen. Daher war ich der Muhe überhoben, die christlichen²⁾ und jüdischen Einflüsse immerfort hervorzuheben, weil über dieselben bereits Spezialuntersuchungen vorliegen.

Es ist ein leichtes, aus der gedruckten Literatur und Handschriftenkatalogen usw. eine große Anzahl noch zu erschließender Quellen zusammenzustellen³⁾. In der *Klassi-*

¹⁾ Die Einwände 405, 17—35 fallen somit fort.

²⁾ Die Bemerkungen 408, 15 ff. sind also unberechtigt, ebenso die 408, 13, daß ein Ideeneinfluß von außen nur auf schriftlichem Wege stattfinden könne. Der »contact intellectuel prolongé« ect. (408, 12) ist leicht nachweisbar. *Bīrūnī* ist für diese Frage doch vollkommen belanglos. Die Frage, ob die islamischen Theologen über indische Sekten orientiert waren, hat doch mit der nach dem indischen Einflusse nichts zu tun. Ein solcher kann ohne Kenntnis der Quelle stattfinden. Zu den christlichen Einflüssen vgl. jetzt GRAF: *Abu Qurra* u. *Ibn Adi* (beide 1910 u. d. Bespr. Th. LZ 1911 Sp. 238, 397. OLZ 1911 Sp. 128. DLZ 1911 Sp. 1565 ff.).

³⁾ M. zählt einiges auf, das sich noch um Dutzende von Titeln, n. m. A. um wichtigere, vermehren ließe. Die Zumutung, ich hätte dieselben für mein Buch verwerten müssen, ist nicht berechtigt, da ich nur eine erstmalige Pionierarbeit liefern wollte. Von demjenigen, der nur einen Stein des Fundamentes legen will, kann man nicht verlangen, daß er zugleich schon das ganze Dach aufrichte. *Nicholson's Ka'ahj* 1911 konnte ich nicht zitieren,

fizierung derselben nach ihrer historischen Bedeutung muß man die Originalwerke selbst befragen. Sie sprechen offen aus, von welchen früheren Autoren sie besonders abhängig sind. Diese sind also historisch die wichtigsten und hier können Themata für viele Monographien leicht gefunden werden. Die für Schīrāzī 1640 † maßgebende Literatur habe ich nach diesem Prinzip zusammengestellt (Beiheft II zum *Islam*, S. 279—293). Gelegentlich meiner Übersetzung der Stationen des Iǧī stellte ich die für diesen und seine Kommentatoren maßgebende Literatur zusammen, woraus sich mancher interessante Einblick auf die für diese Richtung geltenden theologischen und philosophischen Autoritäten ergab¹⁾. Ganz oder fast unbekannte Quellen treten sehr in den Vordergrund. Schīrāzī 1523 † scheint einen epochemachenden Einfluß ausgeübt zu haben. Das gleiche gilt von Ibn Malka 1155 (abūl Barakāt), ‘Āmidī 1233 † (*abkār alafkār*), Kātībī (Kazwīnī) 1276 † (Kommentar zum *mulahḥaṣ* des Rāzī 1210 †), Šahrastānī 1153 † (*mušārī‘ alfalāsifa*), widerlegt von Tūsī 1273 † (*Der Islam* III 129; dort die für das XVIII. Jahrhundert, Lāhīǧī wichtige Literatur), Sīmānānī 1330 †, um nur einige namhaft zu machen. Dauwānī 1501 † beherrscht seine Zeit und Dāmād 1659 † das ihm folgende Jahrhundert. Viele ungehobene Schätze ruhen noch in den Schriften Rāzī's und Tūsī's. Zum abschließenden Bau einer Geschichte der islamischen Theologie sind also vorerst noch manche Steine zu behauen. Die zusammenfassende Darstellung muß natürlich ein ganz anderes Gepräge haben als die vorliegende Detailforschung. Aḥdab (556, 3) hat dabei ganz anders hervortreten. Er scheint wie Rawāndī eine Krisis und einen Umschlag in der Theologenschule herbeigeführt zu haben (*Kantstudien* 17, 481 f. *Die Geisteswissenschaften — u. Archiv f. Gesch. d. Philos.* demnächst).

M. ist darüber verwundert, daß Theologen wie Ibn Ḥazm²⁾ in die Geschichte

weil der Druck meines B. 1911 fast abgeschlossen war. Den *Fihrist* hätte ich allerdings benutzen können. Ich hatte ihn für eine Geschichte der Philosophen zurückgestellt. — Bei Murtaḍā 1437 † findet sich noch ein umfangreiches, bis jetzt unbeachtetes Material.

1) Iǧī zitiert 48 Quellen, Ğurǧānī 1413 †: 18, Fanārī 1481 †: 66, Siǧālkūtī 1656 †: 63. Leider wurde es mir noch nicht ermöglicht, diese seit 1912 fertige Arbeit drucken zu lassen.

2) Da ich I. Ḥ. nach seinen dogmatischen Lehren, nicht nach seiner Bekämpfung des *Kalām* behandle, mußte er unter den Theologen seine Stelle haben. Er durfte nicht abseits gestellt werden, wie M. 405, 35 wünscht. — Die Geschichte der Philosophie im Islam wird sich noch an größeren Kontrasten als denen zwischen Hišām und den liberalen Theologen usw. zu erfreuen haben. Wie in der griechischen Philosophie die unversöhnbaren Gegensätze Plato und Aristoteles nebeneinander stehen, so haben in einer streng methodologisch durchgeführten Geschichte der islamischen Philosophie der Plato des Islam, Suhrawardī 1191 † und der Aristoteliker Averroes 1198 † ein Paar zu bilden. Welche Fülle von Gedanken ergibt sich aus dieser chronologischen Koinzidenz! Der Osten des islamischen Kulturbereiches geht in genialer Weise über Avicenna hinaus, sucht Aristoteles mit Plato weiterzubilden und in der Mystik ein einheitliches Weltbild zu schaffen. Der Westen zieht sich in Averroes auf den kritischen Standpunkt, gibt dadurch die selbstschaffende Philosophie eigentlich auf und will die Entwicklung auf Aristoteles zurückschrauben. Im Osten das schöpferische Genie, aber zugleich der unkritische Phantast. Im Westen der scharfe Kritiker, der aber als schöpferischer Philosoph versagt. Es wäre ein großer Verlust für das Gesamtbild der Philosophie im Islam um die Wende von 1200, wenn ein späterer Darsteller mit Rücksicht auf die räumliche Entfernung (— beide fallen aber in denselben Kulturbereich —) oder andere Richtungen

der Spekulation hineingezogen werden. Solche Überraschungen bietet der Islam viele. Bei manchen Theologen vermutet man keine philosophischen Momente, z. B. **I b n T ū - m a r t**, dem bekannten Mahdi, **S a n ū s ī** 1486 † u. and. Untersucht man ihre Schriften aber näher, so findet man das Ungeahnte: verständnisvoll aufgenommene philosophische Lehre. Diese Theologen gehören also in die Geschichte der Philosophie, freilich nicht in erster oder zweiter Linie, sondern in weiteren Abstufungen; denn wo immer philosophische Begriffe zu einer Weltanschauung verwendet werden, ist die Philosophiegeschichte interessiert. Das Wichtige dabei ist, daß man auf diese Weise eine **N ü a n c e n s k a l a** der philosophischen Betätigungen erhält. Die begabtesten der orthodoxen Theologen stehen den liberalen und den Philosophen sehr nach. Eine große Stufenleiter führt von diesen zu den intellektuell unbedeutendsten hinab. Würde man nur die höchsten Staffeln dieser Leiter der Beachtung für wert halten, so ergäbe sich als Gesamtbild der Geisteskultur doch ein sehr einseitiges Bild. Es ist nämlich sehr zu unterscheiden, ob man Philosophiegeschichte aus philosophisch-sachlichen Gründen (um den Fortschritt bestimmter Probleme zu verfolgen) oder aus kulturgeschichtlichem Interesse betreibt. Die islamische Spekulation kommt nun für die Förderung sachlicher Probleme der Jetztzeit nicht mehr in Betracht. Bleibt also das kulturhistorische Interesse an ihr. Es würde daher ein unvollständiges Bild der Geisteskultur geben, wenn man die unteren Gebiete derselben von der Betrachtung ausschloße. Bei **I b n Ḥ a z m** ist nun das Eigenartige (um nicht zu sagen Ergötzliche), daß er die Spekulation mit ganzer Energie bekämpft und trotzdem unter ihrem Einflusse steht — sicherlich gerade durch seine Polemik dazu geführt. Dadurch wird die **A u s d e h n u n g** des philosophischen Einflusses im Islam grell beleuchtet. Bis zu den tieferen Schichten der bildungsfeindlichen *Ḥaṣawīja* reicht derselbe. Die Philosophie bildet also nicht ein Privileg weniger Auserwählter. Sie durchdringt die **g a n z e S k a l a** der Geisteskultur des Islam — doch wohl ein beachtenswertes Resultat, das uns **I b n Ḥ a z m** lehrt.

Betreffs der zeitlichen Abgrenzung meiner Arbeit hatte ich den Einwand erwartet, **Ġ u w a i n ī** 1085 † sei viel zu bedeutend, als daß man ihn in einem Sammelbande auf wenigen Seiten abmachen könne. Sehr überraschte mich daher die Äußerung meines Kritikers, auch **Ġ a z ā l ī** hätte dargestellt werden müssen¹⁾. Dies scheint mir jedoch nicht angebracht, da er für sich allein einen solchen Band beansprucht, wie alle von mir dargestellten theologischen Systeme zusammen. Zudem beginnt er eine neue Richtung Vor ihm ist also ein Einschnitt in die Darstellung der Entwicklung zu machen. Zudem gehört **Ġ.**'s *Ḥjā* in die Mystik, nicht so sehr in die spekulative Theologie.

Das Problem der **A u f a r b e i t u n g** des Materials steht für die Darstellung der Systeme im Vordergrund. Vom modern historischen (nicht theologischen, wie M. zu glauben scheint, 405, 4 unten) Standpunkte aus müssen die in den Quellen in der buntesten Weise durcheinandergeworfenen Lehren **s a c h l i c h** geordnet werden, damit der Überblick erleichtert, ja sogar überhaupt ermöglicht wird und die Entwicklung klar heraustrete. Man könnte einwenden: Die islamischen Denker befolgen eine andere Einteilung des Wissenschaftsgebietes und diese ist der Darstellung zugrunde zu legen. Antwort: **Die Einteilung, die jeder Denker von den Wissenschaften macht, ist im logischen versäumen würde, die beiden genannten Denker n e b e n e i n a n d e r zu behandeln.** Vollends durften politische Richtungen nicht in die Philosophie übertragen werden (wie M. zu wünschen scheint).

¹⁾ Sogar bis **I b n R u ṣ ḍ** und **R ā z ī** hätte ich nach M. 406, 11 die Linie weiterführen sollen! Die Entwicklung fuhr aber kontinuierlich weiter bis **T ū s ī**, **Ī ḡ ī** usw. Alle müssen einmal monographisch behandelt werden — nur nicht in einem Sammelbande wie dem meinigen.

metaphysischen Teile seines Systems zu skizzieren. Eine auf modern historische Ziele abzielende Darstellung darf diese aber nicht als Basis der eigenen Behandlung verwenden. Das wäre ein Aufhäufen mangelhaft vorbereiteter Rohmaterials. Welche Verwirrung würde entstehen, wenn man die Systematik Murtadā's einer Darstellung der theologischen Probleme zugrunde legte¹⁾. Man ist gezwungen, das gesamte Material einer modernen Aufarbeitung zu unterziehen, damit es historisch verwertbar sei.

Ein weiteres, ebenfalls nur die Technik der Darstellung betreffendes Problem ist das der Abgrenzung der Richtungen. Man hat vier zu unterscheiden: Philosophen, Theologen (freisinnige²⁾ und orthodoxe), Mystiker und Naturphilosophen. Die große Schwierigkeit liegt nun darin, diese Kurven konsequent durchzuführen. Alle Richtungen durcheinander zu behandeln, wird wohl niemand vorschlagen. Aber die Scheidung ist nicht reinlich durchführbar. Avicenna ist z. B. zunächst Arzt, schließlich auch Mystiker. Die mystischen Lehren sollen sogar seine eigentlichen Überzeugungen gewesen sein (dagegen ZDMG Bd. 66 S. 754, 31). Keiner wird ihn jedoch aus der Reihe der Philosophen streichen. Ġazālī ist wesentlich Mystiker. Aus praktischen Rücksichten ist man inkonsequent und erwähnt ihn bei den Philosophen oder Theologen. Ḥasān von Baṣra ist Mystiker. Man kann ihn aber an die Spitze der liberalen Theologen stellen, weil diese sich auf ihn berufen. Erschöpfend ist er in der Mystik zu behandeln. Daher begnügte ich mich mit einem biographischen Hinweis (gegen M. 406, 19). Das gleiche gilt auch für Muḥāsibī und vollends Tustarī, Ḥallāğ, Ibn Sālim, Makkī, die man doch wohl nicht bei den philosophierenden Theologen suchen darf³⁾. — Die Schulen der liberalen Theologen sind äußerst zahlreich und unter-

¹⁾ Sie steht an erster Stelle in der Darstellung seines Systemes (468, 4). Das Gebiet, das die fünf von M. 406, 4 aufgezählten Klassen einteilen, ist nicht das der spekulativen Theologie. Diese konnten für mich also nicht in Frage kommen. Eine vollständige Behandlung des *Kalām* könnte allerdings bezeichnenderweise den Titel »Tractatus theologico-politicus« tragen. Ich wollte jedoch nur die spekulative Seite des *Kalām* darstellen. — ib. 371, 22 vielleicht Entgelt (mit Gutem) statt Vergeltung (des Bösen) zu lesen. Die Ergänzung mancher Lücken aus anderen Quellen (406, 4. 541, 23. 542, 12 usw.) behalte ich mir für später vor.

²⁾ Die Einteilung in orthodox und liberal ist keine Wortfrage, wie M. meint 407, 11, sondern eine Sachfrage. Es handelt sich darum, im Islam dieselben gesetzmäßigen Verläufe der Ideenentwicklung zu erkennen, die wir in allen Religionen sich vollziehen sehen und die notwendig eintreten, wenn eine niedrig stehende Kultur mit einer geistig überlegenen in Berührung tritt.

³⁾ Die Vorwürfe 406, 17—30 fallen damit fort. Kullābī (so darf man doch wohl nach den Quellen lesen, vgl. LUCIANI: *Les prolégomènes th'ologiques de Senoussi* 185, 2 unt. »Kilābī« = 187, 3; vgl. HORTEN: *Probleme* 32, 6) lehrte (ib. 118, 1): Gott besitzt zwei Hände, ein Gesicht und ein (!) Auge. Dadurch ließ ich mich abschrecken, diesen Theologen unter den philosophierenden zu erwähnen — vielleicht zu Unrecht; denn er ist kein krasser Anthropomorphist, sondern sucht zu vergeistigen. Aber wo soll man die untere Grenze ziehen? Sicherlich wesentlich tiefer als in unserer Kulturlage. Die *Ḥašwīja* (M. 406, 22) konnte ich daher nur andeuten. Ihre Behandlung in extenso gehört doch wirklich nur in die praktische Theologie (die ich prinzipiell ausschloß und nur anhangsweise erwähne). Man könnte entgegnen: bei anderen Theologen sei ich dem Widerstreben, naive Lehren in die Geschichte der Spekulation aufzunehmen, nicht gefolgt! — Hier (Ibn Hišām u. Ġawālīkī) liegen die Verhältnisse doch anders. Eine rudimentäre Spekulation ist hier vorhanden. — Taḥīdī (407, 7) ist entweder Philosoph oder Mystiker. In keinem von beiden Fällen gehört er hierhin.

scheiden sich schroff voneinander. Dennoch muß man der Versuchung widerstehen, jede einzelne von ihrem Entstehen bis zu ihrem Erlöschen getrennt für sich zu behandeln ¹⁾. Dadurch würde das Bild der Kulturlage einer bestimmten Zeit auseinanderfallen. Statt des Vorschlages, noch mehr Richtungen zu unterscheiden, würde der andere historisch wohl von größerem Nutzen sein, auch die orthodoxen mit den liberalen zusammen rein chronologisch zu behandeln. Alles was unter *einen* großen Begriff fällt, hier den der Theologie, ist in *eine* Kurve einzuzeichnen (d. h. zuerst rein chronologisch aneinander zu reihen). Die ganze Fülle der gleichzeitigen Bestrebungen würde dann viel deutlicher hervortreten, und dies ist für die geschichtliche Betrachtung das Wichtigste (wegen der Abhängigkeiten von Zeitgenossen usw.). Die politischen Differenzierungen (406, 22) müssen bei der philosophischen Klassifizierung vollends zurücktreten. Die größten politischen und religiösen Gegner müssen hier friedlich nebeneinanderstehen (z. B. auch *Ibn Hazm* u. *Aš'ariten* zu 405, 35).

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß M.s Besprechung auf äußerliche Momente eingestellt ist. — 407, 23 werden mir Druckfehler — *Sahhām* für *Šahhām*, usw. als beabsichtigte Namensveränderung vorgeworfen! — die Angabe der allbekannten Daten bei griechischen Philosophen 408, 30 ist überflüssig. Nur indirekt werden sachliche Probleme berührt. Eine ersprießliche und großzügige Weiterführung dieser Fragen ist jedoch nur dann zu erreichen, wenn das Sachlich-Inhaltliche in den Vordergrund tritt, die Kritik also auf den philosophischen Gehalt eingestellt wird. Die »Systeme« behandeln ein wichtiges Gebiet der höheren Geisteskultur des Islam zur Blütezeit der 'Abbāsiden. Hier liegen also kulturhistorische (Beziehung der Systeme zur äußeren Kultur) und philosophiegeschichtliche Probleme (Aufbau der einzelnen Systeme, Kritik widersprechender Berichte der Quellen, Ausdeutung einzelner Lehren, Zusammenhang derselben und der Systeme, deren Entwicklungslinie usw.). Ein Beispiel: *Murtadā* (»Probleme« 98, 25) behauptet, die griechischen Philosophen hätten durchgängig die Existenz der Akzidenzien geleugnet. Wie ist dies zu verstehen, da doch die ganze griechische Philosophie von der Lehre von Akzidenzien erfüllt ist? Antwort: In die Definition des Akzidens nehmen die philosophierenden Theologen den Begriff der Momentaneität des Seins, dieser bekannten indischen Lehre, auf (l. c. 98, 31 ff.). Ein solches Akzidens kannten die Griechen allerdings nicht. Interessant

¹⁾ Die Einwände 406 unt.—407, 9 erledigen sich damit. *Kosṭā* (179 ff.) erwähnte ich nur zum Verständnisse der zeitgenössischen *Pneumalehre*, nicht wegen seines eigenen Systemes (179,1 ff.). Die *Zanādika* gehören also *unbedingt* in die liberale Spekulation, die durchaus *nicht identisch* ist mit der mu'tazilitischen Richtung. Diese bildet nur einen Teil jener. Es gehört zur Aufarbeitung des Rohmaterials, in den geistigen Strömungen Gemeinsames (hier die liberale Tendenz) herauszufinden und das Disparate unter diesem Gesichtspunkte zu betrachten. Erst dann gewinnt man einen Überblick über alle gleichzeitigen Schattierungen einer großen Bewegung (der liberalen), deren Teile doch wesentlich zusammengehören, wenn sie sich auch noch so sehr abzustößen scheinen. — Gar seltsam erscheint mir die Zumutung, auch den *Mediziner Rāzī* hätte ich in diesem Bande über die spekulativen *Theologen* behandeln sollen. Er gehört unter die Naturphilosophen, *Augā* und *Rawandī* aber *nicht* unter die Philosophen. Die Note, die der orthodoxe Islam einzelnen seiner Denker anhängt, z. B. als *Zindik*, ist für die philosophiegeschichtliche Betrachtung indifferent. Für diese kommt es auf die Gedankensysteme an. — Daß bei problematischen Daten + für ± eingetreten ist, beruht auf dem Unverständnisse meines Setzers (ad 407, 26). Wo dieses Zeichen + vor der Zahl steht, ist es (leider) auf diese Weise entstanden (bedeutet also »ca.«) z. B. S. 52. Wie die Daten von *Kalānisī* (407, 34) zu verstehen sind, hätte mein Kritiker S. 652 sub 920 sehen können.

ist dabei, daß dieser islamischen Lehre der Gegensatz zum Griechentume bewußt ist. Eine auf solche sachlichen Probleme gerichtete Kritik würde zweifellos manches Neue zutage fördern, zumal da diese Studien vorläufig noch in den allerersten Anfängen stehen und philosophische Texte manchmal eine verschiedene Deutung zulassen.

M. Horten.

Wulzinger, Karl, *Drei Bektaschi-Klöster Phrygiens* (von der Königl. Sächs. Hochschule zu Dresden genehmigte Doktordissertation). Berlin 1913. Ernst Wasmuth.

Eine erschöpfende Baubeschreibung des einst bedeutenden Bektaschi-Klosters Sejjidi-Ghazi und seiner Filialen Schudscha-eddin und Urian-baba. In dem Kapitel »Entstehung der Türbe« S. 27 wirft Verfasser, angeregt durch die Auffindung von Taufsteinen im Gebiete aller drei Klöster und die ungleiche Orientierung des *Mihrabs* der beiden Türben von Schudscha-eddin, die Frage auf, ob die oktogonalen türkischen Türben nicht vielleicht direkt auf den Fundamenten von Baptisterien errichtet wurden. Die Türbe von Sejjidi-Ghazi ist ein bemerkenswertes Beispiel für seldschukische Provinzarchitektur, die, wie W. in der Schlußbetrachtung hervorhebt, im Gegensatz zu der höfischen Bauweise in Konia, wo persischer Einfluß vorherrscht, durchaus byzantinisch anmutet.

Die Arbeit ist das 21. Heft der Sammlung: *Beiträge zur Bauwissenschaft, herausgegeben von CORNELIUS GURLITT*, in die aus GURLITTS Schule hervorgegangene Doktordissertationen aufgenommen werden. Ich will an dieser Stelle einige früher in dieser Sammlung erschienene Arbeiten nicht unerwähnt lassen: Heft 13, H. WILDE, *Brussa, eine Entwicklungsstätte türkischer Architektur in Kleinasien unter den ersten Osmanen*, 1909, und Heft 16, OSCAR REUTHER, *Das Wohnhaus in Bagdad und anderen Städten des Irak*, 1910, und eine Arbeit, die zwar nicht in dieselbe Sammlung aufgenommen wurde, doch in denselben Kreis gehört: FELIX LANGENEGGER, *Die Baukunst des Irâq (heutiges Babylonien), Bautechnik, Baukonstruktion und Aussehen der Baugegenstände unter teilweiser Bezugnahme auf die Baukunst der Vergangenheit des Landes, sowie auf die Gesamtbaukunst des Islâm*, Dresden 1911, Gerhard Kührtmann.

WILDE kam einem dringenden Bedürfnis nach, indem er alle bedeutenderen Bauten Brussas, dieser für die Erkenntnis der türkischen Kunst so wichtigen Stadt, von deren Bauten bisher nur die Jeschil Dschami wissenschaftlich genauer bekannt war, baugeschichtlich untersucht hat. Es gibt in Brussa außer dem Moscheetypus, den wir gewöhnlich mit osmanisch bezeichnen, dem der mehr oder weniger unter dem Eindruck der Aja Sofia errichteten Moscheen der Blütezeit des Reiches (in Brussa Neubau der Emir-Sultan-Moschee), und einem Unikum, der »Freilicht«-Moschee Omar Beys (S. 31), zwei Moscheetypen: zunächst, vertreten durch die Ulu-Dschami, eine Weiterentwicklung der alten arabischen Moschee, dem Klima angepaßt durch möglichste Verengung und schließliche Überwölbung des Hofes; sodann die häufigste, darum für Brussa typische Art, die vielleicht auf abendländische, wenigstens griechische Entwürfe zurückgeht, durch ihren Grundriß (Zugrundelegen der Kreuzform für denselben. Vorhalle, Teilung des eigentlichen Moscheeraumes in einen Hauptraum und einen um einige Stufen erhöhten Raum, der dem Chor entspricht, und an dessen hinterer Wand der *Mihrab* wenigstens in dem ältesten Beispiel, der Moschee Murads I., in einer regelrechten Apsis liegt) westliche Gedanken nahelegt. Die Entwicklung geht von der oben erwähnten Moschee Murads I. über die Bajezidmoschee, bei der der Grundriß den Bedürfnissen entsprechend klassisch vereinfacht ist zu der Jeschil-Dschami, dem künstlerisch durchgebildetesten Beispiel dieses Typs. Bei den Moscheen Murads II. und Hamza Beys ist der Grundriß noch weiter vereinfacht.

REUTHER und LANGENEGGER haben als Mitglieder der Ausgrabungsexpedition in Babylon das Material ihrer Arbeiten gesammelt. REUTHER behandelt den modernen Wohnhausbau im 'Irâq und unterscheidet zwei Typen, einen arabischen und einen persischen, der hauptsächlich in Kerbela und den anderen schiitischen Heiligtumstädten des 'Irâq vorkommt. Den Grundstock beider Typen bildet eine an den vier Seiten des Hofes sich wiederholende \perp -förmige Gruppe von Zimmern, *Tarma* (Vorhalle, quer) und *Liwan* (oder wenn breiter und um einige Stufen erhöht, *Talar*); bei dem arabischen Haus sind die vier *Tarmen* zu einem säulengestützten Hofumgang miteinander verbunden. Die Ursprungsfragen, die Verf. S. 38 anschnidet, müßten mit Hilfe der inzwischen bekanntgewordenen Resultate von Samarra neu behandelt werden.

LANGENEGGER'S Arbeit beschäftigt sich in der Hauptsache mit dem Handwerklichen und Konstruktiven der modernen 'irâqischen Architektur; daneben betrachtet er eingehender die kleinen, im Lande zerstreuten Heiligengräber, von denen er auch eine große Zahl abbildet. In beiden Arbeiten werden sehr viele arabische Fachausdrücke in Transskription mitgeteilt, die aber, glaube ich, erst noch sehr durchgearbeitet werden müssen, ehe sie als gesicherte Resultate der Wissenschaft gelten können.

Im Anschluß an diese Arbeiten möchte ich aber nicht versäumen, noch einmal auf ROSINTAL'S Abhandlung: *Pendentifs, Trompen und Stalaktiten* hinzuweisen, die zwar unter Nr. 348 in der Bibliographie des vorjährigen Bandes dieser Zeitschrift erwähnt, aber nicht besprochen ist. Angeregt durch die vorangegangenen Arbeiten (REUTHER bildet in seiner Abhandlung Grundrisse von Stalaktiten ab) sucht Verf. an der Hand von persischen Sefewidenbauten nach einer Methode, die klassische Formbildung der Stalaktiten architektonisch zu verstehen und danach dieselben sinngemäß zu konstruieren. Seine Resultate scheinen mir einwandfrei.

F. Taeschner.

H. Grothe's »Vorderasien-Expedition 1906 und 1907«. Bd. II.

Der zweite Band des GROTHE'schen Werkes, der die Landschaften des Antitaurus in den Mittelpunkt der Untersuchung stellt, steht an vorzüglicher Ausstattung dem ersten, über den ich in dieser Zeitschrift Bd. III, 192 ff. berichtet habe, in keiner Weise nach; zu rühmen sind die trefflichen Abbildungen im Text und auf den beigegebenen 16 Tafeln. Die Numerierung der Seiten sowie die Umschrift der Namen ist etwas praktischer gestaltet worden. — Was den Inhalt betrifft, so ist er überwiegend geographisch-ethnographischer Natur. In dem ersten großen Abschnitt »Der Antitaurus und seine Landschaften« (S. 1—177) werden »Die geographische Arbeit in Kleinasien« (S. 1—5) sowie die »Geographischen Grundzüge des Antitaurus-Gebietes« (Orographie und Landschaften) (S. 5—8), ferner »Der Antitaurus und seine Landschaften in der erdkundlichen Literatur« (S. 8—66), sodann die »physikalische Geographie« des Gebietes (S. 71—118) und schließlich die »Bevölkerung« (S. 129—177) behandelt. Ein weiterer Teil gibt praktische, aus den Erfahrungen des Forschers herausgewachsene Ratschläge darüber, wie man in der asiatischen Türkei reist (S. 185—225)¹⁾, während der letzte Abschnitt sich unter Vorlegung reichen statistischen Materials über »Meteorologische Stationen in der asiatischen Türkei« verbreitet. — Hier kann nur auf einige Partien des Werkes näher eingegangen werden, die speziell für den Studienkreis des »Islam« in Betracht kommen. Mit Bedauern wird man da sehen, wie außerordentlich kurz — mit ein paar Worten am Schluß

¹⁾ Hier wird auf das ähnliche Winke enthaltende Kapitel in F. SARRE'S *Reise in Kleinasien* Bezug genommen, dagegen vermißt man die Nennung dieses Buches bei der Besprechung der »geographischen Arbeit in Kleinasien« S. 3.

und einer Anmerkung — bei der Erörterung der alten Quellen über die Antitaurus-Landschaften die arabische und die türkische Literatur abgetan werden (S. 55). Der Name Evliya's, dessen drittes und viertes Buch es sich doch wohl gelohnt hätte, einmal vorzunehmen, wird überhaupt nicht genannt! Man muß hier beklagen, daß der Verfasser sich nicht des Rates und der Mitarbeit eines Orientalisten versichert hat. Dann hätten auch all die Ungenauigkeiten und Fehler¹⁾, wie sie sich an der genannten Stelle und leider auch sonst vielfach störend bemerkbar machen, nicht stehen bleiben können; um nur einiges zu nennen: 'Arabšūš²⁾ für عربسوس, Šamandô für سمندو, die alte Unform *Ablaštein* für ابلستين, wo die richtigen Bildungen schon aus dem von GR. mehrfach angeführten Y ā q ū t ohne weiteres ersichtlich waren. Auch in dem in erster Linie hier zu besprechenden Kapitel »Bevölkerung«, bei der dankenswerten Schilderung der Afscharen (S. 135 ff.), die ein gutes Bild von diesem türkischen Stamme gibt und besonders angesichts des allzu dürftigen, nur auf die persischen Afscharen eingehenden Artikels der »Enzyklopädie des Islam« erfreut, zeigt sich der Verfasser zuweilen nicht genügend unterrichtet. So, wenn er S. 137 die Festsetzung der Üç-oq in der Çuqur-Ebene erst in die Mitte des 15. Jahrhunderts verlegt³⁾, was offenbar auf die konfuse Darstellung C. RITTER'S in *Kleinasien II*, 153 f., bzw. den unklaren Bericht nach 'Ā š y q - P a š a - Z ā d e bei HAMMER, *Gesch. d. osm. Reiches II*, 291 f. zurückgeht⁴⁾, oder gleich darauf von dem »Sieger Bajezid« redet, der »1487 der Seldschukenherrschaft [in Kleinasien] ein Ende gemacht« habe⁵⁾. Hier scheint zum mindesten eine recht verworrene Vorstellung von den historischen Ereignissen obzuwalten. Zu beachten sind dagegen die am Schluß gegebenen Bemerkungen über die geringe religiöse Betätigung des Stammes, zu denen man ähnliche Beobachtungen HUMANN'S über die Jürüken (*Abh. d. Ges. f. Erdk. Berl. VII*, 1880, S. 248) vergleichen kann. Einiges Neue wird dann über die *Qyzyłbaš*⁵⁾ gebracht; so ergibt sich aus dem S. 154 mitgeteilten Gespräch, daß auch diese Sekte gleich den *Bābī* und Drusen und einem Teil der *Bektaşī* die Vielehe verpönt, wenn jetzt auch — wie es heißt, durch türkischen Einfluß, — Übertretungen vorkommen. GR. vermutet dann, weitergehend als JACOB (*Die Bektaşijje* S. 16), ohne bis jetzt ausreichendes Beweismaterial zu besitzen, daß all diese religiösen Sondergemeinschaften (*Qyzyłbaš*, *Alī-Ilāhī*, *Bektaşī*, *Yeziden*, *Bābī*, *Nuṣairī*) ursprünglich eine gemeinsame Lehre, aber ohne feste Organisation, besaßen, so daß sich lokale Differenzierungen entwickeln konnten, und verfißt anschließend die auch von F. v. LUSCHAN aufgestellte These von einem auch ethnischen Zusammenhang all dieser Sekten und ihrem Hervorgehen aus der einheitlichen »armenoiden«, hypsibrachykephalen Urbevölkerung,

1) Natürlich auf orientalistischem Gebiete; außerhalb desselben kann ich mir kein Urteil anmaßen.

2) š bei GROTHE für stimmloses s.

3) Dieselben Irrtümer wiederholt GR. auch in »Helmolts Weltgeschichte« Bd. II, 2. Aufl. (Leipzig und Wien 1913), S. 286.

4) Hier, wie auch mehrfach an anderen Stellen, ist auf Angabe von Literatur überhaupt verzichtet.

5) Dabei wird (S. 149) auch der sog. *Čepni* gedacht; daß das Wort nach HUMANN (a. a. O.), der zitiert wird, ein Schimpfname der Türken für die *Tahtağy* ist, wird aber nicht vermerkt. — Zur *Qyzyłbaš*-Frage vgl. jetzt auch die fleißige Zusammenstellung A. v. LE COQ'S in OA III, 61 ff., wo aber nur abendländische Literatur berücksichtigt wird; auch ist v. L. über den ganzen Umfang des Problems nicht orientiert.

die über ganz Vorderasien, ziemlich weit nach Osten hin, verbreitet gewesen sei¹⁾. Diese kühne Hypothese ist vorläufig noch mit größter Vorsicht aufzunehmen. Auch der unterschiedslose Gebrauch der Bezeichnungen »Türken« und »Mongolen«, wie er sich hier immer wieder findet, sollte doch einmal verschwinden. — Es folgen dann weiter recht knappe Mitteilungen über die in der Zeit von 1864—1888 entstandenen Ansiedelungen muhammedanischer Tscherkessen sowie die *Muhāğir*-Dörfer, in denen nach dem letzten russisch-türkischen Kriege aus der Gegend von Kars eingewanderte Türken sitzen. Über den Islam dieser Leute erfährt man leider nichts. Studien über die Griechen und Armenier sowie die verschiedenen Siedelungen und ihre Bauformen beschließen diesen Teil.

Ich möchte zum Schlusse noch einmal betonen, wie bedauerlich es ist, daß GR. nicht, wie im ersten Bande, gewisse Gebiete an spezielle Fachvertreter zur Bearbeitung gegeben hat; seine reiche und aufopfernde Arbeit würde dann noch größeren Wert erhalten haben.

E. G r a e f e.

Einiges über das *Hašš*-Rauchen.

Nachstehend mögen einige »Zunftausdrücke« der *Haššāšīn* besprochen werden, die mir ein arabischer Bekannter nach dem gemeinsamen Besuche eines zwischen verfallenen Häusern in den Feldern von Schubra gelegenen Schlupfwinkels derselben aufschrieb und erklärte. Einiges bereits Bekannte mußte dabei wiederholt werden. Über den *Hašš* und seine Verwendung vgl. I b n a l - B a i ṭ ā r, Übersetzung von SONTHEIMER II, 328; Übersetzung von LECLERC = *Not. et Extr. des Mss. de la Bibl. Nat.* Bd. 26, S. 119 f., LANE, *Manners and Customs*, Ausgabe von J. M. Dent & Co. S. 341 f. und CLOT-BEY, *Égypte* II, 9 ff. — Es wird gebraucht:

Kéf und *šīre* für *hašš*. Zu ersterem (im Mağrib *kif*; vgl. FISCHER, MSOS As II, 231), eigentlich »Wohlbefinden«, gibt es auch das Verbum *itkaiyif*: von *Ḥ.* trunken sein; *šīre*, persischen Ursprungs, ist nach VOLLERS, ZDMG 50, 644 Nr. 212 speziell = Hanfextrakt ib. 623, Nr. 13 »Hanfplätzchen (zum Rauchen)«; bei VULLERS, *Lex. pers.-lat.* heißt es dagegen s. v. شیره: potus (شوراب) quidam inebrians, qui paratur ex potu بوش dicto cum aqua cannabis sativae commisto²⁾; STEINGASS: an intoxicating kind of drink. — LANE erwähnt

a. a. O. als eine weitere Art von *Ḥ.*-Präparaten »bast« (= بست), wozu DOZY zu vergleichen ist, der s. v. angibt: breuvage ou pilules faites avec les feuilles du chanvre, und dazu noch auf BURCKHARDT, *Travels in Arabia* I, 48 n. verweist³⁾. Der Ausdruck ist wohl zu dem oben genannten *kéf* zu stellen und bedeutet ursprünglich: Amusement, Zeitvertreib (vgl. DOZY und BEAUSSIER)⁴⁾.

¹⁾ Vom anthropologischen Standpunkte aus modifiziert F. BORK diese Theorie in OLZ 16, 5 S. 227 dahin, daß eine Zusammensetzung aus zwei verschiedenen Rassen anzunehmen sei. Es ist jedenfalls noch viel Arbeit nötig, bis man zu wirklicher Klarheit über diese Probleme gelangen wird. (Vgl. ED. MEYER, *Gesch. d. Altertums*² I, 2. S. 349, Ende des ersten Absatzes).

²⁾ Eine solche Mischung ist mir aus Ägypten nicht bekannt; auch LANE (vgl. a. a. O. S. 96 und S. 342) und CLOT-BEY (a. a. O. II, 7) scheinen sie nicht zu kennen.

³⁾ Der hiesige ägyptische Lektor Zêd Afandi (aus Alexandrien) nennt ferner das Wort *manzûl* als Bezeichnung von eingemachten Früchten, denen *Ḥ.* beigemischt ist. Das davon abgeleitete *manzûl* wird in gleichem Sinne, wie *itkaiyif*, gebraucht. Z. weist auch auf eine Art von Pillen (*balbû'a*, pl. *balābī'*) hin, in denen *Ḥ.*, Nelken (*'urunfil*), Kaneel (*'irfa*) und Ambra gemischt sind.

⁴⁾ Umgekehrt bekommt dann *haššā* wieder die Bedeutung: gute Laune, wie die bei DOZY nach Восток angegebene Redensart على حشيشة »en belle humeur« zeigt.

Husn kēf für den Tabak, der mit dem *H.* zusammengeraucht wird. Es ist Kautabak mit *qaṣab*-Honig vermenget.

Der *H.* wird über denselben geschichtet, und beides dann zusammen auf den sog. *Hagar* der *Góza* gelegt. Diesen Aufbau nennt man *ta'mîra* («Ladung»¹⁾ oder *takrîsa* (كرس) = *jeter les fondements d'un édifice*. BELOT).

Wenn ein *Haššāš* aus der *Góza* raucht, und einer der anderen nach ihm rauchen will, so sagt er: «شوتى الجوزة» «lüfte die *G.*«, worauf jener den *Hagar* abnimmt und in die *G.* bläst, um den darin befindlichen Rauch herauszulassen.

E. G r a e f e.

Schech 'Alī Yūsuf und die Anfänge des »Mu'aiyad«.

Am 25. Oktober 1913 ist in Qubba der Saiyid²⁾ 'Alī Yūsuf, der Mitbegründer und langjährige Herausgeber des *Mu'aiyad*, im Alter von 50 Jahren gestorben. Mit ihm ist eine bemerkenswerte Erscheinung aus dem Kreise der modernen ägyptischen Politiker und Journalisten geschieden. Von einer ausführlichen Würdigung des Mannes und seines Werkes muß ich vorerst absehen, und es sei hier nur aus den zahlreichen Artikeln³⁾, zu denen sein Tod in der arabischen und europäischen Presse des Nillandes Anlaß gegeben hat, einiges hervorgehoben, was sich auf die Anfänge des Verstorbenen sowie seiner Zeitung bezieht, und vielleicht die dankenswerten Mitteilungen M. HARTMANN'S in *The Arabic Press of Egypt* S. 12 f. an einigen Punkten noch zu ergänzen vermag. Dabei ist im Auge zu behalten, daß das endgültige Urteil der Geschichte über die Persönlichkeit des Schēches wohl etwas kühler ausfallen wird, als das stark idealisierende der genannten Nachrufe.

'Alī (Abū) Yūsuf wurde geboren im Ğumādā II 1280 (= November-Dezember 1863) in dem zur Provinz Girge gehörigen Städtchen Balaṣfūra. Als er mit den Elementen des Lesens und Schreibens vertraut geworden war, fühlte er sich zum *Ilm* hingezogen und wandte sich deshalb nach Banī 'Adī (Provinz Banī Suwēf), wo er von einem gelehrten Mystiker hervorragenden Unterricht erhielt. Im Jahre 1299 (= 1881/82) begann er dann das Studium an der *Azhar*, an der er über vier Jahre blieb. Gegen Ende dieser Periode (Muḥarram 1304 = Okt. 1886) trat er zum ersten Male mit einem Erzeugnis seiner Feder

¹⁾ Vgl. LANDBERG, *Proverbs* S. 70.

²⁾ An die aufsehenerregende Ernennung des durch seine Herkunft in keiner Weise Berechtigten, der aber der Schwiegersohn des Saiyid 'Abd al-Ḥāliq war, zum »Šēḥ as-sādāt al-wafā'iya« (am 16. Rabi' I 1330 = 5. III. 1912, s. *Mu'aiyad* vom 18. R. I. = 7. III. 1912) sei hier nur kurz erinnert.

³⁾ Die nachfolgenden Angaben gehen in erster Linie auf den Artikel *Mu'assis al-Mu'aiyad wa l-Mu'aiyad* («Der Gründer des M. und der M.») aus dem *Mu'aiyad* vom 3. Dū l-Ḥiġġa 1331 (= 2. XI. 1913) zurück. Sie wurden ergänzt durch den Aufsatz *Muṣāb Miṣr waṣ-ṣakāfa al-'arabīya al-islāmīya* («Das Unglück Ägyptens und der arabisch-islamischen Presse») aus *Manār* 16, 11 (Dū l-Qa'da 1331), S. 873—878, von dessen Herausgeber M u h a m m a d R a ṣ ḥ i d R i ḍ ā (abgedruckt im *Mu'aiyad* vom 16. Dū l-Ḥiġġa 1331 = 15. XI. 1913) sowie die Ansprache A ḥ m e d Z e k ī's bei der Erinnerungsfeier am 6. Muḥarram 1332 (= 5. XII. 1913), mitgeteilt in der Ausgabe des *Mu'aiyad* vom Tage darauf. Vgl. außerdem im *Mu'aiyad* vom 25. Dū l-Qa'da 1331 = 25. X. 1913, dem Todestage: *Faqīd al-islām wa l-muslimīn as-saiyid 'Alī Yūsuf* («Der dem Islam und den Muslimen Ent-rissene, der S. 'A. Y.»).

hervor, einem Gedichte ¹⁾ und Prosa enthaltenden Diwan, dem er den Namen *Nasamat as-sahar* (Hauch der Morgenfrühe) gegeben hatte. Der Poesie ist er indes nicht lange treu geblieben: es lockte ihn vielmehr die Betätigung als Literat, und so gründete er denn bald darauf zusammen mit dem Schēch Aḥmad al-Māḍī die Zeitschrift *al-Adāb* (s. HARTMANN a. a. O. S. 12 und 63). Aber seine Pläne gingen weit über die Schaffung einer wissenschaftlich-literarischen Rundschau hinaus. Er empfand das Bedürfnis, dem englandfreundlichen *Muqattam* ein Organ entgegenzusetzen, das auf national-ägyptischer und vor allem islamischer Grundlage stehen sollte, anders als die bis dahin einzigen Gegner des genannten Blattes, die *Ahrām* in Alexandrien, die bei aller antibritischen Gesinnung doch, weil in französisch-christlichem Geiste geleitet, dem Empfinden der mohammedanischen Bevölkerung nicht recht nahe zu kommen vermochten. So begann denn Schēch 'Alī Yūsuf, wie er sich jetzt nannte, persönlich in den Häusern der Großen eine rege Werbetätigkeit für sein Projekt zu entfalten; ließ der Erfolg auch auf sich warten, so gab seine Zähigkeit doch nicht nach. Und sie blieb nicht unbelohnt. Riyāz Pascha — ich erinnere an die glänzende Charakteristik dieses von der inneren Kraft des Islam felsenfest überzeugten Staatsmannes bei LORD CROMER, *Modern Egypt* II, 342 ff. — war es, dessen auf die Schaffung eines ägyptisch-muslimischen politischen Blattes gerichtete Absichten mit denen 'A.'s zusammentrafen, und der in dem jungen Schriftsteller den geeigneten Mann erkannte. Er schoß ihm Geldmittel vor, die allerdings im Verhältnis zu den einer Tageszeitung erwachsenden Ausgaben nur gering waren, stattete ihn mit Empfehlungen aus, »und so entstand der *Mu'aiyad*«. Sehr interessant ist es, die Schilderung der aufopfernden Bemühungen 'A. Y.'s zu verfolgen, durch die er sich bestrebte, sein Blatt bekannt zu machen und ihm Bedeutung zu verschaffen. Er selbst zog, einige Zeitungsnummern in der Tasche, herum, und wo er einen oder ein paar Männer fand, da setzte er sich nach all seiner Tagesarbeit noch zu ihnen, las ihnen aus seiner Zeitung vor und erläuterte, was unklar schien (vgl. auch HARTMANN, a. a. O. S. 13). Aber es wurde ihm schwer genug, sich durchzusetzen: schlimmer noch als die naturgemäße Gegnerschaft der Ausländer waren neben der Opposition der Regierung und der führenden Stellen des Heeres die Feindseligkeiten, mit denen er lange genug im ägyptischen Volke zu kämpfen hatte. Dazu trat die materielle Not, Sorge um den einfachsten Lebensunterhalt und aufreibende Verhandlungen mit den ewig mahnenden Gläubigern. Und doch ging es vorwärts. Allmählich fand der *Mu'aiyad* eine Anzahl einsichtiger Förderer und gewann damit mehr und mehr an Boden. Ein letzter größerer Aufschwung kam dann als Folge der berühmten Depeschenaffäre im Jahre 1896. Ein Telegramm Lord Kitcheners, das dieser vom Operationsfeld an den Kriegsminister richtete, war, obwohl streng vertraulich, dennoch einige Tage später im *Mu'aiyad* ausführlich zu lesen. Der sich daran anschließende Prozeß endete bekanntlich mit der Freisprechung 'A. Y.'s (vgl. jetzt die genauere Darstellung in dem Nachruf der *Bourse égyptienne* XV, 252 vom 25. Oktober 1913 unter »La Chronique«). Aber die Gefahr, in der er und seine Zeitung damals schwebten, rüttelte das Publikum wach. Es entstand mit der Sorge um das Fortbestehen des *M.* ein lebhafteres Interesse an diesem, und erst von da an gelangte er zu dem Absatze und der Verbreitung, die er noch jetzt besitzt.

So stellt sich dem *Mu'aiyad* seine eigene Entstehung und erste Entwicklung dar. Daß dabei des Schēch Aḥmed Māḍī, des tatsächlichen Begründers, dem 'A. Y. zunächst nur als Mitarbeiter zur Seite stand (vgl. HARTMANN, a. a. O. S. 12 und 55), überhaupt nicht gedacht wird (auch *Manār* 874 nur ganz kurz erwähnt), muß man der Begeisterung des Nekrologenschreibers zugute halten: jedenfalls war es der Verstorbene allein,

¹⁾ Aḥmed Zekī zitiert a. a. O. mehrfach Verse von ihm.

dessen wahrhaftem *ṣabr* der *Muʿaiyad* seine Entwicklung zu einem in allen islamischen Ländern gelesenen Weltblatt verdankt. — Wenn man hofft, über die Beziehungen des Schēchs zu seinem einstigen Schüler und späteren politischen Gegner *Muṣṭafà Kāmīl* hier Näheres und Neues zu erfahren, so wird man, vorläufig wenigstens, enttäuscht. Kurz gestreift werden sie in der Polemik gegen den *Liwāʾ* (s. *Manār* 877), dem vorgeworfen wird, er sei das Organ *Muṣṭafà Kāmīl*'s gewesen und nichts weiter und habe nur der Beweihräucherung von dessen Person gedient, während der *Muʿaiyad* sich von einer Verherrlichung seines Herausgebers immer fern gehalten und ausschließlich die großen Interessen der Religion, Ägyptens und seines Herrschers im Auge gehabt habe.

E. Graefe.

Abu'l-Barakāt Ibn al-Anbārī, *Die grammatischen Streitfragen der Basrier und Kufer*. Herausgegeben, erklärt und eingeleitet von GOTTHOLD WEIL. Leiden, Brill, 1913. II, 211, 35*, ٣٥٥ S.

WEIL's Ausgabe des schon durch frühere Arbeiten, besonders die Monographie von Košūt, den Arabisten bekannten Werkes verdient volles Lob. Die Textbehandlung ist sorgfältig, die Vokalisierung ausreichend. Schade, daß die Konstantinopler und die spanische Handschrift nur stellenweise haben benutzt werden können; so ist der Text, trotz der Güte der ihm zugrunde liegenden Leidener Handschrift und der nahen Verwandtschaft der beiden anderen mit dieser doch vielleicht noch nicht endgültig. Zum Text kommen hinzu wertvolle Beigaben, an Umfang hinter ihm selbst nicht zu weit zurückstehend: Erläuterungen, die umfassende Sammlungen von Parallelstellen und Belegen besonders zu den Versen einschließen; Indizes der Koranzitate, der genannten Gelehrten und der Belegverse, nach den Reimen; und vor allem eine umfangreiche Einleitung. Sie enthält außer den üblichen Angaben über den Verfasser und seine sonstigen Werke sowie über die Grundlagen und die Anlage der Ausgabe eine weit ausholende und tief eindringende kritisch-historische Würdigung von Ibn al-Anbārī's Buch und dem in ihm verarbeiteten Material. Diese Untersuchungen, denen man ihrer bedeutenden Ergebnisse wegen ihre Breite und ihre Wiederholungen gern verzeiht, will ich, da sie in das Stoffgebiet dieser Zeitschrift hineingehören, in ihren Grundzügen wiedergeben.

Nach einer Skizze der traditionellen Auffassung von den Anfängen der arabischen Nationalgrammatik — zwei Schulen, die baṣrische und die kūfische, die in scharfem Gegensatz zueinander stehen und lebhaft miteinander disputieren, sich schließlich aber zu der baḡdādischen Schule verschmelzen — versucht WEIL die Methode der beiden alten Schulen, wie sie in der Streitfragenliteratur erscheint, zu charakterisieren; vielleicht etwas zu systematisierend und dogmatisierend und mit zu starker Betonung des Parallelismus zwischen dem arabischen Schulgegensatz und den analogistischen Streitigkeiten der griechischen Grammatiker. Daran schließt sich der Hauptteil: die Kritik der Tradition; meines Erachtens durchaus überzeugend, wenn auch einzelne Behauptungen vielleicht noch reichlicher zu belegen wären. Der Haupteinwand ist, daß gerade bei den alten, vorbaḡdādischen Grammatikern, *Sībaḡaih* auf der einen und, soweit kontrollierbar, *al-Farrāʾ* auf der anderen Seite, weder von den Streitfragen und (wenigstens zum größten Teil) den zugehörigen Belegversen, noch überhaupt dem Schulgegensatz die Rede ist (womit das Vorhandensein von Unterschieden sich natürlich vollkommen verträgt), und daß umgekehrt bei den Grammatikern der angeblich einen Ausgleich der alten Gegensätze darstellenden baḡdādischen Schule eben diese Gegensätze häufig und energisch betont werden. Dieser Tatbestand erklärt sich durch die einfache und auch außerhalb dieses Zusammenhanges natürliche, ja notwendige Annahme, daß zur Zeit der räumlichen Trennung baṣrische

und kufische Gelehrte einander kaum kannten, jedenfalls aber nicht miteinander disputierten — in der Tat sind in der biographischen und verwandten Literatur Berichte über Disputationen von Baṣrern mit Kūfern (in denen aber auch nicht die hier vorliegenden Streitfragen behandelt werden) viel seltener als zwischen Baṣrern und Baṣrern —, und daß erst die gegenseitige Berührung in Baḡdād den latenten Unterschied zu einem bewußten Gegensatz machte: »Die Baḡdader sind... die eigentlichen Schöpfer der Schulen von Basra und Kufa« (S. 60). Für die Beurteilung der Streitfragenliteratur ergibt sich hieraus die Folgerung, daß nur die beiderseitigen Behauptungen, allenfalls mit den eng zu ihnen gehörigen erklärenden Begründungen, alt sein können, nicht aber die Erörterungen; diese können erst aus baḡdādischer Zeit stammen. Das findet seine Bestätigung darin, daß die in diesen Erörterungen auf baṣrischer Seite zur Anwendung kommenden logisch-rationalistischen Schemata samt der zugehörigen Terminologie bei Sībāuāih noch so gut wie unbekannt sind; unbeschadet des Vorhandenseins einer rein grammatischen Terminologie bei ihm. — Nun wird eine andere auffallende Erscheinung verständlich: der Mangel an Einigkeit innerhalb der Schulen. Durch Heranziehung von Ibn Jāʿiṣ und as-Sīrāfī — Ibn al-Anbārī verschweigt gelegentlich Grammatikernamen, wohl um diese Uneinigkeit zu maskieren — zeigt WEIL, »daß... in einem Drittel aller Fragen einzelne Grammatiker die Ansicht der Gegenpartei vertreten« (S. 52). Das ist nicht mehr verwunderlich, sowie für die alte Zeit der Begriff der »Schule«, der Schulmeinung und des Schulgegensatzes aufgegeben wird. Was den Späteren als Schulmeinung galt, war in Wirklichkeit nur die Meinung von Sībāuāih bzw. al-Farrāʾ. Ein Unterschied ist dabei noch zwischen den Baṣrern und den Kūfern zu machen: bei den Baṣrern gab es wirklich eine grammatische Tradition, und in diesem Sinne wenigstens bilden sie in der Tat eine »Schule«; bei den Kūfern nicht. Daher die viel durchgearbeiteteren und meist mehrfachen Beweise der baṣrischen Meinungen, im Gegensatz zu den primitiven und einfachen, im wesentlichen auf al-Farrāʾ selbst noch zurückgehenden Beweisen der kufischen; daher auch bei al-Mubarrad als erstem zwar die Bezeichnung »Baṣrer«, noch nicht aber die entsprechende »Küfer«.

Auf den durch diese kritische Untersuchung gewonnenen Grundlagen baut WEIL nun einen eigenen »Versuch einer Darstellung der Entwicklung der beiden Schulen« auf. Ich begnüge mich hinzuweisen auf einzelne das Gesagte ergänzende Ausführungen: die Bemerkungen über Taʿlāb und seinen Versuch, die Grammatik des al-Farrāʾ neu zu beleben, einen Versuch, der zwar den »Baṣrern« überhaupt erst die Kenntnis der »Küfer« in größerem Umfang vermittelte, aber notwendig scheitern mußte, da diese veralteten Ansichten gegenüber den inzwischen ausgebauten und durchgearbeiteten baṣrischen Lehren nicht mehr konkurrenzfähig waren; weiter über die Bedeutung des as-Sīrāfī für die Vereinheitlichung des baṣrischen Systems; und schließlich über die vereinzelt Versuche jungerer Grammatiker, die alten kufischen Ansichten auf baṣrische Weise zu begründen. — Auch der sich anschließende Abschnitt über Ibn al-Anbārī enthält noch Kritisches, in den Erörterungen über seine einseitig dogmatische Interessiertheit und, infolgedessen, historische Unzuverlässigkeit und über die zu rasche und daher zu wenig sorgfältige Abfassung des Buches.

Einzelausstellungen zu machen wäre natürlich leicht. Doch ist weder hier der Ort dazu, noch wäre es gerecht, bei einem Werk von der Bedeutung des vorliegenden an Kleinigkeiten zu kleben. Danken wir lieber dem Verfasser für seinen wertvollen Beitrag zur Belebung und Veranschaulichung der vielfach so schematischen Vorstellungen von der Geschichte der Wissenschaft unter dem Islām.

G. Bergsträßer.

»Arabic and Chinese Trade in Walrus and Narwhal Ivory«.

Unter diesem Titel hat BERTHOLD LAUFER im *T'oung Pao*, Vol. XIV p. 315 ff. eine mit Zusätzen von PAUL PELLIOI versehene Studie nach chinesischen Quellen veröffentlicht, die zu der im »Islam« wiederholt behandelten Frage nach der Bedeutung von *al-Chutuwo* oder *al-Chutuww* Stellung nimmt und dabei zu überraschenden Ergebnissen kommt. Es ist hier nicht möglich, den ganzen reichen Inhalt der gelehrten Arbeit zu erschöpfen, aber auf das Hauptergebnis muß verwiesen werden, das darin besteht, daß die bisherige Deutung »Rhinozeroshorn« als unmöglich zurückgewiesen wird.

Der Verfasser nennt als älteste chinesische Quelle, in der von dem *Ku-tu-si* gesprochen wird, das *Sung mo ki wên* des H u n g H a o (1090—1155), der als Gesandter von 1129—1143 bei den Khitan sich aufhielt und das Produkt aus eigener Anschauung wie folgt beschreibt (nach B. LAUFER's Übersetzung):

»*The Ku-tu-si is not very large. It is veined like ivory, and of yellow colour. It is made into sword-hilts (or knife-handles). It is a priceless jewel.*«

Das Wort selbst hält LAUFER für ein khitan-tungusisches und bringt aus dem *Liao-shi*, in dem die Worte der Khitansprache erklärt sind, die Definition bei: *ku-tu-si: the horn of a 1000 years' old snake*. Es ist bemerkenswert, daß diese Nachrichten annähernd im Zeitalter al-Bērūnī's auftauchen, und daß beide Quellen auf eine nordische Herkunft des Produkts hinweisen; so kommt der Verfasser zu dem Schluß, daß es sich um nichts anderes als um Walroß- oder Narwalzähne handeln könne. Je jünger die späteren Nachrichten sind, desto mehr dringt die Konfusion ein, einmal durch Deutung des unverständlichen Fremdworts nach dem Chinesischen (Land *Ku-tu*, Gift *ku*, Horn *si* usw.), dann durch Übertragung der dem allbekannten Rhinozeroshorn zugeschriebenen Eigenschaften auf das minder bekannte Handelsgut. Der Handel mit dieser Art von Elfenbein sei ein uralter, und nur die beiden genannten Seetiere könnten einigermaßen mit Schlangen verglichen werden, wie etwa das fossile Mammut als eine Art Riesenmaulwurf gelte, der stirbt, sobald er ans Licht kommt. Daß die gelbe Farbe in dem ältesten Bericht hervorgehoben wird, ist besonders kennzeichnend; die Bemerkung, daß das *Ku-tu-si* klein sei, kann daher rühren, daß dem Berichterstatter nur zerschnittene Stücke zu Gesicht kamen. Je weiter von der Ursprungsstelle die Zähne durch den Handel verschleppt wurden, desto weniger wußte man natürlich von dem Tier selbst, das die Ware lieferte.

Nach LAUFER ist K o - H u n g, der in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts n. Chr. lebte, der Vater der Theorie, daß das Rhinozeros, weil es von Buschwerk lebt, alle Arten vegetabilischer Gifte verzehrt, wodurch das Horn giftig wird und nun als Gegengift wirksam sein kann. Eine größere Arbeit über das Nashorn ist vom Verfasser vollendet und soll bald veröffentlicht werden.

Nicht unterlassen möchte ich, die Bemerkung LAUFER's S. 361 (49 d. Sonderdr.) hier zu wiederholen, daß die von mir aus M a s ' ū d ī (nicht K a z w ī n ī) angeführte Stelle aus dem Reisebericht des S u l a i m ā n (um 851) stammt. Daß vom Elefanten und Elch gleichfalls berichtet wird, daß sie an Bäume gelehnt schlafen, weil sie keine Gelenke in den Beinen hätten, war mir natürlich bekannt.

Heidelberg.

Julius Ruska.

Publikationen der Landschaften (Zemstvo) von Ufa.

Von dem Gouvernement-Landschaftsamt in Ufa ist in den letzten Jahren die Kulturarbeit unter den Fremdvölkern Rußlands mit mehr Energie und Erfolg als in den übrigen Teilen des Russischen Reiches in Angriff genommen worden. Die gut katalogisierte Biblio-

thek des Landschaftsamtes enthält eine große Auswahl dessen, was in russischer Sprache über den Islām und die muḥammedanischen Völkerschaften erschienen ist; seinerseits hat das Landschaftsamt während der beiden letzten Jahre zu Kulturzwecken eine Anzahl Broschüren in tatarischer und tschuwaschischer Sprache drucken lassen wie 1. *Mağîd Ğafūrî, Zemstvā nerse (Was sind die Landschaften?)*; 2. *PUSCHKIN'S Pottawa* in tschuwaschischer Übersetzung (von G. TICHONOW); 3. einige kleine Schriften über Landwirtschaft und Gesundheitspflege; 4. *Vorschriften der für die Fremdvölker bestimmten Elementarschulen*, am 1. November 1907 vom Minister der Volksaufklärung bestätigt; russisch und tatarisch (diese von der Regierung unterhaltenen Schulen, wo die Sprache des Unterrichts während der beiden ersten Jahre die Muttersprache der Schüler, später das Russische ist, sind selbstverständlich nicht mit den *Maktab* zu verwechseln); 5. *Verzeichnis der in den muḥammedanischen Elementarschulen* (es sind hier dieselben Schulen gemeint) *für den muḥammedanischen Religionsunterricht und den Unterricht in der (tatarischen) Muttersprache angenommenen Lehrbücher*; tatarisch und russisch; darin wird auch das von der muḥammedanischen geistlichen Versammlung (*Duchovnoje Sobranije*) ausgearbeitete Programm des Religionsunterrichts mitgeteilt. Das Programm ist auf vier Jahre berechnet; außer dem *Ķorʾān* und der Glaubenslehre im engeren Sinne (*ʿIlm-i ḥāl*) sollen die Schüler in der »Heiligen Geschichte« (*Taʾrīkh-i muḥaddas* — Geschichte der Propheten von Adam bis Muḥammed, Geschichte Muḥammeds und der vier ersten Khalifen, in den beiden letzten Jahren), in der Ethik (*ʿIlm-i Akhlāk*, nur im dritten Jahr) und im *Ḥadīth* (nur im vierten Jahr) unterwiesen werden, wobei als Lehrbuch eine Auswahl des *Ḥadīth* in tatarischer Übersetzung (*Tarğimat-i Ahādīth-i muntakhaba*) dient; 6. *Ufa ğubirnasında bolğan musulmān maktablari ḥālından maʿlūmāt alı rün maksūs dıftar*: Fragebogen (115 Fragen), die muḥammedanischen Volksschulen (*maktab*) betreffend (über das Schulgebäude, das Lehrpersonal, Einrichtung und Verwaltung der Schule, Verhältnis derselben zu der Gemeinde und einzelnen Mitgliedern derselben, Programm des Unterrichts, Zahl, Geschlecht, Alter der Schüler usw.); dazu ein an die Vorsteher der Schulen gerichtetes Begleitschreiben (*Ufa ğubirnasında bolğan musulmān maktab wa madrasa mudīrlarına murāğʾat nāma*), worin u. a. gesagt wird, daß die Fragebogen von dem *Muftī Sultānov* durchgesehen und für gut befunden worden sind, und ein Anhang (*ʿIlāwa*) zur 74. Frage, über die Zahl der Lehrer oder Lehrerinnen, Alter, Bildungsgang, Gehalt usw.

W. Barthold.

Max Horten. *Die Metaphysik des Averroes* (1198 †), nach dem Arabischen übersetzt und erläutert. (»Abh. zur Philosophie und ihrer Geschichte«, herausgegeben von B. ERDMANN, XXXVI.) Halle a. S., Max Niemeyer, 1912.

Der begeisterte, aber unkritische Damaszener *Muḥtafā al-Ḷabānī* hat in Kairo (1903) die erhaltenen Teile (I—IV; V fehlt, schon in der lat. Übersetzung) des arabischen Originals von *Averroes' Epitome* veröffentlicht, die uns hier in HORTEN'S Arbeit vorliegen. Der Übersetzer scheint von einer Art orientalischen Enthusiasmus hingerrissen zu sein. Wir würden ihn mehr loben, wenn er weniger fleißig wäre und uns statt drei dicke Bücher in einem Jahre jedes dritte Jahr eins schenkte. Er hätte dann Zeit, die anderen Hilfsmittel zu einer besseren Textgestaltung (vor allem griechische Quellen und hebraische und lateinische Übersetzungen) heranzuziehen und das Ganze mit ruhiger, innerer Kritik durchzuarbeiten. Seine jetzige Arbeitsweise erinnert uns zu oft an das Verfahren von SCHMÖLDERS und DIETERICI seligen Angedenkens. Mit Redensarten philosophischen Dünkels (s. Vorwort, p. XII) läßt sich eine derartige Geringschätzung philologischer Methode nicht entschuldigen. Ich möchte deshalb mit einigen Beispielen —

betone aber ausdrücklich, daß es nur Beispiele sind — die Mängel dieser Arbeitsweise veranschaulichen.

Zu S. 1, 11 (vgl. Vorwort, p. VI). **Averroes** bezeichnet eine Wissenschaft oft als Kunst (صنعة). Statt darüber zu rasonnieren, hat man einfach hinzuweisen auf den griechischen Sprachgebrauch (τέχνη oft synonym mit ἐπιστήμη).

S. 2, 2 ff. (vgl. HORTEN'S Überblick, S. 208). **Averroes** zählt drei universell-spekulative صنائع auf: Dialektik, Sophistik und Metaphysik. Dazu bemerkt HORTEN (S. 2), daß nach **Averroes** Dialektik und Sophistik sich befassen mit dem *ens logicum in quantum est ens*, die Metaphysik mit dem *ens reale in quantum est ens*. Dies scheint mir eine grundlose Behauptung zu sein. **Averroes** selbst verweist in diesem Zusammenhang auf das كتاب البرهان = *Anal. Post.* In seiner lateinischen *Epitome in Post. Anal.* I, II, c. 3 findet sich wohl die erwähnte Stelle, deren Inhalt, direkt oder indirekt, auf **Aristoteles' Met.** 1004 b 15 ff. zurückgeht. Es heißt hier nämlich, daß Dialektiker und Sophisten denselben Gegenstand behandeln wie der Philosoph (d. h. das Seiende als solches, ganz im allgemeinen), aber sonst ist das Scheinwissen des Sophisten nicht mit der demonstrativen Wahrheit des Philosophen zu vergleichen und auch die von allgemein zugestandenen Sätzen abhängige Wahrscheinlichkeit des Dialektikers bleibt hinter der Stufe apodiktischer Gewißheit zurück. Das ist selbstverständlich auch die Ansicht des **Averroes**: von der rhetorisch-sophistischen Argumentationsweise, die bei der großen Menge Erfolg hat, und von dem dialektischen Verfahren, das besonders von den muslimischen Theologen (*Mutakallim*) geübt wird, unterscheidet er oft die gründliche (apodiktische) Methode der Philosophie, die er also, nach dem Vorgang des **Aristoteles**, hier in der Metaphysik befolgen will. Auf diese, für die ganze Geschichte der Philosophie im Islam wichtige Unterscheidung wird an dieser Stelle, aber kurz und deshalb unklar, angespielt. Gleich darauf in der Einleitung (HORTEN'S Übersetzung, S. 5, 5 ff.) wird in diesem Sinne dem **Avicenna** der Vorwurf gemacht, er versuche mit dialektischen ('topischen') Beweisen die Existenz eines ersten Prinzips des Seins darzutun.

S. 10 f. Die Bedeutungsentwicklung des Wortes موجود wird hier von I. R. erörtert ausführlicher in seinem *Tahāfut*, Kairo 1884/5, S. 96 f.). Im gewöhnlichen Sprachgebrauch druckt es, als abgeleitetes (παρονομαστικόν, مشتقاً) Wort, einen Zustand (διδρασις, حاد) aus: das verirrte Schaf wurde aufgefunden (موجوداً). Einige Philosophen — so **Ibn Sīnā** — fassen es deshalb auf als eine zum Wesen des Dinges hinzukommende Bestimmung (عرض, Akzidens). Die Übersetzer griechischer Philosophie wollen aber ganz allgemein das Seiende oder die seienden Dinge (τὸ ὄν, τὰ ὄντα) damit bezeichnen, also Substanz und Akzidens usw. — Dagegen führen nun **Ibn Sīnā** c. s. an (**Averroes**, *Met.*, p. 6, 12 f.: ونوكدنت لفظاً اموجود تدل على انذات لمدن قوند في الجوتحر انه موجود خلقاً من انقول وجبلوا ان اموجود يقدل تحمد على غير امعنى عرض. HORTEN'S Übersetzung und Erläuterung (S. 11) sind weder klar noch ganz richtig, er übersetzt sowohl ذات als جوتحر mit 'Substanz' und findet in تحمد und حمد den Gegensatz des metaphysischen und des gewöhnlichen Sprachgebrauchs, während die Polemik sich gegen **Ibn Sīnā** c. s. richtet. Der Passus heißt also: »Wenn der Ausdruck «das Seiende» das Ding selbst (oder das Wesen des Dinges) bezeichnet, dann ist es widersinnig, es (als hinzukommende Bestimmung) von der Einzelsubstanz auszusagen. Sie übersehen aber, daß 'das Seiende' hier in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht wird (1. على انذات und 2. على انصداء في الجوتحر oder على انصداء).«

S. 18, 11 f.: »ohne daß es jedoch die individuelle Substanz zu sein braucht«. Nach Analogie des folgenden وحى كليت und auf Grund der lateinischen Übersetzung ist in

ولا نحو شخص الجواهر (Text, p. 9, 5) wohl zu streichen und zu übersetzen: »d. i. die Einzelsubstanz«.

S. 34, 25 ff.: »Als erste Materie (Hyle) bezeichnet man . . . z. B. die erste Hyle, die mit keiner Form ausgestattet ist, sodann diejenige, die schon Wesensformen besitzt (die materia secunda). . .« Der arabische Text (p. 16, 1) hat aber richtig, daß man mit *أنيوني* (Materie) sowohl die erste Materie bezeichne als usw. Es liegt hier kein Versehen oder Verschreiben HORTEN's vor, denn auch S. 165, 37 übersetzt er *أنيوني* ohne weiteres mit 'erste Materie'. Wenn aber diese gemeint ist, hat der Text *أنيوني الأولى* oder *أمدة الأولى* (vgl. p. 38, 1—6).

S. 36, 32. Statt »die vier 'Arten'« soll es heißen »die vier Körper« (لجسام). Die lateinische Übersetzung hat richtig 'corpora'.

S. 37, 20 ff. läßt HORTEN den AVERROES folgendes behaupten: »Manchmal bezeichnet Naturkraft [طبيعة]¹⁾ auch die Wesensformen, die erstes Prinzip dieser Bewegungen [= Arten der Veränderung oder طبائع] sind. Sie [d. h. jene Formen] werden sogar im vorzüglichsten Sinne als Naturkraft bezeichnet, und ganz besonders solche von ihnen, die einfach sind; denn die einen Organismus belebende Seele wird im vorzüglichsten Sinne als Seele (d. h. als höhere Form der Naturkraft) bezeichnet (da sie eine höhere Einheit und Einfachheit besitzt). . . .« Daß HORTEN diese Stelle unklar und teilweise falsch übersetzt, hat seinen Grund darin, daß er den Begriff des sinnlich Einfachen, also Niedrigen (بسيف), im Sinne höherer geistiger Einheit auffaßt. Vorliegende Stelle ist etwa folgendermaßen zu übersetzen: ». . . . als Naturkraft bezeichnet, und zwar speziell die einfachen [d. h. die niedrigstehenden Formen unorganischer Körper] — (denn das organische Prinzip, z. B. das Prinzip des Wachstums, wird besser Seele [als Naturkraft] genannt).« — AVERROES fügt dann hinzu, die Ärzte redeten von der ernährenden Kraft des menschlichen Leibes als von einer Naturkraft, obgleich diese ein organisches Prinzip ist [also eigentlich besser 'Seele' oder 'seelische Kraft' heißt], weil sie der Ansicht sind, dieses ernährnde Prinzip sei einfacher [i. e. niedriger] als die übrigen Kräfte des menschlichen Organismus [die dann von ihnen als 'seelische' oder 'geistige' Kräfte, im Gegensatz zu der Naturkraft, bezeichnet werden]. Dies alles, wie manches andere, wird in HORTEN's Übersetzung nicht klar.

S. 40, 34 ff. Der hier übersetzte Text (p. 18, 13 ff.) lautet: *وأبينت أنتى نستعمل في هذه الاشياء على اثر وناك (ذلك). بيينات منطقية وذلك ان الامور أنتى تبينت في صنعة المنطقى نستعمل لها قيل في غير موضع على نحوين أنتى* d. h.: »bei der Behandlung dieser Dinge [von denen hier die Rede ist: das Seiende und die Kategorien] bedient man sich meistens Erläuterungen, die aus der Logik hergenommen sind: es läßt sich nämlich dasjenige, was in der Logik erläutert wird, wie an einem anderen Orte gesagt wurde, in zweifacher Weise verwenden« [1. im engeren logischen Sinne als Hilfsmittel zum richtigen Denken; 2. als Lehrsätze für andere Wissenschaften]. Von diesem einfachen Satze gibt nun HORTEN folgende unverständliche Paraphrase: »Die Arten der Beweisführung, die betrifft dieser irdischen [sic!] Dinge verwandt werden, sind außerordentlich [sic!] zahlreich. Du kennst [sic!] z. B. logische Beweise. Diese bestehen darin, daß die Dinge, die in der »Kunst« der Logik erklärt wurden,

¹⁾ Was hier und in der Folge zwischen eckigen Klammern steht, wurde von mir, als Erläuterung, Verbesserung oder kurze Zusammenfassung, eingefügt.

betreffs eines fremden Gegenstandes («an einem ungeeigneten Orte») [sic!] Verwendung finden, und zwar in zweifacher Weise.« Was weiter folgt, ist nicht viel besser.

S. 69, 17 ff. HORTEN: »... das Wahre . . . ist dasjenige, das in der Ewigkeit (dem »aevum«) existiert, und zwar ebenso wie es außerhalb des denkenden Geistes beschaffen ist.« Leider ist diese »ewige« Wahrheit nur die Folge eines Druckfehlers im orientalischen Texte (p. ۲۹, ۱): *انصديق . . . هو انذى يوجد فى اندحر (الذخرن ۱) على*. HORTEN hätte dies nach S. 9, 15 f. und S. 70, 1 ff. leicht verbessern können, um so mehr, da es sich um die allbekannte aristotelische Definition handelt.

S. 91, 30 ff. Der ganze Abschnitt ist unklar, weil HORTEN nicht gesehen hat, daß statt *الجهة* (Text, p. ۳۸, 7) vermutlich — die lateinische Übersetzung hat *corporeitas* — *الجسمية* zu lesen ist. Der Gedanke ist folgender: »[wenn die Ansicht derjenigen, die behaupten, die erste Materie sei ursprünglich als Körper mit drei Dimensionen geformt, richtig wäre], dann wäre die Körperlichkeit eine und dieselbe im Einzelwesen, dauernd mit den Formen der veränderlichen Dinge verbunden. Ihr Irrtum war dieser: sie sahen die Körperlichkeit dauernd der Gattung nach und meinten nun, die Körperlichkeit sei unvergänglich« [d. h. an sich, ohne die Gattung]. Dafür bietet uns HORTEN folgendes: »... Wenn die Sache sich so verhielte, wie jene Philosophen meinen, dann wäre die »Auffassungsweise« [= *الجهة*; wenn man dies anstatt *الجسمية* im Texte belassen will, kann es nur 'Richtung im Raume' heißen] numerisch ein und dieselbe und sie bliebe dauernd für die (verschiedenen) Wesensformen der entstehenden Dinge bestehen. Der Irrtum jener Philosophen besteht darin, daß sie der Meinung waren, die körperliche Natur sei etwas dem Genus nach dauernd Bestehendes. Sie vermuteten, sie sei unvergänglich.«

Was HORTEN (S. 92—94) den Averroes über 'Attraktion' (*ميل*, Bewegungstendenz der Materie) und über die Verschiedenheit himmlischer und irdischer Körper sagen läßt, bedarf vielfacher Nachbesserung.

S. 95, 10 ff. HORTEN: »Demnach wollen wir mit der Darlegung über die Aktualität beginnen und zunächst definieren, was die eigentliche (wahre) Potenz ist.« Das Original hat: *وننبداً من القول [انقوة] وانفعل انخ* (p. ۳۹, 14 f.).

S. 127, 25 ff. HORTEN: »Die einen waren der Ansicht, diese erste Ursache sei Wasser (Thales). Ein anderer lehrte, sie sei Feuer. Wieder andere bezeichneten sie als Wasser, das keine Grenzen habe.« Mit der dritten Ansicht kann nur die Lehre Anaximanders vom *ἀπειρον* gemeint sein. Es ist also (Text, p. ۵۲, 13) statt des zweiten *ماء* einfach *هو* zu lesen.

S. 154, 22 ff. Die Stelle im Original ist wohl verderbt. Über einen Verbesserungsversuch auf Grund hebräischer Übersetzungen siehe J. FREUDENTHAL, *Die durch Averroes erhaltenen Fragmente Alexanders zur Metaphysik des Aristoteles*, Berlin 1885, S. 112.

Ich begnüge mich mit diesen Beispielen. Sie sind sämtlich elementarer Art und bei erstmaliger Lektüre den leichteren Partien des Werkes entnommen. Die schwierigeren philosophischen Stellen versteht Herr HORTEN wohl besser als ich. Er übersetzt fast alles mit der größten Sicherheit. Vielleicht ist das nur der Gewohnheit vieler Philosophen entsprechend, subjektive Evidenz für die höchstmögliche Gewißheit zu halten. In meinem Exemplare steht aber noch manches Fragezeichen.

Am Schlusse seines Vorwortes behauptet HORTEN, Averroes lehre eine Schöpfung ex nihilo. Belege dafür gibt er nicht, und ich habe sie auch nicht in seiner Übersetzung gefunden. Er selbst läßt zwar (S. 62, 16 ff. seines Werkes) den Averroes das Gegenteil aussagen: »Ebenso wie die Materie von (dem Schöpfer) dem wirkenden Prinzip zweifellos nicht erschaffen wird, gilt das gleiche auch von der Wesensform. Der Weltbildner bildet

vielmehr nur das Kompositum aus Materie und Wesensform. . .« Die Übersetzung ist aber falsch: im Original wird hier gar nicht von dem 'Weltbildner' geredet.

Ich ersehe jetzt aus einem anderen Werke HORTEN's (*Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*, Bonn 1913, Vorwort), daß er AVERROES zu einem Verteidiger der islamischen Orthodoxie macht und seine Lehre von der ewigen Schöpfung als *creatio ex nihilo* (d. h. aus einem völligen absoluten Nichts) deutet. Die Stellen, die er zum Beweise dafür anführt, besagen aber nur, daß der Schöpfer die Dinge aus der Potenz zur Wirklichkeit oder aus der Privation (عدم, στέρησις) zum Sein führt. Es liegt also Herrn HORTEN ob, nachzuweisen, daß AVERROES unter عدم das völlige absolute Nichts verstanden habe.

HORTEN steht mit seiner unbewiesenen Behauptung nicht allein. Schon im Jahre 1904 hat MIGUEL ASIN Y PALACIOS (*El Averroísmo teológico de Sto. Tomás de Aquino. Extracto del Homenaje á D. Francisco Codera*) eine theologische Ehrenrettung des AVERROES versucht. Man sehe die gelungene Widerlegung derartiger Versuche bei LÉON GAUTHIER, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris 1909. Diese Studie GAUTHIER's sei jedem, der sich mit AVERROES befaßt, empfohlen.

Noch eins möchte ich zum Schlusse hinzufügen. HORTEN hat ganz Recht, wenn er meint, die Zeit für eine abschließende Darstellung der islamischen Philosophie sei noch nicht gekommen, es müßten zunächst möglichst zahlreiche und wertvolle Quellen zugänglich gemacht werden (Vorwort, S. XI f.). Ich füge aber hinzu: in möglichst treuer Wiedergabe. Mehr noch als auf die Zahl kommt es auf die Zuverlässigkeit der Quellen an. HORTEN hat entschieden Unrecht, wenn er sich über philologische (für ihn = nichtphilosophische, nichtfachmännische) Kritik beschwert. Die Metaphysik des ARISTOTELES könnte ihn darüber belehren, daß auf unserer Erde Stoff und Form nicht zu trennen sind, und daß also derjenige, der uns die formenden Gedanken des Arabers übermitteln will, auch dem Sprachstoffe die genaueste Beachtung schenken soll. Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht schwärmerisch; nur wer beides kennt, wird uns den lebendigen Gehalt eines Werkes erschließen.

Amsterdam.

T. J. de Boer.

Karstedt's islampolitische Aufsätze.¹⁾

Schon in Deutsch-Ostafrika und dann nach seiner Rückkehr hat Dr. F. O. KARSTEDT eine sehr lebhaft schriftstellerische Tätigkeit entfaltet, in der er sich besonders mit dem Islamproblem in unserem ostafrikanischen Schutzgebiet beschäftigt. KARSTEDT bekennt sich selbst als ein Schüler ZACHE's. Er war lange in der kolonialen Praxis, besonders auch als Richter, tätig und ist m. W. der erste deutsche Kolonialbeamte, der sich so intensiv mit der Islamfrage auseinandersetzt. Darin liegt nun gerade der Wert seiner Aufsätze: er spricht nicht als Islamforscher — die gelehrte Islamkenntnis geht ihm ab —, sondern als Praktiker, der sich durch Anschauung ein Bild gemacht und durch Studium von Handbüchern und Übersetzungen weiterzubilden versucht hat. In erster Linie, sagt er selbst, sollen seine Ausführungen »Praxis und nichts als Praxis geben«. Deshalb sind seine Aufsätze auch mehr islampolitisch als islamkundlich wertvoll. Gerade da es bei uns so ganz an derartiger Literatur fehlt und man immer nur den Missionsstandpunkt publizistisch vertreten findet, begrüße ich KARSTEDT's Mitarbeit mit herzlicher Freude.

Seine Hauptarbeit ist ein Büchlein — aus Aufsätzen in der *Deutsch-ostafrikanischen*

¹⁾ Bibliographisch verzeichnet unten S. 324.

Zeitung entstanden — *Beiträge zur Praxis der Eingeborenenrechtsprechung in Deutsch-Ostafrika* (Dar-es-salam, Verlag d. D.O.A. Ztg. G. m. b. H. [1913] VII + 116 S.), das natürlich, wie schon der Titel sagt, viel mehr bietet als Islampolitik, in dem sich aber doch die Islamfrage von dem ersten Kapitel »Der Islam in D.O.A.« an als Hauptproblem durch alle Erörterungen hindurchzieht. Und mit Recht, da auch die heidnischen Gebiete von einer muhammedanischen Händler-, Askari- und Beamtenschicht durchsetzt sind und überall die Islamfrage hineinspielt. K. ist gerecht in seinem Urteil. Er sieht die großen Gebrechen der Islamwelt, die unleugbaren Schattenseiten der arabischen Besiedelung, erkennt aber doch an, was Ostafrika dem Islam verdankt. Sein Urteil über die Araber kennt auch Lichtseiten bei ihnen (S. 36). Besonders erfreulich sind seine verständigen Ansichten über die Sklaverei, S. 97 ff.; er hält sich von aller falschen Humanität und Sentimentalität frei und urteilt ungefähr so wie die später erschienene Denkschrift der Kolonialverwaltung (Reichstagsdrucksache 1914). Man vgl. auch seinen Artikel *Zur Sklavenfrage in D.O.A.* in *KR* 1913, 616. Mit besonderer Schärfe betont er hier wie auch in seinen anderen Arbeiten (*Kol. Monatsblätter* XVI (1914), 105 ff.; *KR* 1913, 728 ff.), daß die Islamfrage weniger eine religiöse als eine soziale Frage sei. Der Gedanke ist wohl schon früher ausgesprochen, aber nie so energisch betont worden wie hier. Dabei hat K. auch Verständnis für das metaphysische Bedürfnis im Neger und dessen darauf basierende Hinneigung zum Islam (*Kol. Monatsblätter* I. c.). Daß der Islam sich mehr durch Kontagion und als Modesache ausbreitet als auf dem Wege des religiösen Erlebnisses, scheint auch mir wenigstens für D.O.A. sicher. Auch bei der ersten Ausbreitung des Islam nach dem Tode des Propheten haben wirtschaftliche Verhältnisse stärker mitgesprochen, als man früher annahm. Die Ausbreitung einer neuen Religion ist immer eine komplexe Erscheinung. K. stützt seine These mit guten Beispielen. Worte wie »Geschäftsislam«, »Kanzuislam« charakterisieren gut eine wichtige, wenn nicht die wichtigste Seite des ostafrikanischen Islam.

Dem Einleitungskapitel über den Islam schließen sich folgende Abschnitte an: Farbige Verwaltungsbeamte und Ähnliches (S. 35), Strafgerichtsbarkeit (S. 49), Zivilgerichtsbarkeit (S. 65), Eheschließung und Eherecht (S. 77), Erbfolge und Nachlaßregulierung (S. 87), Hörigkeit und Sklavenrecht (S. 97). Hier findet sich viel Beherzigenswertes über eine verständige Eingeborenenbehandlung, auch manch wertvolle islamkundliche Notiz, so über den Gebrauch der Amulette und andere zauberische Praktiken (S. 54 ff.). Gewiß wird jeder angehende Eingeborenenrichter — und für ihn ist ja das Buch in erster Linie bestimmt — K.'s Ratschläge mit großem Nutzen lesen, aber in einer Hinsicht muß ich doch meine warnende Stimme erheben, und zwar in bezug auf die Handhabung des islamischen Gesetzes. Wir laufen hier Gefahr, D.O.A. zu islamisieren, wie die orthodoxen Russen aus Unkenntnis die überwiegend heidnische Kirgisensteppe islamisiert haben. Es ist unseren Juristen so unsagbar schwer zu begreifen, daß ein so bequemes Handbuch wie SACHAU's *Muhammedanisches Recht* mit seinen schönen Paragraphen, juristischen Ausdrücken und sachverständigem Kommentar etwas total anderes ist als ein kommentiertes B.G.B. In dieser Zeitschrift brauche ich nicht zu wiederholen, was ich Bd. IV, 169 f. gesagt habe, aber man sollte keinem Beamten gestatten, SACHAU's Handbuch oder ähnliche Werke — K. S. 89 — in der Praxis zu benutzen, ohne mit dem Wesen der *Scheri'a* vertraut zu sein. Die *Scheri'a* ist doch eben nur zum kleinsten Teil von dem wirklich geltenden Gewohnheitsrecht rezipiert. Inwieweit, müßte erst im Einzelfall festgestellt werden. Da ist es natürlich bequemer, namentlich da der Muhammedaner stets die theoretische Gültigkeit der *Scheri'a* betonen wird, die schönen SACHAU'schen Paragraphen zu befolgen. Auch wird der gelehrte Beisitzer stets geneigt sein, seine islamische Schulweisheit an den Tag zu legen, auch auf Gebieten, auf denen vor einer geordneten Rechtspflege niemand daran dachte, nach der *Scheri'a* Recht zu fordern oder zu sprechen.

So kann ich K.'s Ausführung auf S. 67 keineswegs zustimmen. Er schreibt dort: »Soweit Islamiten in Betracht kommen, speziell nicht einheimische Islamiten, wie Araber, Washihiri, Beludschien usw., wird man natürlich immer das islamitische Gesetz zur Grundlage der Rechtsprechung nehmen.« Das würde ich für sehr bedenklich halten, namentlich soweit nicht Ehe- und Erbrecht, sondern Sachen- und Obligationenrecht in Frage kommt. Und gerade darauf exemplifiziert K. Die ganze Skizze des islamischen Rechtes, die dann folgt, lehnt sich an die genannten übersetzten Rechtsbücher an. Hier ist alles theoretische Forderung. Was wirklich Rechtens ist, kann daraus nicht festgestellt werden, auch nicht für Araber. Immerhin wird sich ein Muhammedaner lieber nach der ihm oft fremden *Scheri'a*-forderung aburteilen lassen als nach europäischem Recht, aber haben wir ein Interesse daran, das islamische Recht einzuführen, wo wir auch deutsches Recht ohne erhebliche Umstände handhaben könnten? Wäre es nicht viel richtiger, gerade die von der *Scheri'a* abweichende Ortsübung, das wirkliche lokale Recht, zu pflegen? Gewiß gibt es Gebiete des Rechtes, auf denen die Vorschriften der *Scheri'a* besser nach Afrika passen als europäisches Recht. So z. B. das Wasserrecht der *Scheri'a*, das für ähnlich primitive und ähnliche klimatische Verhältnisse geschaffen ist. Jedenfalls dürfen wir uns darüber nicht täuschen, daß wir durch die von K. empfohlene Praxis nur zur Islamisierung Ostafrikas beitragen; denn wir schaffen durch unsere Rechtsprechung in vielen Gebieten doch zum erstenmal eine wirkliche Rechtstradition, wo bisher Willkür herrschte. Wir leisten die Arbeit und der Islam hätte den moralischen Nutzen davon. K. hat in einem neueren Aufsatz (*Kol. Monatsbl.* I. c.) seinen Rat in Beziehung auf das isl. Recht auch erheblich eingeschränkt. Gegen die Rechtsansprüche der Ismaili hatte er sich schon früher gewandt (ib. 1913 Nov. S. 328 ff.). Hier bestätigt sich einmal die Macht wirtschaftlicher Organisationen, die nur noch die religiöse Etikette tragen. Solchen Boykottbewegungen ist aber überall sehr schwer beizukommen. Das islamische Recht spricht hier nur noch historisch mit, insofern die Ansprüche des Agha Khan auf der *Zakāt*-lehre bzw. auf dem schi'itischen Staatsrecht basiert sind.

Natürlich gibt es Gebiete des Rechtslebens, wo die *Scheri'a* wirklich gilt, so im Familien- und Erbrecht, wenn auch hier das *Desturi*, die Volkssitte, gelegentlich die *Scheri'a* durchbricht. Lehrreich sind in dieser Hinsicht die allerdings auch nicht einwandfreien Schlußabschnitte in VELTENS *Sitten und Gebräuche der Suaheli*. Hier hätten sorgfältige, von sachverständiger Seite geleitete Erhebungen stattzufinden, um einmal festzustellen, was wirklich Rechtens ist. Die Ausführungen K.s über das Erbrecht (*Beiträge* S. 87 ff.) sind mit aller Vorsicht aufzunehmen, einzelnes ist direkt unrichtig, offenbar schon in seiner Vorlage. Es gibt nämlich auch Orientalisten, die das islamische Erbrecht nicht verstanden haben. Auch in der Testamentfrage gibt er nur die Vorschrift der *Scheri'a* (S. 94), nicht die davon abweichende Suahelipraxis (VELTEN S. 408). Leider ersieht man auch bei seiner Behandlung des Eherechts nicht, was er wirklicher Beobachtung, was seinen Büchern verdankt. Es kommt aber vor allem darauf an, nichts in die Sitten der Eingeborenen hineinzutragen. Für den Orientalisten ist METRO's Schilderung bei VELTEN S. 107 (Suahelitext S. 93) viel lehrreicher. Da wird der Unterschied zwischen dem heidnischen Brautkaufgeld (*Kilemba*) und dem islamischen Brautgeld (suah. *mahari*, arab. *mahr*, *ṣadāq*) viel klarer. K. hat das Wesen der *Mahari* nicht verstanden. Es ist im Grunde auch ein altes Brautkaufgeld, das vor dem Islam der Vater erhielt, genau wie noch heute die *Kilemba*. Der Suahelibräutigam dankt es dem Islam, daß er für seine Frau jetzt ein doppeltes Kaufgeld zahlen muß. Der islamisierte Negerschwiegervater wollte nicht zugunsten seiner Tochter auf das Kaufgeld verzichten, wie es der alte Islam dem Araber gelehrt hat. Man sieht auch hieraus wieder, wie äußerlich der Islam rezipiert worden ist, ohne daß das moralische Postulat — die Frau sollte aufhören, ein kaufbarer Gegenstand zu sein — vom Neger auch nur begriffen, geschweige denn durchgeführt wurde.

An der Hand der K.'schen Schriften ließen sich noch viele ähnliche Betrachtungen anstellen. Ich begnüge mich mit dem Gesagten. Für die Praxis möchte ich wünschen: Man baue nicht auf die Lehrbücher des islamischen Rechtes! Man veranlasse eine genaue Aufnahme dessen, was wirkliche Volkssitte ist, man trenne zwischen *Desturi* und *Scheri'a*, wie es SNOUCK HURGRONJE so unvergleichlich für Atjeh getan hat (vgl. sein *The Achehnese*), man schaffe Sammlungen wie die holländischen *Adatrechtbundels*, man Sorge vor allem aber für wissenschaftliche Beamte, geschulte Arabisten und Ethnographen, die dem hinauskommenden Richter und Verwaltungsbeamten zur Seite stehen. Auch hier ist uns Holland mit leuchtendem Beispiel vorangegangen.

KARSTEDT aber verdient unseren Dank und unsere volle Anerkennung. Er hat sich wie wenige dieser schwierigen Frage angenommen, und es ist von ihm als Praktiker keine gelehrte Arbeit zu verlangen. Ich glaube aber dargelegt zu haben, wie not der Praxis die gelehrte Vorarbeit tut.

C. H. Becker.

Zwischen Himmel und Erde.

In meinem Aufsatz über *Baba Ratan* habe ich (S. 10 ff. des Separatabzuges) die Versionen der Pilger mitgeteilt, die den langlebigen Genossen des Propheten zu sehen aus weiter Ferne gekommen waren. Nach diesen Versionen verbrachte der vielhundertjährige Ratan sein Leben in einem Korb, der an einem Baume hing. Dieses Schweben zwischen Himmel und Erde ist, wie ich hier nachtragen möchte, ein typischer Zug, der in den Märchen von denen, die nicht sterben können, vielfach wiederkehrt. Im Zusammenhang mit der Besprechung gewisser Riten hat J. G. FRAZER in seinem *Golden Bough* Bd. VII Teil I S. 99/100 einige Beispiele aus der Antike (Petronius *Sat.* 48, Pausanias X 12. 8) sowie aus deutschen Märchen zusammengestellt. Aus verschiedenen Gegenden Deutschlands (s. KUHN und SCHWARTZ, *Norddeutsche Sagen* S. 70 ff.; MÜLLENHOFF, *Sagen, Märchen und Lieder der Herzogtümer Holstein und Lauenburg* S. 158 ff.) hören wir von Frauen und Mädchen, die sich törichterweise Unsterblichkeit gewünscht und nun, alt geworden, in einem Glas oder einem Korb in der Kirche aufgehängt, ihr elendes Leben weiterführen müssen. Warum das Leben zwischen Himmel und Erde sicherer ist als sonst irgendwo, lese man bei FRAZER a. a. O. nach.

J. Horowitz.

Hamâm.

O. RESCHER macht im 65. Bande der *ZDMG.* 1911 S. 521 den Versuch, das arabische Wort *hamâma* »Tauben«, das den andern semitischen Sprachen fremd ist, auf das assyrische *summatu* zurückzuführen, »da *hamâma* mit der Wurzel $\text{ḥ} \rightarrow$ sozusagen direkt kollidiert, der es sich zwar formell einpaßt, dagegen inhaltlich ganz von ihr zu trennen ist«. Die Möglichkeit einer assyrischen Entlehnung erscheint ihm gegeben, »da die Sache einen Export- und Importartikel darstellt«. Daß die vorislamischen Araber Tauben importiert oder exportiert hätten, dafür bieten die alten Gedichte, die Hauptquelle ihres Lebens, meines Wissens keinen Anhaltspunkt; überhaupt kenne ich aus diesen keine Erwähnung der zahmen Taube. Für den Araber kommt natürlich zunächst nur die wilde Taube in Betracht, die seine Halbinsel, wie es scheint, mit Ausnahme des Südrandes, überall bewohnt und sehr häufig erwähnt wird, und zwar zunächst die Stammutter aller unserer zahmen Tauben: die Felsentaube. Hier und da wird auch die Turteltaube *qumrî* (z. B. *Dîwân Hudhail* Nr. 251, 2) genannt. Daß es sich sonst aber um die Felsentaube (*Columba livia*)

handelt, beweisen Stellen wie *Ašma'ijât* Nr. 57, 5, wo von der Beschattung ihres Nestes die Rede ist

بَكَيْتُ وَمَا يَبْكِيكَ مِنْ رَسْمِ دِمْنَةٍ تَبَّتْ بَيْنَهُ مُنْظَلًا

DARWIN hat gerade in der bekannten Vorliebe unserer zahmen Taube für dunkle Brutplätze noch einen Zug erkannt, der auf ihre Abstammung von der Felsentaube hinweist, die in Felshöhlen brütet (vgl. auch Jeremia 48, 28, *Hoheslied* 2, 14), während die Holztaube (*Columba palumbus*) auf Bäumen nistet. Nur scheinbar paßt auf die Felsentaube nicht, was wir über die Farbe der *hamâma* hören. In die charakteristische Färbung der Felsentaube fallen die verwildernden Nachkommen zahmer Tauben zurück, die mit der ihnen angewiesenen Behausung nicht zufrieden auf Kirchtürme auswandern; man kann den Grundton als schiefergrau bezeichnen; auf einige Entfernung gegen das Licht gesehen erscheinen sie aber geradezu als schwarz. So sind offenbar den Arabern die scheueren wilden Tauben erschienen, zumal viele Wüstenvögel wie Flughühner und Lerchen die hellere Färbung des Wüstenbodens kopieren. Braunschwarz wie eine Taube (*saudâ' kal-hamâma*) heißt es in der den Qorân nachahmenden Reimprosa der Prophetin Sagâh: *Ağânî* 18. Band S. 166 Z. 5. Die *athâfi*, die rauchgeschwärzten (vgl. Zuhair's *Mu'allâqa* 5; *Mufaddaliġât* Nr. 11, 5) 3 Steine, auf denen der Kessel steht, werden in der alten Poesie häufig mit Tauben verglichen; Belege findet man in meinem *Altarabischen Beduinenleben* S. 90 und 246. Vgl. noch 'Obaidallâh ibn Qais ar-Ruqajjât herausg. von RHODOKANAKIS 3, 8: »Ihre schwarzen Bewohner sind die Tauben«. Bei J. J. HESS, der mir den Einblick in das Manuskript seines *Ötûbe*-Wörterbuchs gestattete, notierte ich *el-Ĥimâmeh* als Namen eines schwarzen Berges. Demnach gehört der arabische Name der Taube sicher zu dem bekannten Stamm *hamm* »schwarz sein«.

Eine entsprechende Etymologie scheint auch das deutsche Wort »Taube« zu haben. KLUGE behandelt zunächst die Ableitung von einer germ. Wurzel *dub* »tauchen«, die aber aus sachlichen Gründen nicht in Betracht kommen kann, da die Taube kein Tauchvogel ist. »Andere«, fährt er fort, »denken an Zusammenhang mit altir. *dub* 'schwarz', *duibe* 'Schwärze', vgl. gr. *πέλεια* wilde 'Taube' zu *πελιός* 'schwarzblau'.« Man beachte ferner pers. *kebûter* »Taube«, *kebûd* »blau« und unser »taubenblau«. Kollege FRAENKEL macht mich darauf aufmerksam, daß auch das russische Wort für Taube: *golûb* mit *goluboi* »blau« zusammenhängt.

Georg Jacob.

Kritische Bibliographie.

I. Allgemeines (Zeitschriften¹⁾ Sammelwerke).

1. Asiatisches Jahrbuch. Herausgegeben im Auftrage der Deutsch-Asiatischen Gesellschaft von Dr. VOSBERG-REKOW. Berlin, Guttentag, 1913.

Aus dem Inhalt: I. Allgemeiner Teil, Vorwort. — v. D. GOLTZ, *Die militärische Lage der Türkei nach dem Balkankriege*. — ERNST JÄCKH, *Vorderasien nach dem Balkankrieg*. — GRAF VON SCHWEINITZ, *Persien und der englisch-russische Vertrag vom 31. August 1907*. — OTTO HOETZSCH, *Russisch-Turkestan und seine Bedeutung in den Fragen Asiens und der Weltwirtschaft*.

II. Besonderer Teil, bearbeitet von P. WOLFF, Oberst z. D., Potsdam: Afghanistan (Geographie; Geschichte; Bevölkerung; Landeseinteilung und Verwaltung; Wehrmacht; Münzen Maße, Gewichte und Finanzen; Handelsstatistik, Handelsplätze; Handelsartikel; Verkehrswesen; Amtliche Vertretung des Deutschen Reiches und deutsche Handels- und Industriefirmen). — Asiatische Türkei (Geographie; Geschichte; Bevölkerung, Religion, Missionen und Schulen; Landeseinteilung, Verwaltung, Gerichtswesen; Heer und Flotte; Münzen, Maße, Gewichte; Finanzen, Anleihen; Handelsverträge, Handelsstatistik, Haupthandelsplätze, Handelsartikel und fremde Kolonien; Verkehrswesen: Schiffsverkehr, Lade- und Löschverhältnisse, Eisenbahnen, Telegraphen, Post, Landstraßen; Vertretung des Deutschen Reiches; Deutsche Handels- und Industriefirmen). — Niederländisch-Indien (wie oben). — Persien (wie oben). — Philippinen (wie oben). — Russisch-Asien (wie oben).

2. L'Asie Française. Bulletin etc. Januar-Oktober 1913, bespr. v. M. HARTMANN WI I S. 228—32.

3. Babinger, Franz, *Der Einfluß von Hch. Frd. von Diezens »Buch des Kabus« und »Denkwürdigkeiten von Asien« auf Goethes »Westöstlichen Divan«.* Germanisch-Romanische Monatsschrift 1913.

4. Banse, Ewald, *Das Orientbuch.* (Der alte und der neue Orient.) 20 Lichtdrucktafeln, 154 Abbildungen im Text und 7 Karten. 466 S. Leipzig-Strabburg, Josef Singer, 1914.

5. Bartholomew, J., *A literary and historical atlas of Asia.* 12, 226 S. London, Dent, 1913.

6. Correspondance d'Orient. Aus dem Inhalt: Nr. 117 (I. VIII. 1913): GASTON GRAVIER, *La Guerre s'achève* S. 97. Bulletin politique: *Les revers bulgares; La revanche turque; Pour la paix* S. 99. *Les affaires persanes, par un vieux Téhérani* S. 103. Faits et documents: *La 2ième guerre balkanique* S. 112. Pour la Turquie: *Un appel de Pierre Loti; France et Turquie* S. 131. Empire ottoman: *Déclarations du Sultan; Les réformes en Anatolie; Les réformes; Les recettes du Trésor en 1328; Le Chemin de fer Hodeidah-Sanaa; Le plan de Constantinople; L'emprunt municipal de Constantinople; La régie des tabacs; Renouvellement de la concession des phares; Déclaration de l'Entente libé-*

¹⁾ Sofern nicht die einzelnen Aufsätze gesondert angeführt sind.

rale, *Lettre du prince Sabah-éddine* S. 132. Mer rouge: *Au Yémen: projets du gouvernement ottoman*. S. 140. Egypte: *L'abolition des capitulations; Le trafic maritime en 1912*. Perse: *La Dette persane* S. 143.

Nr. 118 (16. XIII): HENRY BERGASSE, *L'emprunt soudanais; Bulletin politique: La paix de Bucarest; Les puissances et la paix balkanique; La loi organique égyptienne* S. 150. Faits et documents: *La 2^{ième} guerre balkanique* S. 162. Egypte: *Les réformes; La Dette Publique en 1912* S. 189. Empire ottoman: *La situation de la Banque ottomane* S. 191.

Nr. 119 (1. IX.): Bulletin politique: *Andrinople et la Turquie; Traités et négociations; La France et la Turquie* S. 197. Faits et documents: *La 2^{ième} guerre balkanique* S. 214. *La crise orientale* S. 230. Golfe Persique: *L'Imam de Mascate détrôné* S. 239. Arabie: *L'anarchie en Arabie* S. 240.

Nr. 120 (16. IX.): *L'Egypte et le Khalifat ottoman*, par SEYID KAMEL S. 250. *Une opinion sur le Khalifat ottoman* S. 254. Faits et documents: *La crise orientale* S. 258. Empire ottoman: *La commission des réformes financières; Le budget de 1329; Un accord franco-allemand sur les chemins de fer de l'Asie-Mineure; Les concessions françaises en Turquie: les tabacs ottomans et la répartition des bénéfices* S. 276. Golfe Persique: *Les troupes anglaises à Mascate* S. 283. Arabie: *Capture de Mustapha Altar* S. 284. Egypte: *La nouvelle Assemblée législative; La presse et l'Assemblée législative; Les rapports turco-égyptiens* S. 285.

Nr. 121 (1. X.): Bulletin politique: *Négociations ottomanes; L'accord franco-turc* S. 294. Faits et documents: *La crise orientale* S. 306. Méditerranée: *La question d'Adalia: une sphère d'influence italienne en Asie Mineure?* S. 317. Empire ottoman: *Les accords franco-turcs; Les concessions françaises en Turquie; La dette extérieure de la Turquie* S. 328. Syrie: *Un appel du Comité de réformes; Les Syriens à Haïti* S. 330. Liban: *Attentat contre le gouverneur du Liban* S. 332. Mer rouge: *Mouvement commercial de Hodeidah* S. 333. Arabie: *La situation en Arabie* S. 334.

Nr. 122 (16. X.): Bulletin politique: *La liquidation balkanique: négociations ottomanes; La politique intérieure ottomane* S. 342. *Les gouverneurs du Liban*, par K. T. KHAIRALLAH S. 350. Faits et documents: *La crise orientale* S. 356. *Le traité turco-bulgare* S. 362. Méditerranée: *Les Turcs et les îles de l'Égée; Les Italiens en Tripolitaine; Les Espagnoles au Maroc* S. 367. Empire ottoman: *Interview du prince héritier; Ordre du jour à l'armée; Les réformes en Arménie; Les chemins de fer en Turquie d'Asie; Les accords franco-turcs et l'Allemagne; Loi provisoire sur la possession des biens immeubles* S. 372. Arabie: *Le blocus des côtes du Yémen; A Mascate; La révolution à Mascate et dans l'Ouran* S. 380. Perse: *La situation politique; Le Commerce Extérieur* S. 381.

Nr. 123 (1. XI.): *Lâcheté, ruse et courage*, par K. T. KHAIRALLAH S. 400. Actes officiels: *Le traité turco-bulgare* S. 404. Faits et documents: *La crise orientale* S. 410. Empire ottoman: *L'accord franco-turc; Les revenus du Trésor; Les pourparlers russo-turcs; Le Grand vizir et l'Union et Progrès; Les élections législatives; Timbres-postes commémoratifs; La question arabe; Les réformes; Protection de la propriété industrielle* S. 425. Egypte: *Le message de lord Kitchener; Les étudiants égyptiens en Europe; L'Egypte et le Canal de Suez* S. 431.

Nr. 124 (16. XI.): *Au Maroc* (lettre de Rabat), par GEORGES SAMNÉ S. 433. Bulletin politique: *Le Maghzen marocain* S. 448. Faits et documents: *La crise orientale* S. 456. Méditerranée: *Les Italiens en Tripolitaine* S. 464. Panislamisme: *Le mécontentement musulman dans l'Inde; Une ligue panislamique à Constantinople* S. 464. Empire ottoman: *La réorganisation de la marine; Le contesté turco-persan;*

Contre les vaincus; Le Trésor; M. Sazonov, M. Kokoutsov et les affaires d'Asie Mineure; Au Yémen S. 478.

Nr. 125 (1. XII.): Actes officiels: *Le Traité Turco-Grec* S. 505. Faits et documents: *La crise orientale* S. 510. Questions musulmanes: *L'égalité fiscale en Tunisie* S. 511. Empire ottoman: *Mort de Kiamil Pacha; Elections législatives; Les bandits Anatóliens; Le Trésor* S. 520. Egypte: *Les élections législatives; La récolte du coton en 1913; La presse arabe et les élections; Gisements de phosphate* S. 522. Les opinions: *Le protectorat français en Orient; La situation économique en Turquie* S. 524.

Nr. 126 (16. XII.): CAMILLE FIDEL, *La rivalité austro-italienne dans le sud de l'Anatolie* S. 529. Bulletin politique: *La mission militaire allemande en Turquie; Les escadres françaises et anglaises dans le Levant* S. 534. Faits et documents: *La crise orientale* S. 554. Empire ottoman: *Les réformes en Arménie; Incident russo-turc; Les revenus de la Dette ottomane* S. 562. Arabie: *La Turquie et l'Arabie* S. 564. Perse: *Le chemin de fer transiranien* S. 566. Les opinions: *La Jeune Turquie* S. 567. *Table des Matières* (Juillet-Décembre 1913) S. 571.

Nr. 127 (1. I. 14.): Bulletin politique: *La mission militaire allemande en Turquie* S. 5. Actes officiels: *La réforme foncière en Turquie, Loi provisoire sur la Délimitation et l'Enregistrement de la Propriété immobilière* S. 13. Faits et documents: *La crise Orientale* S. 24. Empire ottoman: *La mission militaire allemande; La situation politique et financière; L'accord franco-turc; Les concessions de chemins de fer* S. 31. Arabie: *Dans l'Irak; Un prochain congrès arabe; Les réformes en Mésopotamie* S. 36. Golfe persique: *Reconnaissance du Sultan de Mascate* S. 39. Egypte: *Richesses minières; Les Syriens à l'Assemblée* S. 40. Soudan égyptien: *L'œuvre anglaise* S. 41. Tripolitaine: *Occupation du Fezzan; Etudiants tripolitains en Egypte; Les dépenses pour la Libye* S. 42. Les Opinions: *L'Allemagne et la Turquie; La France en Syrie* S. 44.

Nr. 128 (16. I.): Bulletin politique: *L'indigénat Algérien au Parlement; Le nouveau Ministère ottoman; Les crises ministérielles balkaniques* S. 52. A. LEBRUN, *Les Tribulations des journaux arabes de Syrie* S. 61. *L'administration du Liban* S. 68. *Une université musulmane à Medine, par XXX* S. 72. Faits et documents: *La crise orientale* S. 76. Panislamisme: *Le congrès musulman d'Agra* S. 77. Questions musulmanes: *L'indigénat algérien à la Chambre française* S. 78. Empire ottoman: *La mission militaire allemande; Rajeunissement des cadres; Achat d'un dreadnought; Les concessions; La législation du chèque* S. 87. Perse: *La situation financière; Le commerce extérieur* S. 89. Les opinions: *La liquidation de la Turquie; Le gouvernement ottoman et les Arabes; La Turquie et la presse arabe d'Egypte* S. 91.

Nr. 129 (1. II.): Bulletin politique: *La politique ottomane* S. 102. Comité de l'Orient (Séance du 14 janvier 1914) S. 112. Faits et documents: *La crise orientale: Les relations gréco-turques* S. 115. Méditerranée: *Les Turcs en Tripolitaine; Les rapports franco-italiens; La propagande italienne dans le Levant* S. 116. Albanie: *La tentative musulmane; L'action d'Essad-Pacha; Démission du Gouvernement provisoire* S. 117. Empire ottoman: *La mission militaire allemande; Les négociations turco-russes; L'organisation des inspecteurs civils en Turquie; Les Allemands en Asie-Mineure; Les chemins de fer; Le mouvement de la navigation; Les négociations franco-turques* S. 122. Arabie: *Dans l'Irak* S. 125. Syrie: *Le Conseil général du Vilayet de Beyrouth; L'emprunt intérieur ottoman; Les élections législatives* S. 125. Egypte: *Le chemin de fer de Mariout* S. 130. Soudan égyptien: *Les grands travaux du Soudan* S. 131. Perse: *Les mesures d'apaisement* S. 132. Les opinions: *La mission allemande en Turquie; Les constructions*

navales de la Turquie; La Russie en Arménie; Italie et Abyssinie; L'Allemagne, l'Abyssinie et la méthode marocaine S. 139. *Échos et nouvelles* S. V.

- 7. Das größere Deutschland.** *Wochenschrift für Deutsche Welt- und Kolonial-Politik*, herausgegeben von PAUL ROHRBACH und ERNST JÄCKH, Schriftleiter: F. KOLBE.

Seit dem 5. April erscheint diese hochwillkommene Wochenschrift, der wir ein langes Bestehen und tiefe Wirkung wünschen. Gleich Nr. 1 bringt einen hier interessierenden Aufsatz von JÄCKH, *Der Bagdad-Friede*. Becker.

- 8. Derenbourg, Hartwig**, *Opuscles d'un Arabisant* (1868—1905). *Études sur le poète antéislamique Antar*. — *La composition du Coran*. — *L'Histoire des philosophes d'Ibn-al-Kifti*. — *La Haggadah de la Paque Juive*. — *Quatre lettres missives, écrites dans les années 1470—1475 par Alboacen, avant-dernier roi More de Grenade*. — *Michele Amari* (1806—1889). — *Adolphe Franck* (1809—1893). — *Maximin Deloche* (1817—1900). — *Les Derenbourg*. — *Bibliographie*. VIII 388 S. Paris, Paul Ferdinando, 1914.

- 9. Driault, Ed.**, *La question d'Orient depuis ses origines jusqu'à nos jours*. Pref. de M. GABRIEL MONOD. 6. éd. mise au courant des derniers événements (Biblioth. d'hist. contempor.). Paris, Alcan, 1914.

- 10. Enzyklopädie des Islam** I. A—D. Leiden 1913, 1136 S., bespr. v. tz. WI I S. 233 bis 237.

— — Lfrg. 18, 1913. 19, 20, 1914, bis *Gulbadan Bēgam*.

- 11. Fischer, Th.**, *Mittelmeeerbilder*. 2. Aufl., bespr. v. B. A. RC 1913, 43.

- 12. Géniaux, Charles**, *L'âme musulmane*. Revue de Paris XX, 16 (15 août 1913).

- 13. Haffner, August**, *Aloys Sprenger, ein Tiroler Orientalist. Zur Enthüllung des Sprenger-Denkmales in Nassereith am 19. Oktober 1913*. 8 S.

Prof. HAFFNER gibt in diesem Schriftchen eine kurze Biographie des um die Erforschung und Erhaltung islamischer und indischer Literatur so hochverdienten Mannes, dessen 100. Geburtstag am 3. September 1913 den Anlaß zur Aufstellung eines Denkmals in seinem Geburtsort gab. Weiter folgt ein Verzeichnis der größeren Publikationen und eine warme Beurteilung von SPRENGER's Lebenswerk, der sich Ref. gern anschließt.

J. Ruska.

- 14. Hasenclever, Adolf**, *Die orientalische Frage in den Jahren 1838—1841. Ursprung des Meerengenvertrages vom 13. Juli 1841*. 320 S. Leipzig, K. F. Koehler, 1914.

- 15. Al-Hilāl** XXII 1. Aus dem Inhalt: S. 2, *Fāṭihat as-sana at-tāniya wal-'isrīn*. — S. 33, *Kitmān as-sirr*, aš 'ār. — S. 34 c, ABD AL FATTAḤ UBADA, *Al-ustūl al-islāmī, ta'rīḥhā*. — S. 73, *Ta'rīḥ aš-šahr*. — S. 78, *Maṣbu'āt ḡadīda*. — Anhang, *Riwājat Šaḡarat ad-durr*.

2: S. 83, *Ta'rīḥ as-saltana at-tašrī'ija fil-hukūma al-miṣrīja*. — S. 105, TAWFIQ EFENDI ASKARUS, *Ta'rīḥ at-fibā'a fī wādī an-nīl*. — S. 136, *Min aḥsan mā qīla fī l-faḥr: qaul al-Mutawakkil al-Laiḥī*. — *Bāb as-su'āl wal-iqtirāḥ: Ar-raml watanḡīm*. — S. 146, *Ta'rīḥ aš-šahr*. — S. 159, *Maṣbu'āt ḡadīda* (unter anderem Aufzählung einer Anzahl neuer arabischer Zeitschriften). — Anhang, *Riwājat Šaḡarat ad-durr* (Forts.).

3: S. 163, *Al-mar'a al-'arabīja qabl al-ḥiḡāb wa ba'dahu*. — S. 198, TAWFIQ EFENDI ASKARUS, *Ta'rīḥ at-fibā'a fī wādī an-nīl* (Forts.). — S. 211, *At-tabāḡ aṣluḥu wa ta'rīḥuhu fil-quṭr al-miṣrī*. — S. 217, *Ta'rīḥ aš-šahr: Al wizāra al-miṣrīja, wizārat Ḥiṣmet bāšā lil-ma'āriṣ*. — S. 229, *Kāmil bāšā aš-šadr al-a'zam*. — S. 225, *Arminius Vāंबरī — Ad-dawla al-'alīja wal-jūnān*. — *Al-ḡāmi'a al-miṣrīja, iqtirāḥ fī sabīl iṣlāḥihā*. — S. 236, *At-taqrīz wal-intiqād: riḥlat al-Burnus Muḥammad 'Alī ilā amīrikā aš-šimālīja*. — S. 240, *Maṣbu'āt ḡadīda*. — Anhang: *Riwājat Šaḡarat ad-durr* (Forts.).

4: S. 248, *Muntaḡabāt libn ar-Rūmī (šī'r)*. — S. 305, *Ta'rīḥ aš-šahr, al-*

ğam'ija at-tašrī'ija. — S. 208, *At-ta'lim al-mağānī fī miṣr*. — S. 318, *Maṭbū'at ġadīda* (darunter *Aš-Šarā'i'*, in Taṅṭa erscheinende juristische Monatsschrift). — Anhang, (*Šağarat ad-durr*) (Forts.). H. Ritter.

16. **Jordan, Leo**, *Wie man sich im Mittelalter die Heiden des Orients vorstellte*. German.-roman. Monatsschr. V (1913) S. 391.

17. **Isis**. *Revue consacrée à l'histoire et à l'organisation de la science*, publiée par GEORGE SARTON.

Eine Anzeige dieser Zeitschrift rechtfertigt sich nicht nur durch den Umstand, daß auch die islamische Kultur ihren Anteil an der Überlieferung und Weiterentwicklung der Wissenschaft hat, sondern weit mehr noch mit Rücksicht auf die hohen Aufgaben, die sich der Herausgeber stellt. Die Zeitschrift soll nicht die historischen Studien als Selbstzweck behandeln, vielmehr ist ihr die Erforschung der Geschichte der Wissenschaft nur die unentbehrliche Grundlage für die Psychologie und Philosophie der Wissenschaft, ihr Endzweck die tiefere Erkenntnis des Wesens der Wissenschaft und des Menschen. Ihr Schwerpunkt soll in der Synthese liegen, soweit die heute erreichbaren historischen Daten dazu die Bausteine liefern. Sie denkt an die Förderung der Wissenschaft durch innere, technische und äußere Organisation; die Vergangenheit erhält so ihren Wert im Spiegel der Gegenwart und im Hinblick auf die Zukunft.

Die Zeitschrift nimmt Beiträge in französischer, deutscher, englischer und italienischer Sprache auf; jährlich erscheint ein Band von 640—800 Seiten zum Preis von 30 Frs. Dem Comité de Patronage gehören die besten Namen auf dem Gebiet der historischen Forschung an; Administration und Redaktion liegen in der erfahrenen Hand von GEORGE SARTON. Wondelgem lez-Gand. Verlag für Deutschland und die Schweiz ist die Akademische Buchhandlung von Max Drechsel in Bern.

J. Ruska.

18. **Der Islam**, Bd. IV bespr. von N. N. Osm. Ll. 1913 Nr. 265. 5. II. 1913. Heft I bis 3 von M. HARTMANN WI I 226—28.

19. **Loghat el-Arab**. Année I, année II, 1—6 bespr. von G. BERGSTRÄSSER ZDMG 66, 549 ff.

Année II 7: 1. RAZZOUQ ISSA, *Une Nécropole préhistorique à Bahreïn* S. 265; 2. KAZIM DODJEILY, *Le Cheïkh Abd er-Rahmân es-Soueïdy* S. 278; 3. MOHAMMED BAQIR CHÉBIBY, *Les Coiffures d'hommes en Mésopotamie* S. 281; 4. ABDEL MÉDJID FOUAD, *Le Canal Rachâdy* S. 285; 5. K. DODJEILY, *Les Lamentations de Hussein à Nédjef et à Kerbélâ'* S. 286; 6. SOLEIMAN ED-DÉKHIL, *Tribus Nomades aux environs de Souq-ech-Chioukh* S. 295; 7. IBRAHIM MONIB PATCHAHTCHY, *Faut-il tout attribuer au Destin* (en vers) S. 299; 8. M. R. CHÉBIBY et L. MASSIGNON, *Oreïsât et Oumm-el-Gharrâf* S. 300; 9. IBRAHIM HILMY, *Les Imprimeries dans la Basse-Mésopotamie* S. 303; 10. *Une observation au sujet des pratiques superstitieuses des Musulmans de Mésopotamie*. Par un Mésopotamien de Nedjef S. 309; 11. HANNA MIKHA RASSAM, *Notes lexicographiques* S. 312; 12. *Bibliographie* S. 314; 13. *Chroniques du mois en Mésopotamie eet dans ses environs* S. 318.

Année II 8: 1. IBRAHIM HILMY, *To'eirizât ou les ruines de Taïzanâbâd* S. 321; 2. K. DODJEILY, *Le Cheïkh Mohammed Sa'ïd es-Soueïdy* S. 326; 3. J. R. GHANIMA, *Masques et Oripeaux chez les Animaux* S. 329; 4. RAZ. ISSA, *Description de la Nécropole de Bahreïn* S. 337; 5. S. D., *Le jeu du Chat et du Chaton à Nedjd* S. 340; 6. *L'usage du chapelet en Orient* par le Rédacteur S. 345; 7. IBN EL-'ARABY, *Les premiers auteurs arabes en matière littéraire* S. 348; 8. *Notes lexicographiques* par le Rédacteur S. 349; 9. *Bibliographie* S. 351; 10. *Chroniques du mois en Mésopotamie et dans ses environs* S. 358; 11. RAZ. ISSA, *Les mots vulgaires de Mésopotamie* S. 363.

Année II 9: 1. MOHAMED RIDA CHÉBIBY, *Bibliomanes et Bibliophiles de Mésopotamie* S. 369; 2. IBRAHIM HILMY, *La vieille ville de Taïzanâbâd* S. 376; 3. K. DOD-

JEILY, *Le Cheikh Ibrahim es-Soueïdy* S. 381; 4. ID., *Le Cheikh Ahmed es-Soueïdy* S. 382; 5. ID., *Le Cheikh Aly es-Soueïdy* S. 383; 6. SOLEIMAN ED-DÉKHIL, *Albou-‘Aïneïn* (Ville d’Arabie) S. 385; 7. *La coutume de frapper sur les vases de cuivre pendant les élipses de lune*, par un Mésopotamien S. 387; 8. *Le Koufyeh, ses variétés et son usage*, par le Rédacteur en Chef S. 389; 9. K. DODJEILY, *Armement et Appareillage des vaisseaux en Mésopotamie* S. 393; 10. DR. JAQUES AMYOT, *Les derniers travaux du Dr. Carrel* S. 403; 11. *Notes lexicographiques. L’équivalent arabe du mot Instinct* S. 403. *L’étymologie des mots* *ولك* et *فانوس* S. 411; 12. *Courrier littéraire* S. 412; 13. *To‘airizât est autre que ‘Oreisât*, par le Cheikh M. TAHIR ES SAMAWY S. 414; 14. *Bibliographie* S. 415; 15. *Chroniques du mois en Mésopotamie et dans ses environs* S. 420; 16. *Vocabulaire du dialecte de Bagdad* S. 424.

Année II 10. — (Nicht erhalten.)

Année II 11: 1. S. DÉKHIL, *Une nouvelle ville à Nedjd: L’Artawyéh* S. 481; 2. DJÉMIL SIDQI EZ-ZAHAOUY, *Au sujet de l’Attraction universelle* S. 489; 3. MUSTAPHA BEY IBRAHIM, *L’Amérique fut-elle en rapport avec l’Ancien Monde avant sa découverte par Colomb?* S. 495; 4. IBRAHIM HILMY, *Coup d’œil général sur le Commerce en Mésopotamie* S. 498; 5. *Sa’douïn pacha es-Sa’doun*, par un Montéfiq S. 504; 6. *Liste des anciens qualités de dattes*, par le Rédacteur en Chef S. 509; 7. A. CH., *Les Familles des Ecrivains et des Calligraphes en Mésopotamie* S. 511; 8. *Les fouilles des Allemands à Samarra*, par un Correspondant S. 515; 9. IBRAHIM MONIB PATCHATCHY, *Du haut du firmament* S. 520; 10. IBN EL-‘ARABY, *La prière du matin de ‘Aly Ibn Abi Tâlib* S. 521; 11. JOSEPH R. GHANIMA, *Courrier littéraire* S. 523; 12. *Bibliographie* S. 526; 13. *Notes lexicographiques* S. 533; 14. *Chroniques du mois en Mésopotamie et dans ses environs* S. 533.

Année II 12: 1. K. DODJEILY, *En route pour ‘Oreisât* S. 537; 2. RAZ. ISSA, *Différentes acceptions du mot Bagdad* S. 549; 3. *Le beau Dictionnaire arabe d’Ibn Fâris: Maqâyyis el-Loghat*, par un Mésopotamien S. 554; 4. IB. MONIB PATCHAHTCHY, *La lutte pour la vie* (en vers) S. 559; 5. E. B., *La Fabrication des Briques en Mésopotamie* S. 560; 6. S. DÉKHIL, *Une tribu de Nobles à Nedjd: les ‘Arâïf* S. 567; 7. *Courrier littéraire* S. 572; 8. *Notes lexicographiques. Le mot Zaqnabouït* S. 576; 9. *Bibliographie* S. 578; 10. *Chroniques du mois en Mésopotamie et dans ses environs* S. 584; 11. *Errata et corrections* S. 590.

Année III 1: 1. *Notre III Année*, La Rédaction S. 4; 2. *Une page d’histoire du Golfe Persique* S. 5; 3. DJÉMIL-SIDQY EZ-ZAHAOUY, *Le Radium* S. 12; 4. I. M. PATCHAHTCHY, *Conseils d’ami* (en vers) S. 21; 5. K. DODJEILY, *‘Isam-ed-Dîn al-‘Omary* S. 22; 6. K. DODJEILY, *Une excursion à Chefâthah, à Qasr-el-Okheïdir et à Ahmed Ibn Hâchim* S. 25; 7. *Notes historiques sur el-Hassa, ville en Arabie enlevée à la Turquie par Ibn Se‘oud* S. 36; 8. *Courrier littéraire. Par des orientalistes et des Arabisants* S. 40; 9. *Questions et Réponses* S. 42; 10. *Notes lexicographiques* S. 45; 11. *Bibliographie* S. 45; 12. *Chroniques du mois en Mésopotamie et dans ses environs* S. 53.

Année III 2: 1. BACHE ‘AAIAN ZADEH EMIN ‘ALY EFFENDI, *Hydrographie de Basrah et de ses environs* S. 57; 2. IBRAHIM HILMY, *Une famille de lettrés à Bagdad* S. 68; 3. *Notes critiques sur l’histoire de la Littérature arabe de M. George Zéïdân. II Volume. — Erreurs d’idées* S. 73; 4. K. DODJEILY, *L’équipage d’un bâtiment mésopotamien* S. 82; 5. E. B., *Pour construire un four à briques* S. 86; 6. *Un traité sur les chevaux de race*, par un Bédouin de Mésopotamie S. 88; 7. *Une visite au barrage de Hindyeh* par le député de la revue S. 91; 8. ABDUL RAZZAQ BEY ECH-CHAWY, *Courrier littéraire* S. 97; 9. *Notes lexicographiques* S. 99; 10. *Bibliographie* S. 101; 11. *Chroniques du mois en Mésopotamie et dans ses environs* S. 111.

Année III 3: 1. *Chodorlahomor dans les légendes arabes*, par le Rédacteur en chef S. 113; 2. DAUD ES-SA'DY, *D'al-Ahsâ', à Riâd, à la Mecque* S. 117; 3. K. DODJEILY, *La terminologie des Vents en Mésopotamie* S. 126; 4. BACHE 'AAIAN ZADEH EMIN ALY EFFENDI, *Hydrographie de Basrah et de ses environs* (suite) S. 128; 5. *Le nom arabe étrange el-Kelkéseh (la Belette) et son étymologie* S. 132; 6. LE CHAMMAS FRANCIS DJÉBRAN, *A la mémoire de mes ancêtres de Ctésiphon et de Séleucie*. S. 136; 7. *Tous les Ghassanides étaient-ils Chrétiens?* S. 141; 8. IBRAHIM MONIB PATCHATCHY, *La rapidité de la Pensée* S. 143; 9. *Notes lexicographiques* S. 144; 10. *Questionnaire* S. 145; 11. *Courrier littéraire* S. 149; 12. *Bibliographie* S. 150; 13. *Chroniques du mois en Mésopotamie et dans ses environs* S. 155; 14. *Vocabulaire du peuple de Bagdad* S. 163; 15. *Mariam (Nouvelle)* S. 167.

Année III 4: 1. *Les Garmacites, Djarmaces ou Djarâmikeh* S. 169; 2. K. DODJEILY, *Le Cheikh Othmân ben Sanad al-Bisry* S. 180; 3. I. M. PATCHATCHY, *Le Vieil Ivrogne* (en vers) S. 186; 4. IBRAHIM HILMY, *Soleïmanyeh*; 5. *Comment les Arabes défigurent les mots étrangers* S. 195; 6. M. FAIQ GUILANY, *Notre situation actuelle* S. 198; 7. M. BAQIR CHÉBIBY, *Toutes mes affections sont pour Paris* S. 200; 8. *Notes lexicographiques* S. 202; 9. *Questions et Réponses* S. 203; 10. *Bibliographie* S. 207; 11. *Chroniques du mois en Mésopotamie et dans ses environs* S. 220.

Année III 5: 1. S. DÉKHIL, *Aperçu historique et géographique sur l'Arabie* S. 225; 2. ID., *Les premiers émirs de Nedjd* S. 228; 3. MOHAMMAD HACHIMY, *La langue arabe et les Turcs* (en vers) S. 233; 4. CHOUKRI FADHLY, *Les Kurdes actuels* S. 234; 5. IBRAHIM M. PATCHATCHY, *Cherchez à vous rendre immortel* (en vers) S. 242; 6. K. DODJEILY, *Les travaux des bateliers en Mésopotamie* S. 243; 7. L'ABBÉ NARSES SAYEGHIAN, *Famille Bedros agha Kurkdji Bachi à Bagdad* S. 247; 8. M. F. G., *L'image de la pureté* S. 264; 9. *Notes lexicographiques* S. 266; 10. *Questions et réponses* S. 267; 11. *Bibliographie* S. 268; 12. *Chroniques du mois en Mésopotamie et dans ses environs* S. 270.

Année III 6: 1. M. ROSAFY, *En avant vers l'union Arabe!* (en vers) S. 281; 2. K. DODJEILY, *Madâin Kisrá ou Séleucie et Ctésiphon* S. 282; 3. M. SAID KÉMAL ED-DIN, *Réveille-toi, Arabe!* (en vers) S. 294; 4. S. DÉKHIL, *L'Arabie et ses Emirs les Se'oud* S. 296; 5. MOH. HACHIMY, *Jeunesse et Vieillesse* (en vers) S. 301; 6. TOUFIK BÉCHARA, *L'avenir du Kazâ de Hilleh* S. 302; 7. IBRAHIM MONIB PATCHATCHY, *La vie est un rêve* (en vers) S. 306; 8. CHOUKRI FADHLY, *Les Kurdes modernes* S. 307; 9. *Maximes* S. 313; 10. *L'Étymologie de Heylâdj et ses différentes acceptions* S. 314; 11. *Bahar Nedjef ou le lac de Nedjef* S. 317; 12. *Courrier littéraire* S. 318; 13. *Questions et réponses* S. 319; 14. *Notes lexicographiques* S. 321; 15 et 16. *Bibliographie* S. 322; 17. *Chroniques du mois* S. 332.

20. **Loewe, H.**, *Führer durch den Lesesaal. C. Judentum. Orientalia. Schriften zur Einführung in die Benutzg. der Berliner Univ.-Bibl.*, Heft 4. Berlin, Georg Reimer 1914.
21. **al-Machriq** 1912 Nr. 1—12 bis 1913 Nr. 1—6, bespr. v. G. K(AMPFFMEYER) WI 232 f. Nr. 7—12. 1914 Nr. 1—5.
22. **Mècheroutiette.** 1913, Nr. 45 Inhalt: *AVIS: Fusion politique.* CHÉRIF, *Les nouvelles complications. La Réhabilitation du Peuple Ottoman.* SADIK, *Mise au point. Déclaration du PRINCE SABAHEDDINE. Notre Situation financière. Armée et politique. Les Réformes intérieures. Un ambassadeur déséquilibré. Par le feu. A Sinope. Contre la presse. Loi des villayets de la Turquie d'Europe* (projet) du 11/23 août 1880, élaboré par la commission européenne (Suite). *Sentence de la Cour Martiale, ISMAIL BEY, Réfutation, 24 condamnations à mort, 2 condamnations à la détention perpétuelle dans une forteresse et 3 condamnations aux travaux forcés pour quinze ans. Échos.* Nr. 46: CHÉRIF, *Pas de compromission.* ID. *Au bas de laine français. La question*

de la Turquie d'Asie. La liste civile d'Abdul-Hamid et le Comité Union et Progrès. ALBERT FUA, L'Orgueil des Gouvernants engendre les Revers Turcs et les Revers Bulgares. Politique et Armée. Les Masques. Le comité et les Arméniens. Contre la Presse. La Paille et la Poutre. Fleur de gaffe continue. Loi des villayets de la Turquie d'Europe (Suite).

Nr. 47: Avis Important. CHÉRIF, Emprunts et Politique. Nous demandons une réponse. Un Congrès. L'armée et le comité. La politique des Chemins de fer ou l'Asie-Mineure à l'encan. VICTOR BÉRARD, Une confirmation de nos prévisions. Encore un Emprunt? Incohérence et cruauté. Une conversion. Les gendarmes du Comité Union et Progrès. L'Italie en Asie-Mineure. L'Impossibilité d'une Réconciliation. Un acte de sauvagerie. En Albanie. Quelques questions. Anti-Constitutionnalisme du Comité. Un démenti, Brigandage officiel. Une nouvelle «Terreur» qui se prépare. Exploits Unionistes. Les Nationalités Musulmanes en Turquie. Loi des villayets de la Turquie d'Europe (Suite), Échos.

Nr. 48: Avis important. CHÉRIF, Le Moyen d'assurer la Paix. Boutade par X.. Y.., Paix parmi les hommes! Djavid bey et la Presse française. Droits de Douane et Monopoles. La Politique panislamique du Comité Union et Progrès. La peur gouvernementale. L'Amnésie de Djavid bey. La Collaboration Militaire Turco-Bulgare. Pour la réorganisation de l'Armée Ottomane. Politique de Promesses. Le Congrès du Comité. Le nouveau programme du Comité. Le Sultan Prisonnier. Grave incorrection du Grand-Vizir. Un Signe de Ralliement. Les Communautés Chrétiennes Ottomanes. Le Scandale des Postes Étrangères à Constantinople. Un digne représentant du Comité. Les Exploits de la Cour Martiale à Constantinople, Chef de Gouvernement et Chef de Bande. Où passera l'Emprunt. L'Anarchie en Anatolie. Lettre ouverte de l'évêque arménien de Keghi au ministre de la Justice. Armée et Politique. Les Gendarmes du Comité. Le Comité et la Franc-Maçonnerie. Prochains troubles en Egypte. L'Armée de Thrace et le Comité. La Crise de la Fraternité Turco-Arabe. Le Jeu de Bascule. Un Dreadnought en danger. La Banque nationale de Turquie. Échos.

Nr. 49: CHÉRIF, Alliances et Réformes. L'Activité de Djavid bey. ALBERT FUA, Le Comité Union et Progrès et les Privilèges des Patriarcats. Le Comité au pilori. Kiamil pacha. Mort suspecte de Kiamil Pacha. Lettre de Smyrne et commentaires. Une personne morale. La Situation Balkanique. Quand il n'y a plus de join... Lettre Ouverte à son Excellence Chérif Pacha. Encore une mesure inique. L'activité de Hakki Pacha en Angleterre. Toujours le Panislamisme. DR. NEVZAD, Le Vol officiellement reconnu. Le Grand Orient ottoman. Les Arméniens et les Élections. Le Comité divisé. «Pour les peuples d'Orient.» Constitution et élections. Le pillage officiel des mosquées. Les dessous des amitiés unionistes. La Mort de M. Zavarian. Les employés des postes. Kurdes et Arméniens. La Canal Hindîé. Les nouveaux Saints Turcs, Lord Kitchener. Appréciation injuste. L'Impossible Entente. Le «Tanine» et la Justice. L'Inde musulmane. Les Jubilés Arméniens. La loi des villayets (Suite). Échos.

1914: Nr. 50: Avis. CHÉRIF, Le testament du Comité. Les Emprunts. Aveux du Comité de ses fautes criminelles. Entente entre les chefs Arabes. ALBERT FUA, Le Comité Union et Progrès contre les Nationalités. La Mission militaire Allemande. CHÉRIF, Une réponse à deux journaux unionistes. Lendemain angoissants. Une fausse sortie du Prince Saïd Halim Pacha. Le «Tanine» et le Congrès des Arménophiles. Abondance de Ministres. DR. NEVZAD, Talaat Bey et les Arméniens. Emprunts et mensonges. Le Comité Union et Progrès et le Comité Dashnakzoutioun.

A propos de Kavakli Moustapha. Kurdes et Arméniens. Un Cinéma postal. A travers la Presse. Échos.

№. 51 LA RÉDACTION, Paris, Faubourg de Constantinople. *Une tragédie turque à Paris.* CHÉRIF, *Un démenti formel. Les Assassinats Politiques du Comité Union et Progrès: Nazim Pacha, Zekki Bey, Ahmed Samim bey, Hassan Fehmi Bey. Autres assassinats politiques. Les massacres d'Adana. Le comité et le gouvernement, Lettre d'Azmi bey à Talaat bey.* DR. LARDY, *Lettre ouverte au Général Chérif pacha.* DR. NEVZAD, *Un Assassin, ministre de la Guerre. Opinion de M. Maximilien Harden sur les Jeunes-Turcs. Les arguments du comité. Le Comité Union et Progrès et les Socialistes. Le Salut de l'Asie-Mineure. Interpellation à la Chambre au sujet de l'attentat. Un conseiller légiste* S. 80.

Der in Nr. 47 angekündigte Plan, die *Mècheroutiette* in eine *Revue d'Orient* umzuwandeln, die sich unter Beibehaltung ihres osmanischen Charakters mit dem politischen, wirtschaftlichen und geistigen Leben aller Länder des Orients befassen sollte, ist, wie in Nr. 50 ausgeführt wird, wegen des Fehlschlagens der Hoffnung auf eine Besserung der politischen Verhältnisse der Türkei aufgegeben worden. H. Ritter.

23. Mir Islama. Zu *Islam* IV, S. 453.

Zur Frage über die Einstellung der Herausgabe des MI als wissenschaftliche Zeitschrift bitte ich zu bemerken, daß die Vermutungen, das Schicksal des MI sei von den Publikationen der orthodoxen Mission im östlichen Rußland oder von der Kritik dieser Publikationen im MI bestimmt worden, völlig unbegründet sind. W. Barthold.

24. Mir Islama 1913. — Inhalt: I. Отъ редакціи (*Redaktionsbemerkung.*) — Къ вопросу о панисламизмъ (*Zur Frage des Panislamismus.*) — Пантюркизмъ въ Россіи (*Panturkismus in Rußland.*) — Два теченія (*Zwei Strömungen.*) — Обзоръ мусульманской жизни (*Übersicht über das muhammedanische Leben.*) — Жизнь русскихъ мусульманъ (*Das Leben der russischen Muhammedaner.*): I. Торжества по случаю 300-лѣтія царствованія Дома Романовыхъ (*Feiern aus Anlaß des 300 jährigen Regierungsjubiläums des Hauses Romanow*) А. Въ С.-Петербургѣ (*in St. Petersburg*) Б. По Россіи (*in Rußland*). В. Отклики мусульманской печати (*Widerhall in der muhammedanischen Presse*). II. Школьный вопросъ (*Die Schulfrage*): 1. Преподаваніе мусульманской религіи въ правительственныхъ учрежденіяхъ (*Unterricht in der muhammedanischen Religion an den Regierungsanstalten.*) а) Оренбургъ (*Orenburg*). — б) Петропавловскъ (*Petro-pawlowsk.*) — 2. О подготовкѣ учителей (*Über die Ausbildung der Lehrer.*) — 3. Подготовительныя школы (*Elementarschulen.*) — 4. Разныя свѣдѣнія о школахъ (*Verschiedene Mitteilungen über die Schulen.*).

II. Къ вопросу о положеніи турецкой женщины (*Zur Frage der Lage der türkischen Frau*). — Взглядъ татаръ на предковъ (*Die Anschauungen der Tataren über die Vorfahren*). — Призывъ къ основанію книгохранилищъ (*Aufruf zur Gründung von Bibliotheken*). — Вопросъ о мусульманской фракціи Государственной Думы (*Die Frage betreffend die muhammedanische Partei in der Reichsduma*). — После войны (*Nach dem Kriege*). — Обзоръ мусульманской жизни. Жизнь зарубежныхъ мусульманъ (*Übersicht über das muhammedanische Leben. Das Leben der ausländischen Muhammedaner*). — 1. Письмо изъ Константинополя. Салимъ (*Brief aus Konstantinopel. SALIM*). — 2. Прогрессъ въ Афганистанѣ (*Fortschritt in Afghanistan*). — *Druckfehler und Verbesserungen.*

III. Школьный вопросъ въ русскомъ мусульманствѣ (*Die Schulfrage im russischen Muhammedanertum*). — Татарскій поэтъ Абдулла Тукаевъ (*Der tatarische Dichter Abdullah Tukajeff*). — „Постъ въ длинные дни“ продолженіе слѣдуетъ (*»Das Fasten in den langen Tagen« Forts. folgt*). — Обзоръ

мусульманской жизни. Жизнь зарубежных мусульманъ (*Übersicht usw. Das Leben der ausländischen Muhammedaner*). — Мусульмане Филиппинскихъ острововъ (*Die Muhammedaner der Philippinen*). — Мусульмане въ Монголии (*Die Muh. in der Mongolei*). — *Bibliographie: Neue muh. Bücher. — Muhammedanische periodische Presse in Rußland.*

IV. Школьный вопросъ въ русскомъ мусульманствѣ III (*Die Schulfrage im russischen Muhammedanertum III*). — »Постъ въ длинные дни« (Окончаніе) (*Das Fasten in den langen Tagen, Schluß*). — Обзоръ мусульманской жизни. Жизнь русскихъ мусульманъ (*Übersicht usw. Das Leben der russischen Muh.*). — Праздникъ »Неврузъ« (*Das Fest »Newrüz«*). — *Kritik u. Bibliographie.* — Отдѣлъ справочный (*Auskunftsabteilung*) [Распоряженія и дѣйствія правительства и законоположенія, относящіяся до мусульманъ] (*Verordnungen und Verfügungen sowie gesetzliche Bestimmungen bezüglich der Muhammedaner*). — Приложение I Правила о мѣрахъ къ образованію населяющихъ Россію инородцевъ. Высочайше утвержденныя 26 Марта 1870 г (*Beilage I: Vorschriften zur Regelung der Ausbildung der Rußland bewohnenden Fremdbevölkerung vom 26. III. 1870*). — Приложение II. — Начальныя училища для инородцевъ въ восточной и юго-восточной Россіи. (Правила 31 Марта 1906 г) (*Elementarschulen für die Fremdbevölkerung im Osten und Südosten Rußlands. Erl. vom 31. III. 1906*). — Приложение III. Начальныя училища для инородцевъ, живущихъ въ восточной и юго-восточной Россіи и на Кавказѣ (Правила 27 октября 1907 г) (*Elementarschulen für die Fremdbevölkerung im Osten und Südosten Rußlands und im Kaukasus. Erl. vom 27. X. 1907*).

V. Школьный вопросъ въ русскомъ мусульманствѣ IV Мектебъ (*Die Schulfrage usw. IV. Mekteb*). — Къ исторіи мусульманскаго образовательнаго движенія въ Россіи въ 19 и 20 столѣтіяхъ. Н. Остроумовъ (*Zur Geschichte der muh. Bildungsbewegung in Rußland im 19. u. 20. Jahrh. N. OSTROUMOFF*). — Будущее мусульманства. (Цѣль сочиненія М. Бигиева »Халкъ назарына биръ ниждэ мэсэлэ«) (*Die Zukunft des Muhammedanismus, aus den Schriften von MUSA BIGIEFF [Xalq nazaryna bir niže mesele]*). — Обзоръ мусульманской жизни. Жизнь русскихъ мусульманъ (*Übersicht usw. Das Leben der russischen Muh.*). — Противорѣчивость мусульманскихъ взглядовъ. — *Widerspruch der muhammedanischen Ansichten. Kritik und Bibliographie. 1. Neue muh. Bücher. 2. Chronik muh. Bücher.*

VI. Школьный вопросъ въ русскомъ мусульманствѣ. V. Медресэ (*Die Schulfrage usw., V. Medrese*). 1. Туркестанскія медресэ. 2. Туркменскія медресэ. 3. Бухарскія медресэ (*Turkestanische, Turkmenische, Bucharische Medrese*). — Салимъ въ Западномъ и Центральномъ Суданѣ. (Продолженіе слѣдуетъ) (*Der Islam im West- und Zentralsudan, Forts. folgt*). — Обзоръ мусульманской жизни. 1. Жизнь русскихъ мусульманъ (*Übersicht usw. Das Leben der russischen Muh.*). — А. Тысячный номеръ газеты «Юлдузь». 1. Тысячный номеръ. 2. «Юлдузь», отъ 25 іюня 1913 г., № 1000-ный. 3. Ст. № 1 до № 1000-го. 4. «Юлдузь» (Die 1000. Nummer der Zeitung »Juldus« [»Stern«] von SCH. ANMEDIEFF). — Б. Праздникъ «Сабантуй». 1. «Сабантуй» въ Томскѣ. 2. «Сабантуй» въ Уфѣ. 3. «Сабантуй» въ Орскѣ (*Das Fest »Sabantui« [Pflugfest] in Tomsk, Ufa, Orsk*). — 2. Жизнь зарубежныхъ мусульманъ. Письмо изъ Константинополя. Сирійская реформа и турецко-арабское сближеніе. Салимъ (*Das Leben der ausländischen Muh. Brief aus Konstantinopel. Die syrischen Reformen und die türkisch-arabische Annäherung*). — *Kritik und Bibliographie. 1. Neue Bücher. 2. Chronik muh. Bücher.*

VII. Школьный вопросъ въ русскомъ мусульманствѣ. V. Медресѣ (Продолженіе). 4. Медресѣ Поволжья (*Die Schulfrage usw. V. Medrese [Forts.] 4*). — Махмудъ Эс'адъ-эфенди въ Россіи (*Maḥmūd Es'ad Efendi in Rußland*). — «Результатъ 4444» (*«Resultat 4444»*). — Исламъ въ Западномъ и Центральномъ Суданѣ (Окончаніе) (*Der Islam im West- und Zentralsudan. Schluß*). — Обзоръ мусульманской жизни. Жизнь русскихъ мусульманъ. Общество «Нешр-и-Ме'арифъ» въ Баку (*Übersicht usw. Das Leben der russischen Muh. «Nešr-i-Me'arif» in Baku*). — *Kritik und Bibliographie*. 1. *Neuigkeiten der muh. Literatur*. 2. *Chronik muh. Bücher*.

VIII. Школьный вопросъ въ русскомъ мусульманствѣ. V. Медресѣ (Продолженіе). 5. Безпорядки въ медресѣ Поволжья (*Die Schulfrage usw. V. Medrese [Forts.] 5 Unruhen in der Medrese des Wolgagebietes*). — Панисламизмъ и пантюркизмъ. (Окончаніе слѣдуетъ) (*Panislamismus und Panturkismus. Schluß folgt*). — Обзоръ мусульманской жизни. Жизнь русскихъ мусульманъ. Двѣ смерти (*Übersicht usw. Das Leben der russischen Muh.*) — *Kritik und Bibliographie*: 1. *Neuigkeiten der muh. Literatur. Die Zeitungen* «Mekteb», «Ḥuqūq ve Ḥajāt», «Iqtisād». 2. *Chronik muh. Bücher*.

IX. Школьный вопросъ въ русскомъ мусульманствѣ. V. Медресѣ (Продолженіе). 6. Таврическія медресѣ. VI. Вопросъ о мусульманской духовной семинаріи на Кавказѣ (*Die Schulfrage usw. V. Medrese (Forts.) 6. Die Medrese in Taurien. VI. Die Frage betr. das muh. geistliche Seminar im Kaukasus*). — Панисламизмъ и пантюркизмъ (Окончаніе) (*Panislamismus und Panturkismus. Schluß*). — «Динъ въ Ма'ышатъ» о визитѣ Махмудъ-Эс'ада (*«Dīn we ma-ṣāṭ» über den Besuch Maḥmud Es'ad's*). — Обзоръ мусульманской жизни (*Übersicht usw.*) I. Жизнь русскихъ мусульманъ. 1. Мусульмане города Троицка. 2. Пензенскіе мусульмане. (*Das Leben der russischen Muh. 1. Die Muh. der Stadt Troizk. 2. Die Pensaer Muh.*) II. Жизнь зарубежныхъ мусульманъ. Черты пробужденія въ шінтетствѣ. Пер. Л. В. (*Das Leben der ausländischen Muh. Charakterzüge des Erwachens im Schiismus*). — *Kritik und Bibliographie*: 1. *Unsere Zeitschrift* «Iqtisād», «Šūrâ», «Mekteb», «Aq-ḡul», «Aina». 2. *Chronik muh. Bücher*.

X. Школьный вопросъ въ русскомъ мусульманствѣ. VII. «Дар-уль-муаллиминъ» и «Дар-уль-муаллиматъ» въ Уфѣ. А. Уфимскій «Дар-уль-муаллиминъ». Б. Уфимскій «Дар-уль-муаллиматъ» (*Die Schulfrage usw. VII. «Dār-ul-mu'allimīn» und «Dār-ul-mu'allimāt» in Ufa*). — Къ женскому вопросу въ русскомъ мусульманствѣ (*Zur Frauenfrage im russischen Muh.*) — Мусульманство въ Китаѣ (*Der Muhammedanismus in China*). — Мусульманская пресса о Вамбери (*Die muhammedanische Presse über Vambéry*). — Обзоръ мусульманской жизни (*Übersicht usw.*) I. Жизнь русскихъ мусульманъ (1. *Das Leben der russischen Muh.*). 1. Совѣщаніе по мусульманскимъ дѣламъ (1. *Beratung über muhammedanische Angelegenheiten*). 2. Отзывъ Махмудъ Эс'адъ эфенди о русскихъ мусульманахъ (2. *Äußerung Maḥmud Es'ad Efendis über die russischen Muhammedaner*). Мусульмане Краснаго Яра (3. *Die Muh. von Krasno-Yar*). 4. Мусульмане Темиръ-Ханъ-Шуры (4. *Die Muh. von Temir-Chan-Schura*). II. Жизнь зарубежныхъ мусульманъ. 1. Письмо изъ Константинополя. Салимъ. 2. Мусульмане въ Босніи и Герцеговинѣ (*Das Leben der ausländischen Muh. 1. Brief aus Konstantinopel. Salim. 2. Die Muh. in Bosnien und Herzegovina*). — *Kritik und Bibliographie. Chronik muh. Bücher*.

XI. Реформа мусульманскихъ духовныхъ правленій (*Reform der muhammedanischen kirchlichen Verwaltungen*). — Статистика мусульманъ въ Россіи

С. РЫБАКОВЪ (*Statistik der Muhammedaner in Rußland* S. RИВАКОFF). — ШКОЛЬНЫЙ ВОПРОСЪ ВЪ РУССКОМЪ МУСУЛЬМАНСТВѢ. VIII. Запросъ о шаріатскихъ постановленіяхъ относительно школьнаго дѣла (*Die Schulfrage usw. VIII. Anfrage über die Scheriatbestimmungen in betreff des Schulwesens*). — Обзоръ мусульманской жизни (*Übersicht usw.*) А. Жизнь русскихъ мусульманъ. 1. Выборъ муллы московскими мусульманами. 2. Ушедшее на вѣтеръ геройство (*A. Das Leben der russischen Muh. 1. Mullawahl der Muh. in Moskau. 2. Mit dem Wind verflogenes Heldentum*). Б. Жизнь зарубежныхъ мусульманъ. 1. Письмо изъ Константинополя. Комитетъ «Единеніе и Прогрессъ» и мусульманство. Салпимъ. 2. Недовольство мусульманскаго населенія Индіи Англійей. 3. Мусульманское населеніе Старой Сербіи (*B. Das Leben der Muh. im Auslande. 1. Brief aus Konstantinopel. Das Komitee »Einheit und Fortschritt«. 2. Die Unzufriedenheit der muh. Bevölkerung Indiens mit England. 3. Die muh. Bevölkerung in Alt-Serbien*). — *Kritik und Bibliographie. I—III. IV. Chronik muh. Bücher.* H. Ritter.

25. **Niemeyer, Th.** und **Strupp, K.**, *Jahrbuch des Völkerrechts*. Band I. München und Leipzig, Duncker und Humblot, 1913. VIII und 1556 S.

Ein Jahrbuch des Völkerrechts, besonders, wenn es so reichhaltig ist, wie die vorliegende bedeutsame Neuerscheinung, bietet naturgemäß für die Interessen des *Islam* vielen Stoff. Es seien aus dem Inhalt besonders hervorgehoben die Urkunden zur Marokkofrage, zum Tripoliskrieg und zu den persischen Wirren, sowie aus der großen Zahl der Aufsätze, über die einzeln zu berichten im Rahmen der *Kr. Bibl.* nicht möglich ist, die folgenden: BARCLAY, *Der italienisch-türkische Krieg*; RAPISARDI-MIRABELLI, *Der italienisch-türkische Krieg*; FIORE, *Die Annexion von Tripolis und Cyrenaica im Lichte des Staats- und Völkerrechts*; TAMBARO, *Die italienische Annexionserklärung*; FIORE, *Der Friede von Lausanne* (vgl. *Kr. Bibl.* Nr. 427); PERRET, *Die Stellung Ägyptens während des Tripoliskrieges*; BASDEVANT, *Die Entwicklung der Marokkofrage* (vgl. *Kr. Bibl.* Nr. 660); NIEMEYER, *Völkerrecht und Politik in der Marokkoangelegenheit 1911/12*; BENTWICH, *Die persischen Wirren*. Die »Berichte über die einzelnen Staaten« enthalten: v. DUNGERN, *Die Balkanhalbinsel*, und BENTWICH, *Ägypten*; die »Bibliographie« gibt Abschnitte wie: *Der Orient, die Marokkofrage, der Tripoliskrieg*.

E. Lüders.

26. **de Peyerimhoff**, *Une conférence sur la question de l'immigration asiatique dans l'Amérique du Nord*. As. Fr. B. 1913 (Nr. 153), 498—500.

27. **Reinhard**, *Essai sur J. M. Angiolello, noble vicentin (1452—1525) premier historien des Ottomans (1300—1517) et des Persans (1543—1524). Sa vie. Son œuvre avec la première édition annotée de ses écrits*. Thèse. 33 S. Angers 1913.

28. **Revue Historique**, publiée par l'Institut d'Histoire Ottomane Nr. 19 1/14. April 1913: EFDAL-UD-DIN BEY, *Alemdar Moustafa Pacha* (suite). — SAFVET BEY, *Documents inédits sur la prise de Chypre*. — MOUSSA KIAZIM BEY, *Historique de Mont Athos*. — AHMED TEVHID BEY, *Les Achis à Angora*. — AHMED REFIK BEY, *Lettres de Lady Montagu*. — AARIF BEY, *Coumbaradji-Bachi Ahmed Pacha* (Bonnaval). — AARIF BEY, *Le deuxième des anciens Codes Ottomans*.

Nr. 20 1/14. Juni 1913: ABDUR-RAHMAN EFF., *Contestation au sujet de quelques titres de l'Empereur d'Allemagne*. — EFDAL-UD-DIN BEY, *Alemdar Moustafa Pacha* (suite). — N. N., *Ambassade d'Esseid Ali Effendi, à Paris*. — AHMED REFIK BEY, *Lettres de Lady Montagu*. — MOUSSA KIAZIM BEY, *Historique de Thasos*. — AARIF BEY, *Coumbaradji-Bachi Ahmed Pacha* (Bonnaval). — OSMAN FERID BEY, *Divers: Une donation de Soliman le Magnifique*. — *Le sceau du Sultan Mourad III*. — N. N., *La prise de Constantinople* (Tadji Zadé Djaafer Tchélébi).

Nr. 21 1./14. August 1913: ABDUR-RAHMAN EFF., *Osman Pacha (Euz demir oglou)*. — EFDAL-UD-DIN BEY, *Alemdar Moustafa Pacha (suite)*. — AHMED TEVHID BEY, *Ahmed Aziz Pacha*. — N. N., *Ambassade d'Esseid Ali Effendi, à Paris*. — AHMED REFIK BEY, *Lettres de Lady Montagut*. — SAFVET BEY, *Divers: Le Ministère de la Marine*. — HAFIZ KADRI EFF., *Divers: Inscription de la grande mosquée de Mougla. Inscription du carvansérail de Merméris*. — N. N., *La prise de Con/ple (Tadji Zadé Djaafer Tchélébi)*.

Nr. 22 1./14. Oktober 1913: (Bespr. Osm. Lloyd 6. Jahrg. Nr. 260, 30 oct. 1913.) ABDUR-RAHMAN EFF., *Osman Pacha (suite)*. — SAFVET BEY, *Notre flotte en 1205*. — N. N., *Ambassade d'Esseid Ali Effendi à Paris (suite)*. — FAKHREDDIN BEY, *Des restes historiques ottomans en Hongrie*. — AHMED REFIK BEY, *Lettres de Lady Montagut (suite)*. — MOUSSA KIAZIM BEY, *Quelques renseignements sur les Institutions religieuses dans l'Empire ottoman*. — AARIF BEY, *Divers: Colloque poétique entre Sélim I et Ibni-Kémal sur Andrinople*. — *Élégie célèbre d'Ibni-Kémal sur le mort de Sélim I (au complet)*. — N. N., *Récits sur la vie du Prince Djem*.

Nr. 23 1./14. Dezember 1913: ABDUR-RAHMAN EFF., *Osman Pacha (suite)*. — SAFVET BEY, *Le Duché de Naxos, des îles Cyclades*. — N. N., *Ambassade d'Esseid Ali Effendi, à Paris (suite)*. — AHMED REFIK BEY, *Lettres de Lady Montagut (suite)*. — N. N., *Récits sur la vie du Prince Djem*.

29. *Revue du Monde Musulman* XX—XXIII, bespr. v. N. POTOFF MI II 821.

30. Schefer, Gaston, *La Jeunesse d'un Orientaliste, Charles Schefer*. 1840—56. 58 S. Paris. 1913.

31. Servier, *Le Nationalisme musulman*. 3e édit. IV 239 S. Paris, Paul Geuthner, 1913.

32. Snouck, Hurgronje, C., *Die Orientalistik in Holland*. Nord und Süd September 1913.

Kurzer Abriss der Geschichte der holländischen Orientalistik, deren Leitmotiv nach dem Verfasser »Die Pflege aller jener Wissenschaften« ist, »welche bei einer von ethischen Motiven geleiteten Kolonialverwaltung zur praktischen Anwendung gelangen sollen«. — Die Lösung der allgemeinen Probleme, die der Orient der modernen Wissenschaft auferlegt, steht für Holland in zweiter Linie und eine Orientalistik zum »vertieften Verständnis der Heiligen Schrift« und zur Erlangung »materieller Vorteile im Handel durch genauere Vertrautheit mit den Eigenheiten der Objekte ihrer Ausbeutung« gehört bei den Holländern der Vergangenheit an. F. F. Schmidt.

33. Strupp, Karl, *Urkunden zur Geschichte des Völkerrechts*. 2 Bände (XVIII u. 410, VIII u. 539 S.) mit 2 Karten, und 1. Ergänzungsband (VIII u. 106 S.). Gotha 1912.

Dieses Werk will in seinem nächsten Zwecke »die Grundlagen für eine geschichtliche Erfassung des Völkerrechts schaffen«. Da nun das Völkerrecht seine Entwicklung zu einem bedeutenden Teil den kriegerischen und friedlichen Beziehungen der abendländischen zur östlichen Staatenwelt verdankt, so muß eine Urkundensammlung, die den angeführten Zweck erfüllen will, zahlreiche Urkunden enthalten, die, weil diesen Beziehungen entstammend, zugleich auch eine Fülle von Material zur politischen Geschichte des islamischen Orients geben. Da nun STRUPP das seiner Sammlung gesetzte Ziel in vollstem Maße erreicht, so gehört das Werk zu einem beträchtlichen Teil auch in den Interessenkreis des *Islam*. Neben einigen der ältesten Urkunden, den Kapitulationen zwischen Frankreich und der Türkei von 1535 und 1740 und dem Frieden von Kutschuk Kainardschi, findet man alle wichtigen politischen Dokumente für die äußeren Beziehungen der islamischen Welt zu den Mächten des christlich-europäischen Staatensystems, so besonders zur »orientalischen Frage« seit 1821, aber auch zur Stellung Ägyptens und zur Marokkofrage. Von größtem gegenwärtigen Interesse ist ferner der Ergänzungsband, in welchem fast den ganzen Raum die »politischen Dokumente zur Marokko-, Tripolis- und persischen Frage« einnehmen,

von denen einzelne hier zum ersten Male, und zwar nach dem Originaltext zugänglich gemacht werden. Der Verf. hat mit dieser durch Literaturangaben und kurze Erläuterungen ergänzten Sammlung eine auch für die Geschichte des Islam wertvolle Arbeit geleistet.

E. Lüders.

- 34. Turán.** *A Turáni Társaság (Magyar ázsiai Társaság folyóirata)*. 1. Jahrgang Nr. 1, 2. Budapest 1913. — Redakteur: Alois Paikert.

Diese in ungarischer Sprache erscheinende Zeitschrift ist das Organ der in Budapest bestehenden »Turanischen Gesellschaft«, deren Zweck ist »d'étudier et de développer les sciences, les arts, l'économie politique et sociale des peuples d'Europe et d'Asie apparentés à la nation hongroise«. Der Inhalt der beiden ersten bisher erschienenen Hefte ist: ein Programmaufsatz (vom Vereinspräsidenten Grafen P. TELEKI), *Die Zukunft Asiens* (PAIKERT), *Die Sumirer* (M. KMOŠKO), *Die ökonomische Situation Kleinasiens* (RUD. MILLEKER), *Das Erwachen des Islam in Asien* (VAMBÉRY), *Das Erwachen Chinas* (GEORG WEGENER), *Ökonomische Eroberung des Orients* (A. PENIGÉY), *Indoturanische Kunst* (E. TOTH), *Asien und die moderne ungarische Baukunst* (K. LENDSAY), *Die makedonischen Bulgaren* (D. SZEGH). — Nekrolog über H. VAMBÉRY. — Jedem Hefte sind literarische und bibliographische Berichte über Erscheinungen auf dem Gebiete der Orientkunde angeschlossen.

- 35. Vambéry, Arminius,** *Life and adventures written by himself* 9. ed. 340 S. London, Unwin, 1914.
- 36. Die Welt des Islams.** Bespr. MI II 1913, 245—51.
- 37. Wiese, J.,** *Gustav Nachtigal, Ein deutsches Forscherleben im dunklen Erdteil.* Berlin, A. Schall, 1913. Bespr. v. Dr. WILHELM STAHL D. Kolztg. XXXI S. 70.
- 38. Zimmerer, H.,** *Moltke und der Orient.* »Beiträge zur Kenntnis des Orients«, Bd. X, 1913, S. 1—15. So lautet der Titel des *Islam* IV S. 445 Nr. 520 genannten Artikels gegen OA Bd. III 199.

II. Religion.

(Anfänge des Islam, Dogma, Recht, Mystik, Zauberwesen, Kultus, Philosophie, Beziehungen zu anderen Religionen.)

- 39. Abdul Haque,** *Finality of the Muslim Law.* The Review of Religions. Qadian, India, Nov. 1913.
- 40. Arnold, T. W.,** *The preaching of Islam.* 2. ed. Bespr. v. M. G. D. RC 1913 (Nr. 52) 570.
- 41. Blasi,** *Istituzioni di diritto musulmane.* Città di Castello, S. Lapi, 1914.
- 42. Blochet, E.,** *Études sur le gnosticisme musulman.* Paris 1913. Buchausgabe seiner Artikel in RSO.
- 43. de Boer, T. J.,** *Die Entwicklung der Gottesvorstellung im Islam.* Die Geisteswissenschaften 1. Quartal, 9. 1913.
- 44. Carusi, Evaristo,** *Sui rapporti fra diritto romano e diritto musulmano.* Estratto degli Atti della Società Italiana per il Progresso delle Scienze. VII Riunione. 36 S. Roma, Tipografia Nazionale, 1913. Bespr. v. M. HARTMANN WI II 92.
- 45. Fahmy, Mansour,** *La condition de la femme dans la tradition et l'évolution de l'islamisme.* Paris, Alcan, 1913.
- 46. Fathy, Mahmoud,** *La Doctrine musulmane de l'abus des droits,* Introd. par E. LAMBERT. LXXX u. 276 S. Paris, Paul Geuthner, 1913.

Bespr. unter dem Titel *Die Schikane im islamischen Recht* von Dr. ERNST FEHDER WI I 239 f., v. HUART RHR LXVIII, 388—90., v. KARL SÜSSHEIM BZ XXII 530f.

47. **Faiz Badruddin Tyabji**, *Principles of Muhammedan Law*. (Vgl. *Islam* IV S. 331 Nr. 269.) Lobend bespr. von A. M. in »The Law Quarterly Review«, vol. XXIX p. 488.
E. Lüders.
48. **Gabrieli, G.**, *Il Cadi o giudice musulmano*. Rivista Coloniale II, Nr. 3 und 4. Rom 15. und 31. August 1913.
49. **Ghulam, Ahmad, Mirza**, *The teachings of Islam, a solution of five fundamental religious problems from the Muslim point of view*. London, Luzac, 1910. Bespr. von HUART, JA XI, II, 386.
50. **Goldziher, Ignaz**, *Die islamische und die jüdische Philosophie des Mittelalters*. »Die Kultur der Gegenwart«, I 5 (»Allgemeine Geschichte der Philosophie«), 2. verm. u. verb. Aufl. Leipzig-Berlin 1913. S. 301 bis 337.
51. — —, *Die Religion des Islam*. »Die Kultur der Gegenwart«, I 3, 1 (»Die Religionen des Orients und die altgermanische Religion«), 2. verm. u. verb. Aufl. Berlin-Leipzig 1913, S. 100—145.
52. — —, *Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam*. (Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsg. v. d. Religionswissenschaftl. Gesellsch. in Stockholm. 1. Jahrgang (1913/14) Heft 2, S. 115—142. Leipzig, Hinrich, 1914.
53. **Güterbock, Carl**, *Der Islam im Lichte der byzant. Polemik*. Bespr. von E. LITTMANN HZ (112. Bd.) 3. Folge 16. Bd., 570.
54. **Graf, Georg**, *Psychologische Definitionen aus dem »Großen Buche des Nutzens« von 'Abdallāh ibn al-Faḍl (11. Jahrh.)*. Aus dem Arabischen übersetzt. Baeumker-Festgabe. Studien zur Gesch. der Philos. CLEMENS BAEUMKER zum 60. Geburtstage gewidmet von seinen Schülern und Freunden. Münster, Aschendorff, 1913.
55. **Hartmann, M.**, *Fünf Vorträge über den Islam*. Bespr. von E. LITTMANN HZ (112. Bd.) 3. Folge 16. Bd. S. 569.
56. — —, *Islam, Mission, Politik*. Bespr. von C. SNOUCK-HURGRONJE. DLZ 1913, 20, von TR. MANN OLZ 16, 465.
57. **Horten, M.**, 1. *Die spekulative und positive Theologie des Islam nach Razi († 1209) und ihre Kritik durch Tusi*, Leipzig 1912. 2. *Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift: Die Widerlegung des Gazali*, Bonn 1913. 3. *Das philosophische System von Schirazi († 1640)*, Straßburg 1913. Bespr. von D. S. MARGOLIOUTH JRAS 1914, 186—192, 3. auch von BOUVAT RMM XXIV.
58. — —, *Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam*. (Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes.) Nr. 119 der »Kleinen Texte für Vorlesungen und Übungen«, herausgegeben von HANS LIETZMANN. Bonn, A. Marcus und E. Weber, 1913.
59. — —, *Neues zur Modustheorie des abu Hāschim (933 †)*. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam. Baeumker-Festgabe. (Siehe Nr. 54)
60. — —, *Theologisches aus dem modernen Islam*. TLZ 39 (1914)1. (Über Abul Hudā's (geb. 1849) Nūr al-inšāf.)
61. — —, *Die Philosophie im Islam*. (Forschungsbericht.) »Die Geisteswissenschaften« I. Quartal, 8. 1913.
62. **Huart, Cl.**, *Superstitions et Rites populaires des Arabes anté-islamiques*. L'Ethnographie, 1913, Nouvelle série 1.
63. **Kamaluddin, Khwaja**, (Editor of the »Islamic Review«, London). *Islam, Christianity, and other Religions of the World*. AR Jan. 1914, 58—61. (To be continued.)
64. — —, *Special features of Islam*. A paper read at the Sixth Congress of Religions in

- Paris on July 19, 1913. (Zuerst erschienen *Islamic Review* Sept. 1913.) AQR NS II 330—344.
65. **Lammens, Henry**, *Fâtima et les filles de Mahomet*. Bespr. v. GAIRDNER MW III, 432, v. M. G. D. RC 1913 13/14, v. H. GRIMME OLZ 16, 509.
66. — —, *Le Berceau de l'Islam*. Siehe Bespr. v. NÖLDEKE S. 205. Bespr. v. ALFRED JEREMIAS Theol. Lblatt. 1914, 52.
67. **Margoliouth, D. S.**, *The Early development of Mohammedanism* (The Hibbert lectures). London, William E. Norgate, 1914. 276 S.
68. — —, *Pan-Islamisme*. (Proceedings of the Central Asian Society.) London, Central Asian Society, 22, Albemarle Street W., 1912.
69. **Marty, E.**, *Les Mourides d'Amadou Bamba*. Rapport à M. le Gouverneur général de l'Afrique Occidentale (Coll. de la Revue du Monde Musulman). Paris, Leroux, 1914.
70. **Meille, G. E.**, *Gli sforzi verso l'emancipazione nell'Islam e l'avvenire dei popoli mussulmani*. Bilychnis (30 giugno 1913).
71. **Mittwoch, E.**, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*. Bespr. v. M. HORTEN TLZ 1914, S. 38; v. J. LÖW OLZ 16, 508; ausführlich von FRIED-⁴⁵ LÄNDER u. d. T. *Mittwochs Islamic Liturgy and Cult*. JQR IV 641—49.
72. — —, *Abergläubische Vorstellungen usw.* Bespr. v. E. WIEDEMANN MGMN 54 XII 571.
73. **Morand, Marcel**, *Le droit musulman algérien (rite malékite); ses origines*. Bespr. v. L. BOUVAT. RMM XXIV, 346.
74. **Mu'attami, Hajât-i hašret-i Muḥammed**. Konstantinopel, Bâjezîd Ma'ârif Kitâbhânesi Als im Erscheinen begriffen angezeigt *Tanin* 6. Jahrg. Nr. 1741.
75. **M.**, *De beteekenis van de leer van de onfeilbaarheid der gemeente in den Islam*. Scriptie gemaakt voor Prof. SNOUCK-HURGRONJE. Indologenblad 5. jaarg. No. 7. 16. Febr. 1914.
76. **Nicholson, Reynold A.**, *The Mystics of Islam*. 186 S. (The Quest. series.) London, Bell, 1914. Bespr. The Athenaeum Nr. 4508 S. 403.
77. **Nicolas, A. L. M.**, *Le cheikhisme*. Fasc. III: *La Doctrine*. (Extrait de la RMM.) Paris 1911. 69 pages. Bespr. v. HUART JA XI II, 384.
78. **Ostrumoff, N. P.**, *Islamica*, Nr. 3: *Koran; der religios-juristische Kodex der Muhammedaner*; Teil I. Russisch. 160 S. Taschkent 1912.
79. **Passadoro, Ettore**, *Le aberrazioni dell'Islamismo. Marabutti e confraternite religiose*. Rivista d'Italia, Rom, 15. Okt. 1913, S. 481—514.
80. **Ratto, Mario**, *Maometto, il Corano e la Libia*. Nuova Antologia, anno 48. Fasc. 1000; 16. Agosto 1913, p. 663—672.
- Etwas antiquierte Schilderung Muhammeds als Auftakt zu ultraislamfreundlichen kolonialpolitischen Ideen. Empfiehlt unter anderem das islamische Wasserrecht, das sich ja auch in Deutsch-Ostafrika bewährt hat. Becker.
81. **Rice, W. A.**, *'Ali in Shi'ah tradition*. MW IV 27—44.
- Lehrreiche Auszüge aus »*The Life and Religion of Mohammed as contained in the Shi'ah Traditions of the Hyat-ul-Quboob*» (des Muḥammad Bâqir Maḡlisî geb. 1627 A. D.). *Translated from the Persian by REV. JAMES L. MERRICK*, for eleven years missionary to the Persians; Member of the American Oriental Society. Boston, Phillips, Samson and Company, 1850. H. Ritter.
82. **Ritzenthaler, M.**, *Die weltanschauliche Bedeutung des Islam*. Religion und Geistes-
kultur 1914, 30—37.
83. **de Rochebrune, Mme. A.**, *Le Calvaire de l'Islam*. Paris, Plon-Nourrit, 1913.
84. **Römer, Hermann**. *Die Bâ'î-Bekâ'î: die jüngste muhammedanische Sekte*. Potsdam 1912. XII u. 192 S. Bespr. v. TR. MANN WI I, 242—244.

85. **Sauter, Konstantin**, *Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik*. Freiburg 1912. Bespr. v. M. HORTEN Z. f. Philosophie und philos. Kritik 152, 128. ZDMG 66, 4, 175. TLZ 1913, 173.
86. **Schaade A.**, *Islām und Alkohol*. (Antrittsvorlesung, gehalten am 11. 12. 11. in Breslau.) Sonntagsbeilage Nr. 36 zur Vossischen Zeitung Nr. 454, 7. Sept. 1913.
87. **Schmidt, A. E.**, *Abriß der Geschichte des Islam als Religion*. (Очерки истории ислама, какъ религии.) MI I 185—202, 562—581. Fortsetzung der in *Islam* III 309 besprochenen Arbeit.

In drei weiteren Kapiteln bespricht der Verfasser die neben dem Koran existierenden Quellen des muhammedanischen Rechtes: die Sunna, verkörpert in den Ḥadīṭen, das Iğmā' und das Qijās. Auch der Versuch des Qāḍī Ḥusein in der Mitte des 11. Jahrhunderts, auch noch das Gewohnheitsrecht als fünfte Rechtsquelle einzuführen, wird kurz erwähnt. — Es wird dann weiter erörtert die Bedeutung des Fiqh und seiner Pflichtenlehre sowie die Entstehung und Bedeutung der Rechtsschulen. Nach einer Darstellung der Weiterentwicklung der Dogmatik durch das 'Ilm al-'aqa'id und der Scholastik durch den Kalām, insbesondere der bedeutsamen Rolle, die den Mu'taziliten dabei zufiel, widmet der Verfasser das Schlußkapitel seiner Arbeit den beiden Vereinigern der sich widerstreitenden Richtungen, al-Aš'arī und al-Maturīdī und ihren Nāchfolgern. F. F. Schmidt.

88. **Sefi, Alexander**, *The early Islam*. The African Times and Orient Review. June 1913.
89. **Sureau, René**, *Note sur la langue arabe*. RT, 20. année Nr. 101 (septembre 1913) S. 517—519.

Das »Arabische« ist eine »tote Sprache«, die nur künstlich dadurch am Leben erhalten wird, daß sie eben Sprache des Korans und damit Schriftsprache geworden ist. Das, was wirklich lebt, sind die Dialekte, die sich, wenn auch nur langsam, aus ihr entwickelt haben: Tunesisch, Algerisch, Marokkanisch (und das Ägyptische und Syrische? D. Ref.). Diese aber werden von Orientalen und Orientalisten als minderwertig (mauvais patois) betrachtet. Man solle aber dahin wirken, daß diese Volksstämme endlich die übliche, ihnen unbequeme und selbst den Gebildetsten häufig unverständliche Schriftsprache aufgeben und lernen, in ihrer eigentlichen Muttersprache — und nur in der kommt ihr Denken und Fühlen richtig zum Ausdruck — auch zu schreiben. R. Mielck.

90. **Tolstoi**, *Hukūm en Nebi Mohammed*. Lil filosūf Tolstoi. 79 S. Cairo 1913. Bespr. v. METRY S. DEWAIKY MW IV, 105.

91. **v. Voltolini, Graf F. L.**, *Ein Reformator des Islams*. Nord und Süd, Septemberheft 1913. Eine teilweise etwas übertriebene und phantastische Schilderung der Senussi und ihres Einflusses auf die moderne regenerativische Bewegung des Islams. Beschreibung des Sitzes des Ordens, der Oase Kufra, und des Lebens und Treibens dortselbst, insbesondere des Verkehrs mit dem Oberen des Senussiordens, dem Mahdi Sidī Aḥmed 'Alī, dem Reformator des Islam — basierend auf Berichten von Augenzeugen.

F. F. Schmidt.

92. **Wenger, L.**, *Eidesformeln aus arabischer Zeit*. Zeitschr. d. Savigny-Stiftung XXXII, 361 f.
93. **Wundt, W.**, u. a.: *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Die Kultur der Gegenwart. Teil I, 5. 2. Aufl. Bespr. v. HORTEN OLZ 1913, 506.
94. „Jurist“, *Western influences on Moslem law*. MW III, 350—366.

I. Der Einfluß des römischen auf das muslimische Recht. Trotz der Menge römischer Rechtsformen, die sich im Fiqh wiederfinden, auf die der Verf. aufs neue aufmerksam macht, dürfte es doch irreführend sein, das Justinianische Recht geradezu als der »šarī'a zugrunde liegend« zu bezeichnen.

II. Europäischer Einfluß auf die islamische Gesetzgebung im 19. s.; die Tanzīmāt.

III. Europäisches Rechtsstudium von Muhammedanern. Mahmoud Fathy's

»Abus des Droits«; M. LAMBERT u. s. Schule.

H. Ritter.

95. N. N., *The Muslim Ideal of Life in a Nutshell*. The Review of Religions. Qadian, India, Nov. 1913.

III. Geschichte und Kulturgeschichte.

96. 'Ali Hasan, *Sesh Nabi* (the last prophet) Calcutta, Mahiuddin Hossein (rationalistische Muhammedbiographie). Bespr. v. J. TAKLE MW III, 437.

97. Aganjanz, *Archiv der armenischen Geschichte Bd. XI*. In armenischer Sprache. Tiflis, Agan, 1914.

98. Amedroz, H. F., *Abbasid administration in its decay, from the Tajarib al-umam*. JRAS 1913, S. 823—842.

Mitteilung zweier Abschnitte aus den *Tağārib al-'umam* (Gibb Mem. VI 135—41 u. 168—70), der erste auch in Übersetzung. Im Anschluß daran werden unter Heranziehung anderen Materials folgende Termini technici näher untersucht: *haqq bait al-māl*, *dīwān al-dīman*, *'ibra*, *murtağa'a*, *maşālih*, *taqsīl*, *marāfiq* und *mu'āmara*. — Vgl. zu dieser verdienstvollen Studie auch den Artikel von C. H. BECKER, oben S. 88. R. Mielck.

99. Babut, A., *La fin de la monnaie d'Omdourman (Omme-Dirman, Soudan) sous le khalife Abd-Allah-et-Taaïshi* (1885—1898). Revue belge Num. 1912 p. 157—168, fig.

100. Becker, C. H., *Die Araber als Kolonisatoren*. Jahrb. ü. d. deutsch. Kol. VII, 197 ff.

101. Blyth, Estelle, *Jerusalem and the Crusades*. Ill. 280 S. Edinb., London, Jack, 1913.

102. Brooks, *Arab occupation of Crete*. English Hist. Rev. 1913 July.

103. Bury, J. B., *A History of the Eastern Empire from the fall of Irene to the accession of Basil I* (A. D. 802—867). XVI, 530 S. London, Macmillan, 1912. Bespr. v. A. VASILJEV BZ XXII 501 ff.

104. Caetani, Leone, Principe di Teano. *Annali dell' Islām*. Vol. V. Mailand, Hoepli, 1912. 532 S. Bespr. v. M. HARTMANN WII 247 f. Vol. VI *Indice dei volumi III, IV e V. Anni 13—23 H. VIII*, 218 S., 1914.

105. — —, *Chronographia Islamica*, Fasz. I und II. Bespr. v. M. HARTMANN WI I, 247; v. JUYNBOLL DLZ XXXIV 46, S. 2924; v. D. S. M(ARGOLIOUTH) JRAS Okt. 1913, S. 1067; v. SNOUCK HURGRONJE Museum 1913, XX 11/12. Fasz. III, anni 46—65 H. 13 marzo 666 — 7 agosto 685.

106. — —, *Studi di Storia orientale*. Vol. III *La biografia di Maometto profeta ed uomo di stato. Il principio del Califato. — La Conquista d'Arabia*. IX, 431 S. Hoepli, Mailand, 1914.

107. *The Cambridge Medieval History*. Vol. II. Bespr. v. H. E. F. HAYES, mit besonderer Berücksichtigung des Kapitels »The Expansion of the Saracens« von C. H. BECKER. MW IV S. 212.

108. de Castries, H. *Les sources inédites de l'histoire du Maroc, I: Dynastie saadienne*. Bespr. v. G. JACQUETON, Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 1913, LXXIV 3—4.

109. Chorenkij, M., *Geschichte Armeniens*. In armenischer Sprache. Tiflis, Parsjan.

110. Daumas, E., *La femme arabe*. Bespr. v. L. BOUVAT RMM 1913, XXIV 345.

111. Dozy, Reinhart, *Spartak Ispan: a History of the Moors in Spain*. Translated, with a Biographical Introduction and Additional Notes, by FRANCIS GRIFFIN STOKES. Chatto und Windus. Bespr. The Athenaeum Nr. 4508, S. 403.

112. de Fontenay, Fr. le Sage, *Kulturhistoriske Betragtninger*. Nordisk tidskrift 1913, 177—207.

In einer eingehenden Kritik über das jetzt abgeschlossene Werk *Verdenskulturen* (Die Weltkultur) zieht der Verf. (p. 195—200) die großen Linien für eine Darstellung des Einflusses des Islam auf die europäische Kultur in materieller und geistiger Hinsicht.

J. Pedersen.

113. **Ferrari, G.**, *Le battaglie dei Dardanelli* (1656—57). 240 S., ill. Roma 1913.
114. **Fischer, A.**, *Die Quitte als Vorzeichen bei den Persern*. ZDMG 67, 681 ff. Vgl. Nr. 143.
115. **Garrigou-Grandchamp, P.**, *Documents relatifs à la fin de l'occupation espagnole en Tunisie* (1569—1574). RT 1914 (Nr. 103), 3—13.
116. **Grimaldo, C.** *Le trattative di una pacificazione tra la Spagna e i Turchi in relazione con gl'interessi veneziani durante i primi anni della guerra di Candia* (1645—1651). Nuovo Archivio Veneto, settembre 1913.
117. **G[uest], A. R.**, *A Servian Embassy to Egypt in the Fourteenth Century*. JRAS 1913, 1047 f.
Kurze Mitteilung einer Stelle aus einer handschriftlich erhaltenen, anonymen, zeitgenössischen Geschichte Ägyptens (vgl. JRAS 1901, 91) über eine sonst nirgends erwähnte serbische Gesandtschaft an aṣ-Ṣāliḥ, Sohn des Muḥ. b. Qalā'ūn, im Jahre 745 H. = 1344 D.
R. Mielck.
118. **Hambarian, P. H.**, *Die Armenier unter der arabischen Herrschaft*. Huschardzan, Festschrift usw. (vgl. Nr. 429) Nr. 13. S. 244.
119. **Hatzidakis, G. N.**, *Διάλεκτις περὶ τοῦ Κορητινοῦ πολιέμου* (1645—1669). Athen, Sakellarios, 1910. 40 S. Bespr. v. JOHANNES E. KALITSUNAKIS. MSOSAs. XVI. 1913, 214—216.
120. **Helmolt, H. F.**, *Weltgeschichte*. Zweite, neubearbeitete und vermehrte Auflage. Leipzig und Wien, Bibliographisches Institut, 1913. Zweiter Band. *Westasien*. II. *Westasien im Zeichen des Islam* von Dr. HEINRICH SCHURTZ (†). Neubearbeitet von Dr. HUGO GROTHE. S. 241—413. IV. *Die Entstehung des Christentums und seine östliche Entfaltung* von Geh. Konsistorialrat Prof. D. W. WALTHER. S. 430—487. V. *Die Kreuzzüge* von Dr. C. KLEIN. S. 488—549.
121. **Herrmann, A.**, *Ein alter Seeverkehr zwischen Abessinien und Süd-China bis zum Beginn unserer Zeitrechnung*. (S.-A. aus Ztschr. Ges. f. Erdk. Berlin 1913.) Vgl. OLZ 1913, 523.
122. **de la Jonquière, Vicomte**, *Histoire de l'Empire Ottoman depuis les origines jusqu'à nos jours. Nouvelle édition, entièrement refondue et complétée*. 2 Bde in 16°, 6 Karten, 472 u. 732 S. Paris, Hachette, 1914.
123. **Huart, Cl.**, *Superstitions et Rites populaires des Arabes anté-islamiques*. L'Ethnographie (Alençon) Nr. 1, 1913.
124. — —, *Histoire des Arabes*. T. I. Paris, Geuthner, 1912. Bespr. v. BARTHÉLEMY R. Hist. 1914, 148; BROCKELMANN LZB 1913, 19; H. GUERN Polybiblion 1913, CXXVII 3; H. HIRSCHFELD JRAS 1914, 192—195; A. JAUSSEN Revue Biblique Internationale 1913; S. REINACH Revue Critique des Livres Nouveaux 1913, 5.
125. — —, T. II accompagné d'une carte 1913. Beide Bde bespr. v. HOUTSMA Museum 21, 142.
126. — —, *Geschichte der Araber*. Band I. Autorisierte Übersetzung von SEBASTIAN BECK und MORITZ FÄRBER. Leipzig, K. F. Koehler, 1914.
127. **Jakob, G.**, *Die Herkunft der Silhouettenkunst*. Bespr. v. HOUTSMA Museum 21, 194; J. RODENBERG OLZ XVII, 85.
128. **Idelsohn, A. Z.**, *Die Maqamen der arabischen Musik*. Sammelbände der internationalen Musikgesellschaft. Jahrg. XV, Heft 1, S. 1—63.
Sehr sorgfältige fachmännische Untersuchung.
H. Ritter.
129. — —, *Die Makamen in der hebräischen Poesie der orientalischen Juden*. MGWJ 1913, S. 314 ff.
Wohlbekannt sind in der arabisch-persischen Musik die »Maqāmāt« als termini technici

bestimmter Tonarten, wie sie seit dem 12. Jahrhundert zur Bezeichnung der Sangweise den einzelnen Gedichten der Diwane vorangestellt werden. Der Verfasser behandelt ihren Ursprung und ihre Bedeutung und weist nach, wie seit dem Diwan des Israel Nagara im 16. Jahrhundert dieselben Bezeichnungen auch in die profane und sogar synagogale Poesie der syrisch-türkischen, mit alleiniger Ausnahme der jemenitischen, Juden eingedrungen sind. Eine Tabelle am Schluß gibt die Maqāmāt der Pijjuṭim zu den einzelnen Paraschen an, wie sie nach dem Ritus der Gemeinde in Aleppo üblich sind. W. Windfuhr.

130. v. Kraelitz, F. *Das osmanische Herrscherhaus und die Gründung des osmanischen Reiches.* Österr. Monatsschr. f. d. Orient 1914 Nr. 1/2.

131. Le Coq, A. v., *Bemerkungen über türkische Falknerei.* Baefler-Archiv 1913, IV, 1.

132. Lemanski, Maurs arabes. Scènes recues. Paris. Albin Michel, 1913. Table des chapitres: L'âme de la femme arabe. — Le pudem. — La vie à la maison. — La jeune fille. — Rareté de la folie chez la femme arabe. — L'épouse. — La mère. — La culture morale et intellectuelle de la femme arabe: son assimilation. — La femme arabe devant la littérature française. — Les nomades. — La galanterie et la prostitution chez la femme arabe. — Françaises et musulmanes. — Médecins et musulmanes. — L'avenir de la femme arabe.

133. Lybyer, Albert Howe, *The Ottoman Empire in the Time of Solciman the Magnificent.* The Harvard Historical Series XVIII, Harvard University Press, Cambridge, Mass. London, Henry Frowde, 1913. Bespr. v. H. D. JENKINS American Hist. Review 1913, XIX, 1; R. G. McCLENAHAN MW IV 217.

134. Millosevich, E., *Il calendario arabo.* Bolletino della Reale Soc. Geogr. 1913 II 1.

135. Monchicourt, Ch., *L'expédition espagnole de 1500 contre l'île de Djerba III.* RT 1914 (Nr. 103), XXI, 14 ff., 136 ff.

Weitere Besprechung des vorhandenen historischen Materials, und zwar: 1. gleichzeitige Drucke und Manuskripte; 2. Werke aus der Zeit kurz nach der Expedition bis zur Neuzeit. R. Mielck.

136. Morelli, Carmine, *Agricoltura, Industria, Commercio nella storia dell' Islam.* 247 S. Napoli, Riccardo Ricciardi, 1913.

137. Östrup, J., *Islams Kultur 1500—1900.* Verdenskulturen VIII. Bd., S. 617—652.

Diese Übersicht gibt ein anschauliches Bild von den Kulturverhältnissen der islamischen Länder in dieser Periode des Verfalls. Erstens die Ursachen des Verfalls: im Osten der Mongolensturm, im Westen die Vertreibung aus Spanien, für Egypten der neue Seeweg nach Indien. Dann wird die emporkommende Nation der Turken charakterisiert; die Neubildungen, besonders in Literatur und Politik, die seit Anfang des 19. Jahrhunderts durch Auseinandersetzung mit der europäischen Kultur entstehen, werden geschildert für die Türkei, Persien, Indien und Egypten. Es wird gezeigt, daß die unreife Übernahme der europäischen Ideen durch die liberalen Parteien der islamischen Welt wenig förderlich gewesen sind. Der Vert. entwirft ein lebendiges Bild von den gesellschaftlichen Verhältnissen: Vergnügungen, Festen, Kunst, Kleidertracht usw., und nach Darstellung der neueren religiösen Bewegungen wird mit einem allgemeinen Vergleich zwischen europäischer und islamischer Kultur und einem Blick in die Zukunft abgeschlossen. J. Pedersen.

138. P. G. G., *Documents divers relatifs à la Croisade de Saint Louis contre Tunis (1270).* *Observations nouvelles.* RT 1913 (Nr. 100), 480 f.

Berichtigungen und Ergänzungen zu RT 1912 p. 384—394, 446—470. R. Mielck.

139. Reil, Theodor, *Beitrag zur Kenntnis des Gewerbes im hellenistischen Ägypten.* Leipziger Dissertation 1913. Bonn-Leipzig, Buchdruckerei Robert Noske, 211 S.

Vortreffliche Arbeit aus der Schule ULRICH WILCKEN'S. Sie findet hier aus zwei Gründen Erwähnung. Erstens werden verschiedentlich Papyri aus islamischer Zeit benutzt;

mancherlei gilt also auch für die Anfänge der Kalifenzeit; zweitens erwachsen die islamischen Gewerbeverhältnisse unmittelbar aus dem Späthellenismus. So sind z. B. die Darlegungen über das Textilgewerbe, über Herstellung von Ölen und Salben und anderes unschätzbar für die Erklärung der zahlreichen uns erhaltenen arabischen Nachrichten. Ich werde bei Veröffentlichung meines Materials auf REIL's nützliche Arbeit ständig zurückzugehen haben. Oft geäußerte Wünsche sind jetzt durch REIL, GELZER und andere erfüllt. Es wird jetzt an uns Orientalisten liegen, die historische Kontinuität Hellenismus-Islam wirklich zu beweisen.

Becker.

140. Reitemeyer, Else, *Die Städtegründungen der Araber im Islam*. Bespr. v. H. v. MZIK. OLZ 16, 459.

141. Rinaldi, Luigi, *Influenza araba in Italia, nella vita, nella cultura e nella lingua*. Macerata tipogr. Giorgetti. 24 S. 1913/4.

142. San Nicolò, Mariano, *Ägyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*. Bd. I. München, Beck, 1913. Bespr. v. ALBERT STÖCKLE, BZ XXII 3/4, 511 ff.

143. Schwarz, P., *Traum und Traumdeutung nach 'Abdalġanī an-Nābulusī*. ZDMG 67, 473 ff.

Auszüge aus 'Abd al-Ġanī's († 1143/1730) *Kitāb ta'tīr al-anām fī ta'bīr al-manām*, im Anschluß daran Diskussion des Problems der Quitte als Vorzeichen (vgl. ZDMG 61, 427; 753; 849 und 65, 53), das jedoch erst A. FISCHER in ZDMG 67, 681 ff. befriedigend gelöst hat (s. Nr. 114). Derselbe verheißt auch eine eingehende Kritik des SCHWARZSCHEN Aufsatzes ¹⁾.

E. Graefe.

144. Sienkiewicz, Henryk, *Pan Michael. Luttet de la Pologne contre l'Orient Musulman*. Nouvelle édition ornée de dix dessins hors texte, par MARTIN VAN MAELE et d'un couverture illustrée par le même. 600 S. Paris, Paul Ferdinando, 1914.

145. Thallóczy, Ludwig von, *Studien zur Geschichte Bosniens und Serbiens im Mittelalter*, übersetzt von FRANZ ECKHART. 478 S. München und Leipzig, Duncker u. Humblot, 1914.

146. Thorning, Hermann, *Beiträge zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens auf Grund von Basī Madād et-Taufīq*. TB Bd. 16.

147. Wellesz, Egon, *Orientalische Einflüsse in der Musik der Gegenwart*. Österr. Monatsschr. f. d. Orient. 1914, Nr. 1/2.

148. Wiener, Alfred, *Altarabischer Brauch in der ägyptischen Zigeunerjustiz*. WI I, S. 211—215.

SIR ELDON GORST (*Reports* 1908) und MAHMOUD FATHY (*La doctrine musulmane de Tabus des droits*) berichten von einem eigenartigen Brauch der Zigeuner in Ägypten. Rechtsstreitigkeiten zu erledigen. FATHY schreibt nach Verf. folgendes: »Wenn ein Streit zwischen zwei Gliedern dieses Stammes losbricht, spielt sich ein seltsamer Zweikampf unter ihnen ab. Sie treffen sich am Ufer des Nils. Nachdem sie dort mit ihren mit Goldstücken gefüllten Börsen angekommen sind, steigen alle beide von ihren Zeugen begleitet zu Schiff. Sind sie dann mitten auf dem Nil, so wirft der eine von ihnen ein Goldstück in den Fluß; der andere macht das nach und der Zweikampf geht so lange weiter, bis der Vorrat eines der beiden Streiter erschöpft ist. Dieser wird dann für besiegt erklärt.« WIENER sucht nun mit Hinweis auf die *Munāġada* (GOLDZIEHER, *Muh. Stud.* I, 57, Anm. 2.) und das *Ta'āqur* (ebenda S. 60) nachzuweisen, daß es sich hier um einen altarabischen, vorislamischen Brauch handelt.

R. Mielck.

149. Zaidān, Ġirġi, *Kitāb ta'rīḫ ādāb al-luġa al-'arabīja, al ġuz' at-tāliḫ*. Kairo 1913.

150. — —, *Islāmyñ mādānijjāt tā'rīḫi*. (kauk.-türk. Übers. von BAGHIROFF, I, 1. Baku, Aliekberoff 1914.

¹⁾ Zusatz bei der Korrektur: Inzwischen erschienen (a. a. O. 68, 275).

IV. Naturwissenschaften (inkl. Mathematik und Medizin).

151. **Barthas, Th.**, *El-Tor, barrière sanitaire au retour de la Mecque*. Presse Médicale, 4. IX. 1912.

In El-Tôr, wo seit Jahren umfangreiche und vortrefflich organisierte Quarantäneanlagen gegen Pest und Cholera bestehen, ist durch die Energie des bekannten M. A. RUFFER ein gewaltiger Arbeitsaufschwung erzielt worden. Jetzt werden jährlich 30 000 heimkehrende Pilger samt ihren Reiseeffekten desinfiziert, 11 Tage hindurch beobachtet und nötigenfalls behandelt. Welcher Wandel! Als Ref. vor 31 Jahren aus dem schwer choleraverseuchten Samarang (Java), allerdings mit reinen Papieren, auf der Reede von Suez ankam, wurden seitens der englischen Behörden ein Tag Quarantäne und einige sehr großzügige Bepinselungen der inneren Schiffswände mit Chlorkalklösung für prophylaktisch ausreichend erachtet!

E. Seidel.

152. **Bergsträßer, G.**, *Hunain ibn Ishâk und seine Schule*. Bespr. v. B. VIOLET. OLZ 16, 458.

153. **Blind, A.**, *L'Orient vu par un médecin. Egypte, Palestine, Syrie*. Avec 12 planches hors texte. Paris, A. Maloine, 1913.

154. **Canaan, T.**, *Betrachtungen bei einer Denguefieber-Epidemie in Jerusalem*. Archiv für Schiffs- und Tropenhygiene Bd. 17 (1913)₁, S. 20—25.

Verf. neigt mit Recht der Ansicht zu, daß es sich bei dieser Epidemie, deren Verbreitungshöhe in die 10 Sciroccotage des Oktoberanfanges fiel, und die auch nach Hebron übergriff, in Wirklichkeit das klinisch ja sehr verwandte und hier vielleicht zum ersten Male auftretende Pappataciefieber gewesen sei. Dessen Erreger, die Phlebotomusmücke, ist an Ort und Stelle vorhanden, der Blutbefund spricht nicht dagegen, auch befremdet das Fehlen des sonst bei Denguebeginn so charakteristischen Symptomes der urplötzlich auftretenden Gelenkschmerzen, wofür dem Ref. erst kürzlich Herr D. SAG'AN ein sehr drastisches Beispiel aus seiner Heimat, einem Orte bei Şaida, mitteilte. Diese Krankheit, *abû rokab*, hat übrigens nach dem Chronikschreiber al-Ğabartî († 1822) zum ersten Male i. J. 1779 in Kairo grassiert.

E. Seidel.

155. **Clunet et Trollant**, *Le cancer au Maroc*. C. R. de l'Assoc. Franç. pour l'étude du cancer, 1912.

Bei den Berbern tritt das Karzinom mit Vorliebe im Gesicht, nicht aber trotz der an ihr sehr häufigen syphilitischen Geschwüre an der Zunge der Männer, und an der Brust beider Geschlechter auf, selten dagegen in den Verdauungs- und Gebarorganen. In der *Tağkira* des Abû-'Alâ ibn Zohr († 1131 n. Chr.) wird der Krebs noch nicht unter den aufgezählten Stammkrankheiten des Landes erwähnt.

E. Seidel.

156. **Conor et Benazet**, *Enquête sur la bilharziose en Tunisie. Foyer de Neftaoua*. Arch. Inst. Pasteur de Tunis, 1912, Nr. 13.

Langenon, M., *Mission parasitologique en Tunisie* (Sept. bis Okt. 1911). Arch. de Parasitologie, 1912, Nr. 3.

Die Tatsachen einerseits, daß die erstgenannten Autoren den im Titel bezeichneten Bilharziosherd mit 61 Erkrankungen entdeckt haben, im besonderen aber die 6 Fälle von Bilharziose der Harnwege, die LANGENON in der Oase Gafsa beobachtete, andererseits, daß die arabischen Ärzte des Mittelalters sämtlich dem Blutharnen ein mehr oder weniger ausführliches eigenes Kapitel widmen, bestärkt den Ref. in der lange gehegten Vermutung, daß die Bilharziose eine sehr alte Krankheit der mohammedanischen Länder sei.

E. Seidel.

157. **Dr. Dingizli**, ein tunesischer Arzt, hat laut einer Mitteilung der »Medizinischen Klinik«, Jahrg. 1913, Nr. 39, ein Rezept des Ibn Sînâ gegen Diabetes in einer Studie der Pariser Akademie der Wissenschaften vorgelegt. Das im wesentlichen aus Wurmsamen

und Lupine bestehende Medikament soll nun auf der Klinik des Prof. A. ROBIN mit gutem Heilerfolge angewendet worden sein. E. Seidel.

- 158. Freise, W.** (Bonn), *Die Epidemiologie der asiatischen Cholera seit 1899* (VI. Pandemie.) Beiheft 5 zum Arch. f. Schiffs- u. Tropenhygiene, Bd. 17 (1913), 81 S.

Die ebenso gründliche wie fleißige, in modernisiertem AUG. HIRSCHSchem Geiste geschriebene Studie orientiert über die jeweiligen Okkupationsgebiete und Verbreitungswege des Cholera^{asiatica}-Zyklus der Jahre 1899—1911. Aus dem reichen Tatsachenmaterial interessieren uns besonders die im Hiğaz, Ägypten und Syrien auftretende Seuche von 1902 (S. 16—21), die syrisch-mesopotamische von 1903 (S. 23—28), der zu früher gewaltig kontrastierende Einfluß der seit 1896 in Indien bestehenden Schutzmaßregeln für die ausgehenden Pilger (S. 35 f.), die Mekkaseuche von 1908 (S. 38 f.), die persisch-mesopotamisch-türkische von 1910 (S. 51—54) und die arabisch-kleinasiatische von 1911 (S. 59—61). Von größerem Belang sind auch die graphische Darstellung der mit der Rückkehr der Pilger von 'Arafa und Munâ steil aufsteigenden Mortalitätskurve für Mekka, einschließlich der Todesfälle in Munâ (S. 68) sowie der Bericht über den brutalen Kordonbruch mit a tempo erfolgreicher Einschieppung einer schweren Cholera (mindestens 70 000 Opfer) nach Persien durch den hohen schiitischen Geistlichen Âğâ Fâdil i. J. 1904 (S. 27).

E. Seidel.

- 159. Gabbi, Umberto,** *Maladies tropicales à Tripoli.* Bulletin Soc. Pathol. exot., 1911, Nr. 10.

Aufzählung der in Tripolitaniën vorkommenden und durch den transsaharischen Verkehr aus dem Inneren eingeschleppten tropischen Krankheiten. E. Seidel.

- 160. Holländer, Eugen,** *Bemerkungen zu einem alten persischen Anatomiebild.* Mit 1 Abb. Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, Bd. VI (Sudhoff-Festschrift) p. 188—194.

Verf. beschreibt eine in Japan gekaufte umfangreiche persische Leinwandtafel mit anatomischen Abbildungen, von denen die zentrale, vorn geöffnete Hauptfigur in ihren äußeren Umrissen künstlerisch korrekt, im Detail der großen Eingeweide dagegen schematisch und fehlerhaft ausgeführt, aus älterer Zeit und sicher von einem Vertreter der immer bekannter werdenden nationalen Malschulen stammt, während die vier Nebenfiguren, Knochen-, Nerven- und zweimal Muskelsystem darstellend, als der *Fabrica* des VESALIUS im großen und ganzen entnommen, nachgewiesen werden und erheblich jüngeren Datums sind. Das Gemälde hat offenbar Unterrichtszwecken gedient. E. Seidel.

- 161. Horten, M.,** *Avicennas Lehre vom Regenbogen nach seinem Werk al-Schifa.* Mit Bemerkungen von E. WIEDEMANN. S.-A. aus der »Meteorologischen Zeitschrift« Heft 11, 1913, S. 534—544.

- 162. Jolly, Julius,** *Zur Geschichte der Alchimie.* Sudhoff-Festschrift AGNT, Bd. 6, S. 195/197.

Die Beziehungen der griechischen und arabischen Alchimie und Mineralogie nach Indien und umgekehrt sind noch immer nicht ausreichend erforscht. Wir haben gute Gründe, eine Einwanderung griechischer Theorie auch auf diesem Gebiet schon recht früh anzusetzen, wie umgekehrt gewiß manches Produkt des Wunderlandes schon früh seinen Weg nach dem Westen fand. Der indische Chemiker und Sanskritist P. C. RAY nimmt dagegen an, daß die Alchimie ursprünglich aus Indien komme, da sich schon in Schriften des 6. bis 8. Jahrh. n. Chr. Hinweise auf chemische Prozesse fänden und da es schon vom 5. Jahrh. an in Nordindien Klosterschulen gegeben habe, in denen Alchimie getrieben worden sei. Prof. JOLLY weist mit Recht darauf hin, daß eine Kenntnis der auf alle Fälle älteren alexandrinischen Alchimie durch Nestorianer und Perser auch nach Indien gelangen konnte. Auch daß das Quecksilber an einer Stelle des Bower-Manuskripts genannt werde

(4. Jahrh. n. Chr.), beweis nichts gegen diese Annahme; die pflanzlichen Heilmittel überwiegen noch weitaus die mineralischen. Ich selbst bin bei allem, was sich auf das Quecksilber bezieht, sehr mißtrauisch; Indien produziert kein Quecksilber und keinen Zinnober — wie sollte dort ein kaum bekannter Körper zur Grundlage allgemeiner Theorien werden? Auch auf ein anderes Beispiel, das zur Vorsicht mahnt, sei bei dieser Gelegenheit hingewiesen. In dem von R. GARBE herausgegebenen und übersetzten indischen Steinbuch hat der Schwefelkies u. a. die Namen *mākshika* und *mākshika* = Honig, *dhātumākshika* = mineralischer Honig, *madhudhātu* = Honigmineral, *kshaudra* = Honig usw. Es ist mit Händen zu greifen, daß in *mākshika* das arabische *مركشيتا* = *markašitā* in verballhornter Form vorliegt und daß die Deutung, die das Sanskrit an die Hand gab, die Mutter der übrigen Namen ist. Wenn noch die geringsten Zweifel wären, so würden die Ausdrücke *hema-mākshika* = Goldmarkasit und *tāra-mākshika* = Silbermarkasit, die in der arabischen Alchimie gang und gäbe sind, die Abhängigkeit des indischen Autors von arabischer Theorie beweisen.

J. Ruska.

163. Jourdan, *Note sur le mode de dissémination de la peste au Maroc*. Presse Médicale, Bd. VI, 1913.

Das Reglement Sultân 'Abdurrahmâns aus dem Jahre 1847 zur Bekämpfung der Pest in Marokko steht noch heute in Kraft. Es wäre nun m. E. für den Geschichtschreiber eine lockende Aufgabe, nachzuweisen, ob dasselbe letzten Endes auf die orthodoxiefeindlichen aktivistischen Anregungen eines Ibnu'l-Ḥaṭīb und eines Abû Ġa'far b. Ḥâtima aus der Zeit des schwarzen Todes zurückgeht.

E. Seidel.

164. Karpinski, L. C., *Hindu numerals among the Arabs*. BMath. III. Folge, 13. Bd., S. 97, 98.

Nimmt Bezug auf eine frühere Abhandlung »*Hindu numerals in the Fihrist*«, in der gezeigt war, daß An-Nadīm die Zahlzeichen einer Liste von rund 200 Alphabeten einordnet, jedoch ausdrücklich die Zahlzeichen als solche kennzeichnet. ENESTRÖM hält die Stelle für interpoliert, wohl mit Recht, denn dieser Unfug ist einem so besonnenen und kenntnisreichen Autor kaum aufzubürden, während in späteren Produkten von Compilatoren und Abschreibern die Anführung der indischen Ziffern als Schriftzeichen oft genug vorkommt. Ein drastisches Beispiel habe ich kürzlich in meinen *Kaswinistudien* aufgedeckt (»Islam«, Bd. IV, S. 258), ein weiteres weist KARPINSKI in dem Buch *Ancient alphabets and hieroglyphic characters explained* etc. nach, das von Ibn Waḥšijja verfaßt und von HAMMER-PURGSTALL ins Englische übersetzt ist (1806).

Gegen die von NAU entdeckte Erwähnung der indischen Ziffern bei Severus Sabokht (Mitte des 7. Jahrhunderts) mißtrauisch zu sein, scheint mir nach dem Zusammenhang, in dem die Stelle steht, kein Grund vorzuliegen. Ich darf wohl bei dieser Gelegenheit auch auf ein eigentümliches syrisches System der Zahlbezeichnung hinweisen, das von RÖDIGER und WRIGHT erwähnt, aber nicht erklärt wird. Es handelt sich um eine Kombination der etwas umgemodelten ersten Buchstaben des syrischen Alphabets nach dem Schema $a = 1, b = 2, ba = 3, bb = 4, c = 5, ac = 6, bc = 7, bac = 8, bbc = 9, d = 10, \dots, cd = 15, \dots, e = 20$ usw.

J. Ruska.

165. — —, *Algebra*. Modern language notes 1913, 93.

(Geschichte des Wortes.)

166. Alkindi, *Tritun wa'l Pencil-Kalkül. Drei optische Werke*. Herausgegeben und erklärt von A. A. BJÖRNBO und S. VOGL. Mit einem Gedächtniswort auf A. A. BJÖRNBO von G. H. ZEUTHEN. Teubner, 1912. Bespr. v. ALEXANDER BIRKENMAJER BM 3. F., 13. Bd., 3. Heft, S. 273—280; K. BOPP DLZ 34, 827—829. P. MARC BZ XXII.

167. Klodnitzki, N., *Zur Frage der Empfanglichkeit der Kamele für Pest*. Wraçebnaja Gazeta, 1912, Nr. 8.

Deminski, J., Klodnitzki, N., Petrowski, A., Feinschmidt, D., Schukewitsch, J.,

Untersuchungen zur Frage der Pesterkrankungen der Kamele. Westnik občestvennoi gigiennij usw., 1912, März.

Deminski, J., *Ist die Pest in Astrachan endemisch?* Das. 1912, Sept.

Der erstgenannte Autor hat aus dem Kadaver eines in der Kirgisensteppe gefallenen Kamels anerkannt echte Pestbazillen gezüchtet. DEMINSKI aber, der selbst als Opfer der Laboratoriumspest fiel, fand zwar das Kamel bei subkutaner und intrapleuraler Einführung großer Dosen von Pestbazillen unempfindlich, kennt aber klinische Fälle von unzweifelhaftem Pesttod und hält dasselbe ebenfalls für einen wichtigen Infektionsträger und -überträger zumal angesichts der herrschenden Sitte, das Fleisch kranker Tiere zu essen. Diese Feststellungen sind auch retrospektiv für die Leichenkarawanen sehr wertvoll. (Nach MENSE-FAHRMANN.) E. Seidel.

168. Laufer, Berthold, *Arabic and Chinese trade in walrus and narwhal ivory.* With addenda by PAUL PELLIOU. Reprinted from the T'oung Pao, Vol. XIV, 58 S.

Man vergleiche hierüber die Notiz im vorliegenden Heft S. 239. J. Ruska.

169. — —, *History of the Finger-print system.* From the Smithsonian Report for 1912, S. 631—652. Mit 7 Tafeln.

Eine hochinteressante Abhandlung, die sich hauptsächlich auf ost- und zentralasiatische Quellen stützt; sie muß hier erwähnt werden, weil auch ein arabischer Autor des 9. Jahrh. n. Chr., Sulaimān, zu Wort kommt, dessen Reisebeschreibung schon M. REINAUD 1845 veröffentlicht hat. J. Ruska.

170. — —, *Notes on Turquois in the East.* Field Museum of Natural History, Publication 169. Chicago 1913. 71 S. mit 8 Tafeln.

Eine ausführliche Würdigung dieser meisterhaften Studie muß ich mir für eine andere Gelegenheit vorbehalten, wo zugleich das große Werk des Verfassers über den Jadeit besprochen werden kann. Ich möchte aber nicht darauf verzichten, im Hinblick auf verschiedene Mahnungen, die auch ich ausgesprochen habe (zuletzt auf der Wiener Naturforscherversammlung in der Sektion für Geschichte der Medizin und Naturwissenschaft), die Worte zu wiederholen, die der gelehrte Verfasser in dem Vorwort zu seinen »Notes« schreibt:

»As at one time a plea was made by me for the co-operation of naturalists and orientalis (Science, 1907, p. 894), it is gratifying to note that we have advanced a step farther in this direction, and it will be seen on the following pages that oriental research can also bring to light new and not unimportant facts as yet unknown to our natural science. The occurrence of the turquois in Tibet and China, and to a higher degree, its history and cultural position in those countries, present a chapter of knowledge with which our mineralogists have been hitherto unacquainted. But only concerted action and sympathetic co-operation can lead us to positive and enduring results. The orientalist needs the naturalist as much as the latter, when his inclinations carry him to Asia, may profit from the stimulus of the former, in that he can suggest and encourage problems, the solution of which will turn out to be of vital significance to archeology.

J. Ruska.

171. Lesk, Dr. (Kota Radja, Sumatra), *Über eine merkwürdige Behandlung verletzter Sehnen in Atjeh.* Arch. f. Schiffs- und Tropenhygiene, Jahrg. 17 (1913) Nr. 13.

Verf. erzählt, daß ihm gelegentlich einer Sehnennaht die Eingeborenen mitteilten, sie seien im Besitze einer Methode, die Vereinigung der Wunden durch große Waldameisen, denen sie nach klammerndem Festbeißen an den einander genäherten Sehnenrändern den Rumpf abschneiden, herbeizuführen, und bezieht sich dabei auf ein analoges Verfahren der Südkameruner, über welches Dr. SCHULTZE vor kurzem berichtet hatte. Ref. möchte daran erinnern, daß bereits der kurz nach 1009 n. Chr. verstorbene Chirurg Ab û'l-Qâsim

az-Zahrâwî in Cordoba diese Methode, die er bei ausgedehnten Darmwunden anwandte, ausführlich beschrieben hat. Für Atjeh sind ja die geheimen panislamitischen Neigungen und der erstrebte Anschluß an das Chalifat bekannt, für Südkamerun mögen wohl die Haussa als Traditionsvermittler in Frage kommen. E. Seidel.

172. von Lippmann, Edmund O., *Beiträge zur Geschichte des Alkohols.* Chemikerzeitung 1913, S. 1313, 1346, 1358, 1419, 1428. (Auch als Sonderdruck in einem Heft von 44 S., Cöthen, Verlag der Chemikerzeitung.)

Diese von erstaunlicher Beherrschung der Literatur zeugende Studie kann wohl als abschließend bezeichnet werden. Sie kommt, wie nicht anders zu erwarten, gegenüber den DIELSSchen Aufstellungen zu einem ablehnenden Ergebnis. Aus der islamischen Literatur sind keine wesentlich neuen Momente zur Geltung gebracht, weshalb hier auf den Inhalt der Ausführungen nicht weiter eingegangen werden kann; wohl aber möchte ich nachdrücklich auf die ausgezeichneten methodologischen Bemerkungen hinweisen, die von philologischer Seite ebenso beachtet werden sollten, wie von seiten der Naturforscher gewissen elementarsten Forderungen der Philologie Rechnung getragen werden müßte, auf die ich nachher zu sprechen komme. Die angezogenen Bemerkungen stehen S. 11/13 des Sonderdrucks und lauten mit Beschränkung auf die Hauptstellen wie folgt: »Wenn es erst feststeht, daß ein Rohstoff seine Eigenschaften dem Gehalt an einer gewissen Substanz verdankt, und wenn ferner auch deren Eigenschaften bereits bekannt sind, dann freilich fällt es dem Chemiker nicht schwer, den rückschauenden Propheten zu spielen und anzugeben, welche Wege überhaupt, und welche mit Hilfe bestimmter Apparate schon früher zur Abscheidung fraglicher Substanz hätten führen können; weiß er also etwa bereits, daß der wesentliche Bestandteil der Chinarinde das Chinin ist, und daß man dieses der Rinde z. B. durch saures Wasser entziehen, es durch Kalkmilch fällen und aus Weingeist umkristallisieren kann, dann wird er mit Leichtigkeit zu sagen vermögen, wie seine Darstellung auch schon mit den zur Zeit des Bekanntwerdens der Chinarinde im 17. Jahrhundert gebräuchlichen Mitteln ausführbar gewesen wäre, und wird sich vielleicht wundern, daß die Ausarbeitung eines so einfachen Verfahrens erst dem 19. Jahrhundert vorbehalten blieb. . . . Jedem solchen Fortschritte gegenüber kann man an und für sich behaupten, daß er auch schon in bedeutend früherer Zeit möglich gewesen wäre, und daß nicht abzusehen sei, weshalb er, bei Anwendung der geeigneten Mittel, nicht schon weit eher hätte erzielt werden können. Aber gerade die Regelmäßigkeit dieses Zutreffens bezeugt, daß auf dem Gebiete der Naturwissenschaften allgemeine Überlegungen solcher Art nicht beweiskräftig sind, daher den Ergebnissen der auf den Einzelgebieten tätigen Forschung nicht vorzugreifen vermögen. . . .« J. Ruska.

173. — —, *Chemische Papyri des 3. Jahrhunderts.* Chemikerzeitung 1913, S. 933, 962, 1002, 1014. (Auch als Sonderdruck, 24 S. Cöthen 1913.)

Auf diese für alle Studien zur Geschichte der Alchimie unentbehrliche Arbeit sei an dieser Stelle hingewiesen. J. Ruska.

174. Lurz, R., *Über das Vorkommen und die Lebensbedingungen von Ankylostomen und Strongyloideslarven in Daressalam.* Arch. f. Schiffs- und Tropenhygiene, Bd. 17 (1913), H. 2, S. 55—62.

Die durch das örtliche Klima begünstigte Entwicklung obiger Wurmlarven wird infolge gewisser Gewohnheiten der Eingeborenen bei der Kotablage pathologisch wirksam. Einmal nämlich werden die Hüttenbadestellen in demselben Hofe, wo sich die an sich meist sauberen Aborte befinden, angelegt, wodurch namentlich der Schlamm dieser Badestellen und der Abzugskanäle sowie der Hafenstrand infiziert werden, oder aber — und dies besonders häufig — erfolgt die Defakation im Busch, in welchem Falle die Larven auf Gräser und Büsche klettern, von da auf die nackte Haut und schließlich in das Innere der Passanten

gelangen können. Diese beiden Ansteckungswege unterscheiden sich also von dem in Ägypten durch die gefährlichen Ankylostomaeier eingehaltenen, der die Verwendung des nach der Überschwemmung zurückgebliebenen Wassers zu Gebrauchs- und Trinkzwecken zur Voraussetzung hat. E. Seidel.

175. Meyerhoff, M., (Kairo), *Ein Fall von Sublimatverätzung beider Augen in einer arabischen Chronik.* MGMN 54, XII, 553—555.

176. — —, *Zur Geschichte des ägyptischen Augenheilmittels Schischm (Cassiae absus L. semina).* Arch. f. d. Gesch. der Naturwissenschaften und der Technik, Bd. VI (Sudhoff-Festschrift), S. 263—271.

Eine ausgezeichnete, noch vor Torschluß kommende Abhandlung des bekannten Augenarztes und Historikers seiner Kunst über die Geschichte der zugunsten europäischer Therapie verschwindenden Droge, wertvoll auch durch die Verarbeitung ungedruckten Quellmaterials, wie des *Dağal al-'ain* von Jahjâ b. Mâsawaih (777—857 n. Chr.) und des *Qâmûs al-aṭibbâ* von Madjân b. 'Abdurrahmân (17. Jahrh.), chronologisch bis auf die neueste Zeit fortgeführt. E. Seidel.

177. — —, *La peste en Egypte à la fin du XVIII. siècle et le médecin Enrico di Wolmar.* La Revue Médicale d'Egypte, avr./mai 1913.

Die schöne Studie, die mit einem kurzen, aber lehrreichen Überblick über die Geschichte der ägyptischen Pesten von Rufos ab anhebt, beschäftigt sich in der Folge ausschließlich mit dem deutschen Arzte Dr. ENRICO DI WOLMAR (* 1749 in Rom, † um 1827 in Berlin), der, nach einem abenteuerlichen Wanderleben in drei Weltteilen, seine vierzehnjährigen Erfahrungen über die Pest kurz vor seinem Tode veröffentlichte. Er war Kontagionist, hielt aber zu Unrecht die Pest für s. Z. in Ägypten nicht endemisch; als Praktiker war er von hervorragender Unerschrockenheit. Verf. vervollständigt die historische Skizze des Eingangs durch Angaben über die Epidemien in Ägypten seit der Abreise di Wolmars von da i. J. 1802. E. Seidel.

178. — — u. **C. Prüfer**, *Die Lehre vom Sehen bei Humain b. Ishâq.* Arch. f. Gesch. d. Medizin Bd. VI, Heft 1, 1912.

179. Mühlens, P., *Bericht über eine Malaria-Expedition nach Jerusalem.* Zentralblatt für Bakteriologie, Abt. I. Orig.-Bd. 69, Heft 1. Jena, Gust. Fischer, 1913. Mit 6 Tafeln und 5 Textfiguren.

Bekanntlich ist Jerusalem arg malaria-verseucht. Das vor einigen Jahren ausgesprochene dringende Verlangen Dr. EINSLER's nach einer wissenschaftlichen Erforschung der Gesundheitsverhältnisse der Stadt als Einleitung zur gründlichen Assanierung hat nun erfreulicherweise rasche Erfüllung gefunden. Verf., Leiter der gut ausgerüsteten Vor-Expedition 1912, hat zunächst, unterstützt von den einheimischen Ärzten, namentlich Dr. Cana'an und Dr. Masterman, auf dem sicheren Fundament von 7921 Blutuntersuchungen bei mehr als 26 % Infektion mit einer der Malariaformen (tertiana, quartana, tropica), darunter am meisten in der inneren Araberstadt und im Judenviertel, ferner das Seltenerwerden des Schwarzwasserfiebers und als Brutstätten des *Anopheles bifurcatus*, der hier allein vorkommenden Spezies, die sogenannten Landwasserzisternen festgestellt, des weiteren aber auch wertvolle Beobachtungen über andere mehr oder weniger endemische Krankheiten, wie Dengue, Pappataciefieber, Kala-azar, Lepra, Tuberkulose, Trachom, Dysenterie, Darmparasiten, die Nomagruppe, Lyssa, angestellt. Den Beschluß machen sehr umsichtige und der Indolenz der Bewohner in hygienischen Dingen Rechnung tragende Vorschläge zur Besserung der unleidlichen Zustände, wobei als vorbildlich auf die streng organisierten Moskitoschutzmaßnahmen der amerikanischen Kolonie verwiesen wird. E. Seidel.

180. Prietze, Rudolf, *Arzneipflanzen der Haussa.* ZK IV, 81 ff.

181. Raschid Tahssin Bey, *Die Geisteskrankheiten und die Psychiatrie in der Türkei.* Aus:

IV. Internat. Kongreß z. Fürsorge f. Geisteskranke. Berlin 1910.

- 182. Remlinger, P.,** *Les progrès de l'alcoolisme en Maroc.* Bull. d. l. Soc. Pathol. exot. 1912, Nr. 9.

Als unmittelbare Folge der westlichen Zivilisation, der niedrigen Eingangszölle und Preise für Spirituosen, bis zu einem gewissen Grade wohl auch des durch die politischen Ereignisse bedingten psychischen Insultes tritt eine starke Zunahme der Trunksucht bei den Eingeborenen zutage.

E. Seidel.

- 183. Richter, Paul,** *Paracelsus im Lichte des Orients.* Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, Bd. VI (Sudhoff-Festschrift), S. 294—304.

Ausführliche Wiedergabe des Inhalts der *Neuen Paracelsistischen Medizin* des Ibn Salâm († 1669) und Identifizierung¹ mit den entsprechenden Abschnitten aus SENNERT und WECKER. Der Übersetzung lag in der Hauptsache Cod. arab. Spr. 1969 des AHLWARDT-schen Kataloges Bd. V. der Kgl. Bibliothek in Berlin zugrunde.

E. Seidel.

- 184. Risa, R., und Mustafa,** *Der Erreger der Aleppoboule und seine Kultur.* Zentralblatt für Bakteriologie Bd. 62 (1912), Orig.-H. 1/2, S. 126.

Das vielumstrittene Geheimnis über den Ursprung der endemischen Beulenkrankheit — in Syrien *habb es-sene* genannt und namentlich im Einzugsgebiet des Nahr el-Kelb verbreitet — ist anscheinend enthüllt, indem die Verf. bei zwei Kranken aus Mesopotamien den Erreger entdeckt, beschrieben und in Kultur gezüchtet haben. Die Behandlung mit neueren Mitteln war von negativem Erfolg.

E. Seidel.

- 185. Ruska, Julius,** *Alkohol und Al-kohl. Zur Geschichte der Entdeckung und des Namens.* Aus der Natur 1913, Heft 2, S. 97—111.

Der für einen weiteren Leserkreis bestimmte Aufsatz ist veranlaßt durch die bekannte Abhandlung von H. DIELS (vgl. »Islam« IV, S. 320) und die sich daran knüpfenden Kontroversen. Die auf eine Stelle in des Hippolytos »Widerlegung aller Ketzereien« gegründete Behauptung, schon die Alexandriner hätten einen wässerigen Weingeist zu destillieren verstanden, wird als unvereinbar mit dem damaligen Stand der chemischen Technik abgelehnt. Hätten die alexandrinischen Chemiker oder Ärzte den Stoff gekannt und isoliert, so hätte er auch ihren Nachfolgern, den islamischen Gelehrten, nicht unbekannt bleiben können. So genau aber die Kenntnis der verschiedensten berausenden Getränke und ihrer Herstellung und physiologischen Wirkung ist — wie durch Zitate aus Ibn al-Baitâr bzw. Al-Râzî belegt wird —, von der Möglichkeit der Darstellung einer noch wirksameren Substanz, eines brennbaren Destillats, ist nichts zu finden. Auch die vom Verf. zum erstenmal durchgeführte Untersuchung der vom Weinbau und der Weinbehandlung handelnden Kapitel in den arabischen Bearbeitungen der »Geoponika« hat nicht das geringste in dieser Richtung zutage gefördert. So bleibt nur die von E. O. v. LIPPMANN mit besonderem Geschick und Nachdruck vertretene Annahme, daß die Destillation des Weingeists eine um das 12. Jahrhundert in Italien gemachte Erfindung geistlicher Alchimisten ist. Der Schluß des Aufsatzes bespricht die ursprüngliche Bedeutung des Wortes *al-kohl*, seine Übertragung auf den Weingeist durch PARACELTUS und die Herkunft der Worte Antimon und Wismut aus dem arabischen *Ithmid*, d. i. dem griechischen *στίμι* bzw. *στίβι*, Stibium.

Autoreferat.

- 186. — —,** *Weinbau und Wein in den arabischen Bearbeitungen der Geoponika.* Sudhoff-Festschrift. AGNT 1913.

Enthält die bei der vorerwähnten Untersuchung gefundenen literärhistorischen Ergebnisse, die in einem noch ungedruckten Aufsatz genauer begründet sind, und die Übersetzung der Überschriften der 118 vom Wein und Weinbau handelnden Kapitel der Leidener Handschrift B, die aus einer persischen Vorlage übersetzt ist, wie aus einer Anzahl von Mißverständnissen des Übersetzers und aus stehengebliebenen persischen

Ausdrücken bewiesen wird. Zum Schlusse sind die Entsprechungen der Handschriften A und B und ihre Beziehungen zu dem griechischen Texte der »Geoponika« kurz dargestellt.

Autoreferat.

- 187. Ruska, Julius**, *Die Mineralogien der arabischen Literatur*. »Isis«, Revue consacrée à l'histoire et à l'organisation de la science, publiée par GEORGE SARTON. Tome I, S. 341—350.

Der Aufsatz gibt eine Übersicht über die wichtigsten arabischen Werke und enthält zugleich ein Arbeitsprogramm. Ich werde in anderem Zusammenhang auf die Abhandlung zurückkommen.

Autoreferat.

- 188.** — —, *Das Steinbuch des Aristoteles*. Bespr. v. MASSON-OURSSEL, P. »Isis«, Tome I, S. 266 f.

- 189. Schoy, Carl**, *Arabische Gnomonik*. Aus dem Archiv der Deutschen Seewarte. XXXVI. Jahrgang, 1913, Nr. 1. Mit 10 Figuren und 2 Tafeln. (Bespr. v. GÜNTHER MGMN XIII, 47.)

Der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt in den mathematischen Entwicklungen, über die an dieser Stelle nicht berichtet werden kann. Wir dürfen mit dem des Arabischen nicht kundigen Mathematiker nicht zu sehr ins Gericht gehen, daß ihm die eigentlichen islamischen Probleme, die er streift, keineswegs ganz klar sind. Es muß dagegen einmal gesagt werden, daß die nachlässige Behandlung der arabischen Eigennamen und Termini heutzutage, wo die Feststellung der richtigen Schreibweise gewiß nicht mehr schwer ist und sich auch im vorliegenden Falle leicht hätte ermöglichen lassen, eine mathematische Arbeit ebenso entstellt, wie naturwissenschaftlich-mathematische Schnitzer eine Philologenarbeit entstellen würden. Da es nun einmal eine seltene Sache ist, daß sich Fach- und Sprachkenntnis in demselben Kopf beisammen finden, soll man sich nicht scheuen zu fragen, wo man sich nicht auskennt; niemand vergibt sich dabei etwas. J. Ruska.

- 190. Schweinfurth, G.**, *Arabische Pflanzennamen*. Bespr. v. J. RUSKA. Isis, Tome I, S. 268—271.

Enthält einen Exkurs über die mit der Wurzel *l-b-n* gebildeten Pflanzennamen, insbesondere die Namen der Euphorbiaceen.

Autoreferat.

- 191. Seidel, Ernst**, *Europäische Krankheiten als literarische Gäste im vorderen Orient*. Arch. f. Gesch. d. Naturw. u. d. Technik, Bd. VI (Sudhoff-Festschrift), S. 372—386.

Einige Kapitel aus der ersten Abteilung des unter P. RICHTER besprochenen Werkes *Gâjat al-itqân fî tadbîr badan al-insân*, und zwar diejenigen über Bleichsucht, Skorbut und Weichselzopf, werden in Text und Übersetzung wiedergegeben und einige verborgene Daten zur Lebensgeschichte Ibn Salâm's ans Licht gezogen. Die benutzte Handschrift ist seit etwa 18 Jahren im Besitze des Referenten und von ihm in seiner Mechtar-Ausgabe mehrfach (Anm. 10 f. 17) erwähnt worden.

Autoreferat.

- 192. Senevet**, *Leishmaniose canine à Alger*. Bull. d. l. Soc. pathol. exot., 19, II, 1912.

Sergent, *Rôle des chiens et des chats dans la transmission de la Leishmaniose infantile*. Dass.

Beide Forscher bestätigen auf Grund ihrer Beobachtungen an Kindern in Algier die Richtigkeit der NICOLLÉschen Annahme eines ursächlichen Zusammenhanges der Leishmaniose der Kinder und der Haustiere. Bezeichnenderweise vermehrten sich die Hundeflöhe in denselben Monaten wie die Erkrankungen ihrer Wirte. E. Seidel.

- 193.** — —, *Distribution géographique du goître endémique en Algérie*. Bulletin d. l. Soc. Pathol. exotique, 1912, Nr. 2.

Repin, Ch., *Distribution géographique du goître en Algérie*. Dass. 1912, Nr. 5.

Auch in Algier, wie anderwärts, trägt der Kropf einen endemischen Charakter, geht nur ausnahmsweise mit Kretinismus einher und bevorzugt, wenn er auch im all-

gemeinen gegen geologische Faktoren indifferent ist, Kalkboden, im besonderen den Nordabhang des Atlasgebirges, der mit seinen Mineralquellen ebenso wie das Rifgebiet in Marokko als Bruchspalte die Verhältnisse des Jura widerspiegelt, und dessen Vorland bis zum Meere. E. Seidel.

194. Sforza, *Note su alcune malattie infettive che hanno dominato nella Libia dal giorno della nostra occupazione sino ad oggi*. Ann. di medic. navale e coloniale, 1912, vol. I p. 442.

Die im letzten Vierteljahre 1912 herrschende Cholera wurde, wie z. T. experimentell nachgewiesen ward, durch von Fliegen mit Vibrionen infizierte Datteln, Oasenbananen und Leckereien der Straßenhändler verbreitet und zeitigte 1048 Erkrankungen mit reichlich 30 % Mortalität. Ungefähr gleichzeitig traten Malaria und Typhus auf. Auch *Ulcus tropicum*, Trachom, Noma und Lepra kamen zur Beobachtung. E. Seidel.

195. — —, *Generalità sulla pathologia delle tribù della Tripolitania e regioni limitime studiata nei campi di concentrazione degli Arabi*. Malaria e malattie dei paësi caldi, sett.-ott., p. 257.

Allgemeine Nosologie der in den Konzentrationslagern angesammelten Angehörigen der tripolitanischen Stämme. Außer den oben genannten Krankheiten wird auch Tuberkulose genannt. E. Seidel.

196. Smith, D. E., und **L. Ch. Karpinski**, *The Hindu-Arabic numerals*. Bespr. v. D. B. MACDONALD. American Historical Review, 1913, XVIII, 1.

197. Strunz, Franz, *Die Vergangenheit der Naturforschung*. Jena 1913. 197 S.

Das Buch, FRANZ SERVAES in Wien gewidmet, will das mähliche Werden des Naturgefühls und der Naturerkenntnis in einer Reihe von Charakterbildern festhalten. So erscheinen darin Gestalten, die diesem Zweck des Buches besonders entgegenkommen, wie die heilige Hildegard, Amos Comenius, J. B. van Helmont, Rousseau, aber auch Abschnitte über die Anfänge der Alchimie und über die Chemie der Araber. Die Forschungen von M. BERTHELOT und E. WIEDEMANN sind mit großer Belesenheit bis auf die in letzter Zeit erschienenen Abhandlungen benützt — der Verf. hat ja bekanntlich auch mit E. KALLIWODA zusammen eine deutsche Ausgabe von BERTHELOTS *Chemie im Altertum und Mittelalter* veranstaltet —, aber bei dieser noch unvergorenen Stofffülle überkommt einen doch das Gefühl, daß manchmal weniger mehr gewesen wäre. Wie viel wissen wir denn im Grunde von den Verfassern dieser Traktate als Menschen und Persönlichkeiten? J. Ruska.

198. Wiedemann, Eilhard, *Das Neuarabische Enzyklopädie. Über Parfüm*. Sudhoff-Festschrift AGNT 6, S. 418/426.

Aus der Enzyklopädie des Nuwairī (gest. 1332), die den Titel führt *Nihājat al-‘Arab fī funūn al-Adab*, teilt E. WIEDEMANN ein interessantes Kapitel aus dem Abschnitt über das Pflanzenreich mit, das Vorschriften über die Herstellung von Parfümen enthält. Eine Inhaltsübersicht über den ganzen Abschnitt geht voraus. Das erste Kapitel handelt hauptsächlich von Bodenarten, Getreide und Küchenpflanzen, das zweite von den Früchten, anscheinend im Anschluß an die »Geoponika«; im dritten Kapitel sind stark duftende Pflanzen und Blumen genannt, im vierten hauptsächlich Harze und Gummiarten, im fünften kommt Nuwairī auf die Verwendung und Herstellung der wichtigsten Parfüme, wohlriechenden Öle und Destillate, des Räucherwerks und verschiedener Geheimmittel zu sprechen. Aus diesem Kapitel ist die Darstellung der Gālīja und des Nadd (nach einer großen Zahl von Autoren) vollständig in Übersetzung wiedergegeben. J. Ruska.

199. — —, *Optische Studien in Laienkreisen im 13. Jahrhundert in Ägypten*. S.-A. aus Jahrbuch für Photographie und Reproduktionstechnik für das Jahr 1913.

200. — —, *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaften*. XXXI. *Über die Verbreitung der Bestimmungen des spezifischen Gewichtes nach Birūnī*. XXXII. *Aus der arabischen Handels- und Warenlehre von Abu’l Faḍl Ga’far Ibn ‘Alī al Dimaschqī*. S.-A. aus den SPMS Bd. 45 (1913) S. 31—54.

201. Wiedemann, Eilhard, *Fragen aus dem Gebiet der Naturwissenschaften, gestellt von Friedrich II., dem Hohenstaufen*. Archiv für Kulturwissenschaft XI, 483 ff.

Bespricht von den im *Kitâb al-istibšâr fî mâ tudrikuhu l-absâr* des malekitischen Rechtsgelehrten Šihâb ad-dîn al Qarâfî († 684/1285, s. BROCKELMANN I, 385) erörterten 50 Fragen aus dem Gebiet der Optik (s. d. Verf. Übersetzung der Fragen in »Eders Jahrb. f. Photographie« 1913) drei, die auf den Hohenstaufen Friedrich II. zurückgehen, nebst den Antworten, und handelt anschließend über ein Planetarium des genannten Fürsten, das ihm von Al-Ašraf zum Geschenk gemacht worden war. E. Graefe.

202. Zeuthen, H. G., *Die Mathematik im Altertum und im Mittelalter*. Die Kultur der Gegenwart, dritter Teil, erste Abteilung, die mathematischen Wissenschaften. Erste Lieferung. 95 S.

Da dieses Heft als geschichtliche Einleitung und Grundlage für die Darstellung der Entwicklung der neueren Mathematik zu gelten hat, so nimmt die arabische Mathematik und Astronomie darin einen verhältnismäßig bescheidenen Raum ein. Wer nähere Belehrung wünscht, wird immer wieder zu CANTOR oder zu Monographien wie v. BRAUNMÜHLS Geschichte der Trigonometrie greifen müssen. Bemerkungen über das indische Ziffersystem finden sich im ersten Abschnitt, von Interesse für die Geschichte der arabischen Mathematik ist auch, was der Verf. vom Verfall der griechischen sagt. J. Ruska.

V. Literaturgeschichte (Handschriftenkataloge und neue Quellen).

203. Abdul Muqtadir, Maulavi, *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*. III. *Persian poetry 17th — 19th century*. Bespr. Athenaeum, 1913, 4463.

204. 'Abid b. al-Abras, *The Dīwāns of 'Abīd ibn al-Abras, of Asad, and 'Āmir ibn al-Ṭufail, of 'Āmir ibn Šuṣ'a'ah*, edited for the first time, from the ms. in the British Museum, and supplied with a translation and notes by SIR CHARLES LYALL. Gibb Memorial Series XXI, 1914.

205. Abū'l-'Alā'. GABRIEL, COLIN, *La Tedkīrā d' Abū'l-'Alā'*, publiée et traduite pour la première fois. 1911. Bespr. v. HUART JA XI, II, 381—384.

206. Aboul-Barakat, *Le calendrier d'Aboul-Barakat*, texte arabe édité et trad. par E. TISSERANT (Patrologia orientalis, Bd. 10, Fasc. 3, S. 245—286).

207. Abu Hanīfa ad-Dīnawerī, par J. KRATSKHowsky. Bespr. v. C. F. SEYBOLD. ZDMG 67, 538 ff.

208. Abū'l-Maḥāsīn Ibn Taghrī Birdī's *Annals, entitled »an-Nuġūm az-Zāhira fī Mulūk Mišr wal-Kāhira«*. Vol. III, part 1, Nr. 1, ed. by W. POPPER. 130 S. (University of California Publications in Semitic Philology, vol. 3 Nr. 1). Berkeley, The University Press, 1913.

209. Abul-Qasim al-Amīdī, *Al-muṭa'arāna bain Abī Tammām wal-Buḥārī*. 2. Aufl. Beirut, Druckerei des »Iqbāl«, angez. al-Hilāl XXII, 320.

210. Abu Sa'īd ibn Abul Khayr, *Rubā'iyāt II*. Edited by MAULAVI ABDUL WALLI. JASB 1911, 637—667.

Zur Vervollständigung seiner auf der Handschrift der »Asiatic Society of Bengal« basierenden Ausgabe der *Rubā'iyāt* des Abū Sa'īd (JASB 1909, 421—456) teilt der Herausgeber hier weitere 173 dem Abū Sa'īd zugeschriebene Vierzeiler nach der Handschrift des British Museum mit. In der Einleitung werden die Varianten in den beiden Handschriften gemeinsamen Versen besprochen und die Frage erörtert, inwieweit die Vierzeiler mit Recht dem Heiligen zugeschrieben worden sind. J. Horovitz.

211. Ahlwardt, *The diwans of the six ancient arabic poets: Ennābīga, 'Antara, Tharafa,*

- Zuhair, 'Alqama, and Imruulquais and the collections of their fragments, with a list of the various readings of the text.* Anastatischer Neudruck. London 1913.
212. **Aḥmad 'Ārif az-Zain**, *Ta'rīḥ Ṣaidā*. Li-mu'allifihī AḤMAD 'ĀRIF-AZ-ZAIN. *Histoire de Saida* par AḤMAD AREF EL-TZEIN. Saida (Syrie): Imp. al-'Irfān 1913. 186 S.
213. **'Ali Ibn-al-Faḍl**, *Risāla al-antāl al-baḡdādījja allatī taḍrīḥ banna'l-'amma lil-qāḍī Abī'l-Ḥasan 'Alī Ibn-al-Faḍl al-Mu'ajjadī aṭ-Ṭāliqānī*. Kairo (um 1913): Maṭba'at R'amsīs. Herausgegeben von LOUIS MASSIGNON. 37, 4, 3 S. (Über die in Bagdad im Jahre 421 H. gangbaren Sprichwörter.)
214. **Ali Mohammed, Seyyed**, dit le Bab, *Le Beyan persan* trad. par NICOLAS. Bespr. v. HOUTSMA Museum 1913, 11/12; CL. HUART RC 1913, 34; A. JAUSSEN Revue Biblique Internationale 1913, X 2.
215. — —, Bd. III Paris, Geuthner, 1913.
216. **Apt, Naftali**, *Die Hiobserzählung in der arabischen Literatur*. Bespr. v. G. SALZBERGER WI I 249 f.
217. **Asbath, P.**, *Catalogue sommaire de mss. arabes (suite), avec un appendice sur les Vies syriaques de saint Basile*. (Revue de l'Orient Chrétien, 1913, 2 sér., Bd. VIII, 3.)
218. **Attaja, M. O.**, *Slowar arabsko-russkij*. 1011 S. Moskau 1913.
219. **Bachja**, *Al-Hidaja* ed. JAHUDA. Bespr. v. W. BACHER GGA 175¹¹, 650—666; BLAU Magyar-Zsidó Szemle 1913, 4; J. GOLDZIEHER ZDMG 67, 529 ff.; M. HORTEN DLZ 1913, 24, TLZ 1914 142, OLZ 16, 556, WI I 244; R. A. N. JRAS 1914, 195 ff.; St. Z. für hebr. Bibliogr. XVI S. 102—6.
220. **Baerlein, Henry**, *Abū'l-Ḥāḍir the Syrian (Wisdom of the East)*. London, Murray, 1914.
221. **Bahâoullah**, *L'épître au fils du Loup*. Traduit par DREYFUSS. Bespr. v. HOUTSMA, Museum 1913, 11/12; v. M.G.D. RC 1913, 281—282.
222. **Battal, A.**, »*Nazarijeti Adabije*« (*Theorie der Literatur*) (tatarisch). VII 107, IV S. Kasan 1913. Bespr. v. N. K—f. MI II, 825.
223. **Bedros Effendi Kerestedjian**, *Quelques Matériaux pour un Dictionnaire Etymologique de la Langue Turque*. I. Etymologie, origine, comparaison de mots: turc oriental et ottoman. Mots étrangers introduits et conservés tels quels dans la langue turque. Locutions adverbiales et onomatopéitiques. Particules intensives. Thèmes verbaux. II. Glanures Etymologiques de mots français d'origine inconnue ou douteuse. Edité par son neveu HAIG. XV + 364 + 42 S. London, Luzac u. Co., 1913.
224. **El-Bekri**, *Description de l'Afrique Septentrionale*. Texte arabe et Traduction de MAC GUCKIN DE SLANE. Avec notes complémentaires et index général. 2^e éd., revue et corrigée. 2 Bde. Algier, Ad. Jourdan, 1913.
225. **Beveridge, H.**, *Arabian passage in the Hurnsky edition of the Baharnāma*. JASB 1911, 5—7.
226. — —, *Errata etc. in the A. S. B. edition of Abu Turabs History of Gujarat*. Calcutta 1909. JASB 1911, 459—463.
227. **Bittner, Max**, *Die heiligen Bücher der Jeziden*. Bespr. v. GRÜNERT WZKM 27, 442.
228. — —, Nachtrag. Die kurdischen Vorlagen, mit 1 Schrifttafel. Denkschr. Wien. 55. V. 1913.
229. **Boutros Ghali, Wacyf**, *Le jardin des fleurs. Essais sur la poésie arabe et Morceaux choisis*. Préface par JULES LEMAITRE. Paris, Mercure de France, 1913. Angez. Hilāl XXII, 238.
230. **Brandl, Leopold**, *Vandjete die Kabin-vaden in der Weltliteratur*. Germ.-roman. Monatsschrift V S. 233.
231. **Brünnow's, R.**, *Arabische Grammatiker aus Handschriftstellern*. In 2. Auflage völlig neu bearbeitet und herausgegeben von A. FISCHER. (Porta linguarum orientalium

XVI.) Berlin, Reuther & Reichard, 1913. Bespr. v. GRÜNERT DLZ 1914 S. 26; M. G. D. RC 1913, S. 509.

232. **Cattan, Basilio**, *Grammatica teorico-pratica della lingua araba per le scuole italiane*. Città di Castello, S. Lapi, 1914.

233. **Elias, A. Elias**, *Al qāmûs al 'asrî. The New Dictionary: English-Arabic*, Zētûn bei Kairo 1913 im Selbstverlag.

Dieses neue, handliche (Ss. XII + 440 quarto) und billige (30 P. T.) Wörterbuch soll zunächst den Bedürfnissen ägyptischer Studenten, aber auch denjenigen englischsprachiger Orientalisten dienen. Der Verfasser hat sich bemüht, einen größeren Wortschatz, als bisher geboten war, zusammenzustellen und diesen durch die beste heutige arabische Literatursprache wiederzugeben. Wo letztere — wie oft — versagt, wird die ägyptische Vulgärsprache angewandt. Veraltetes arabisches Sprachgut sollte ausgeschieden werden. Die Wahl der englischen Vokabeln soll offenbar Klassisches, Technisches und Tagtägliches berücksichtigen. Daß diese Aufgabe nur unvollkommen und unproportioniert innerhalb der dem Band gesetzten Grenzen auszuführen war, ist klar. Deshalb, obgleich man eine große Anzahl von seltenen und gesuchten Vokabeln, wie z. B. *abigail*, *ablactation*, *abalienate*, *abomasum*, *acupuncture*, trifft, die dem ägyptischen Leser kaum jemals zu Gesicht kommen können, weil sie vom Engländer selbst nicht verstanden werden, fehlen andererseits Ausdrücke, die fast unentbehrlich sind. Trotzdem haben viele Wendungen aus der englischen Verkehrssprache hier einen Platz gefunden. Das Englische ist angloägyptisch gefärbt. Man fragt sich, ob *à bas* und *abandonee*, (sic!) hierher gehören! Ich notiere einige Beispiele noch aus den ersten Seiten: *abdest* = *wudû*?, *aborsus* = *iġhâd* *bonny* = *samîn*. *Scry* = *sirb tujûr barrîja*. Urwüchsiges aus dem Volksleben wird man nicht erwarten. Das Buch wird dem Europäer weniger als dem Ägypter dienen. (Bespr. v. S. M. Z. MW IV, 103.)

W. H. Worrell.

234. **Cerone, F.**, *Alphonse le Magnanime et Abu 'Omar Ottoman* (suite, textes). Archivio storico per la Sicilia orientale 1913, t. X, fasc. 1—2.

235. **Chau Ju-kua**, *His Work on the Chinese and Arab Trade in the twelfth and thirteenth Centuries, entitled Chu-fan-chî, translated from the Chinese and annotated by FRIEDRICH HIRTH and W. W. ROCKHILL*. St. Petersburg 1912. Bespr. v. P. PELLIOU T'oung pao XIII 1912, S. 446—481; von ALBERT HERRMANN u. d. T. *Das Buch des Tschau Ju-kua über die fremden Völker und ihren Seeverkehr mit China bis zum 13. Jahrhundert*. Petermanns Mitt. 1913, 59. II, S. 313—314.

236. **Conybeare, F. C., Rendel Harris, J., and Smith Lewis, Agnes**, *The story of Ahikar. From the Aramaic, Syriac, Arabic, Armenian, Ethiopic, Old Turkish, Greek, and Slavonic Versions*. II. edit. Enlarged and corrected. Cambridge University Press. Bespr. v. Jeremias Theol. Lit. Bl. XXXV, 122.

237. **Ellis, A. G., and Edwards, E.**, *A Descriptive List of the Arabic Manuscripts etc.* Bespr. v. H. F. A(MEDROZ) JRAS 1913, 1068 f. Auch Athenaeum 1913, 4453.

238. **van Erpen (Erpenius 1584—1624)**, *Grammatica araba. Prima traduzione italiana condotta sul testo latino (ediz. del 1636) dal dott. FEDERICO GOZO, con aggiunte*. X, 205 S. Pavia, Succ. Marelli, 1914.

239. **Farina, G.**, *Grammatica araba*. Bespr. v. H. GRIMME OLZ 17, 37.

240. **Ferrand, Gabriel**, *Relations de voyages et textes géographiques arabes, persans et turcs relatifs à l'extrême orient du VIII au XVIII siècles, traduits, revus et annotés*. Tome premier. (Documents historiques et géographiques relatifs à l'Indochine publiés sous la direction de Mm. HENRI CORDIER et LOUIS FINOT.) Paris, Leroux, 1913. Vol. I. 296 S.

Das wichtige Werk, von dem der erste Band hier angezeigt wird, umfaßt in den in Islam. V.

Übersetzung gegebenen Autoren den Zeitraum von der Mitte des 9. bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, von Ibn Khordādbēh bis Ibn al-Baiṭār. Die Auszüge beschränken sich nicht streng auf Indochina, sondern greifen auch auf benachbartes Gebiet über, wenn der Inhalt der Nachrichten dies rechtfertigt. Von allen Schriften, die in diesem Bande vereinigt wurden, sind nur die des Kaufmanns Sulaimān und die des Abū Dolaf Mis'ar bin al-Muhalhil um die Mitte des 9. Jahrhunderts wirkliche Reiseberichte. Der Bericht, den Ibn Baṭṭūṭa über das transgangetische Indien und über China gibt, ist nach dem Urteil von FERRAND so fremdartig, daß man ihn für erfunden oder derart umgebildet halten muß, daß er unverständlich geworden ist. Man ist überhaupt geneigt, den Anteil der arabischen Autoren an der Erweiterung der maritimen geographischen Kenntnises in jenen Regionen zu überschätzen; sie scheinen einfach den schon von den Persern befahrenen Wegen gefolgt zu sein. Auf die zahlreichen Plagiate der späteren Autoren ist ebenfalls hingewiesen.

Der zweite Band wird den Rest der Texte enthalten. Was die Veröffentlichung so besonders wertvoll macht, ist die Vertrautheit des Verfassers mit Land und Leuten, die er in langjährigem Aufenthalt gewonnen hat, und der sorgfältige Kommentar, bei dem auch die Beiträge von P. PELLIOU aus chinesischen Quellen ausgiebig benutzt werden konnten.

Der dritte Band soll dann die wissenschaftliche Verarbeitung des gesamten Materials bringen. (Bespr. v. JULES BLOCH RC 1914, S. 113.) J. Ruska.

241. **Friedländer**, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman*. Bespr. v. C. CESSI *Rivista di Filologia* 1913, 41; CHRISTENSEN *Nordisk Tidskrift for Filologi* 1913, 1/2; GRESSMANN *TLZ* 1913, 16; HALÉVY *Revue Sémitique* 1913, XXI; F. PFISTER *Berliner Philologische Wochenschrift* 1913, 29; M. G. D. RC 1913, 468; WENSINCK *Museum* 21 S. 212.
242. **Gollancz, H.**, *The Book of protection being a collection of charms now edited for the first time from Syriac Mss. with translation, introduction and notes*. 27 ill. London Henry Frowde; Oxford, Univ. Press, 1912. Bespr. v. A. MOBERG *OLZ* 17, 32.
243. **Graf, Georg**, *Christlich-arabisches*. *Theol. Quartalschrift* 1913, Heft II, 161—192. Literaturgeschichtliche Nachträge zu dem bekannten Buche des Verf.: *Die christlich-arabische Literatur bis zur fränkischen Zeit*, Freiburg 1905. Becker.
244. — —, *Das arabische Original der Vita des hl. Johannes von Damaskus*. *Der Katholik* 93, 1913, 9.
245. **Gragger, R.**, *Eine arabische Gestalt der Burzucht u. s. w.* *Zeitschrift für vergleichende Literaturgeschichte*, 1913, 3.
246. **Graulle, A.**, *Le Boustān adh-Dharīf d'az-Ziyānī*. *RMM* XXIV, 311—317.
GR. ist so glücklich gewesen, eine Handschrift des bisher für verloren geltenden Geschichtswerkes *Al-Bustān az-ẓarīf fī dawlat Maulāi 'Alī aš-šarīf* (BROCKELMANN II, 508 oben) für kurze Zeit — wo, ist leider nicht gesagt — in Händen halten zu können. Er gibt ein Verzeichnis des Inhalts und übersetzt sodann den ersten Teil der Vorrede, aus dem hervorgeht, daß — entgegengesetzt der bisherigen Annahme — der *Bustān* erst nach dem *Tarḡumān* (BR. a. a. O.) verfaßt worden ist. E. Graefe.
247. **Al-Ġurgani, Abul Hasan 'Alī b. 'Abdal'aziz** † 366 H. *Al-wasā'at bain al-Mutanabbi' wa ḥuṣūmihi*. Herausgegeben und kommentiert von AHMED EFENDI 'ARIF ZAINADDIN, Ṣaidā, Druckerei des »'Irfān«, angez. *Hilāl* XXII, 240.
248. **Grigorjew, A. D.**, *Erzählung vom allweisen Akir*. Untersuchung und Texte. ГРИГОРЬЕВЪ, А. Д., ПОВѢСТЬ ОБЪ АКИРѢ ПРЕМУДРОМЪ. Исследование и тексты. Москва 1913. X, 316 S.
249. **Halévy, J.**, *Recherches de M. Th. Noldeke sur le roman d'Achikar*. *Revue Sémitique* 1913, XXI, Juillet.

250. **Al-Hallâj**, *Kitâb al Tawâsîn*. Ed. MASSIGNON. Bespr. v. L. BOUVAT RMM XXIV, 341; CL. HUART RC 1914 (2), 22; LAMMENS Recherches de Science Religieuse, Tome 5, 1914, 123 ff.
251. **Hamdu'llâh Mustawfî-i-Qazwîni**, *The Ta'rikk-i-Guzîda or »Select History« of Hamdu'llih Mustawfî-i-Qazwîni*. Compiled in A. H. 730 (A. D. 1330) and now abridged in English from a manuscript dated A. H. 857 (A. D. 1453) by EDWARD G. BROWNE. With indices of the fac-simile text by R. A. NICHOLSON. Part II, containing the abridged translation and indices. Gibb Memorial Series vol. XIV, 2. 1913.
252. **Harder, Ernst**, *Kleine arabische Sprachlehre*. Heidelberg, Julius Groos, 1913. VI, 164 S. Angez. v. tz WI I, 248.
253. **Heyne, Arthur**, *Geschichten und Schwänke aus dem Orient*. Aus dem Persischen übersetzt. Mit einem Vorwort von LUDWIG HARALD SCHÜTZ. 60 S. Dresden und Leipzig, »Die Sonne«, Belletristische Verlagsanstalt, 1914.
254. **Houdas, O.**, *Al-Bokhârî, les traditions islamiques, traduites...* Tome quatrième. Paris 1914.
255. **Hüsing, Georg**, *Beiträge zur Rostahmsage (Sajjid Battâl)*. Mythologische Bibliothek V₃. 68 S. Leipzig, Hinrichs, 1913.
256. **Ibn Haldun**, *Histoire des Bem 'Abd el-Wâd, Rois de Tlemcen (Règne d'Abou Hammor Moûsa II) par Abou Zakarya Yah'ïa Ibn Khaldoun*. Traduction française avec des notes et trois index par ALFRED BEL. 2^e Vol. 2 Fasc. Alger 1913.
257. **Ilmi Zadah Faidh Allah el Husaini**, *Fath-ur-Rahmân li Tâlib Âyât-il-Kur'ân*. Beirut (Korankonkordanz). Bespr. v. YUSEF STEPHEN MW III, 434.
258. **Imru'ulqais**, *Die Mu'allâqa des Imru'lqais*. Übersetzt und erklärt von Dr. SALOMON GANDZ. SBAk. Wien, 170. Band, IV. Abhandlung. Wien 1913. Bespr. v. BARTH DLZ 47, 2987.
259. **'Isa Ibn-Ibrahim ar-Raba 'î**, *K. Nişâm al-ğarîb*. Imlâ' as-šaiḥ 'Isâ Ibn-Ibrâhîm Ibn-Muḥammad ar-Raba'î. Herausgegeben von Bwls Brwnlh (PAUL BRÖNNLE). Aṭ-ṭab'a 1. Kairo (1913): Maṭba'a Hindijja. 3, 311 S. (Erklärung alter und seltener Worte mit Belegstellen.) Monuments of Arabic philology (»Āṭâr al-luġa al-'arabîja«). 3.
260. **Izzet Melyh**, *Leila*. Türkische Familienszene. Übersetzt von E. OESTERHELD. 80 S. Berlin, Priber u. Lammers, 1913/14.
261. **Ibn al Khatib**, *Kitâb al Wafayât*, edited by MAWLAWI M. HIDAYAT HUSAIN. JASB 1912, 1—38.

Eine chronologisch angeordnete Zusammenstellung der Todesdaten berühmter Männer bis zum Jahre 807 reichend. Der Verf. ist Abū'l-'Abbās Aḥmed b. Ḥusain, bekannt unter dem Namen Ibn al-Ḥaṭîb al-Qusantîni. J. Horovitz.

262. **Ibn el Çairafî** Code de la chancellerie d'État (Période Fâtimide) traduit par M. HENRI MASSÉ. BIFAO XI Le Caire 1913, S. 65—115.

263. **Kampffmeyer, G.**, *Weitere Texte aus Fes und Tanger*. MSOSAs. XVI. Jahrg. 1913, S. 51—98.

KAMPFFMEYER gibt hier eine Fortsetzung der MSOSAs. Bd. XII, 1909 S. 1 ff. mitgeteilten Texte. Sie sind z. T. in Fes selbst aufgenommen, z. T. stammen sie von einem früheren und dem jetzigen Lektor am Berliner oriental. Seminar. Sie sind z. T. (Nr. 4, 5, 15a und b) im arabischen Text, alle in Umschrift und Übersetzung (mit Ausnahme von 15 b) mitgeteilt. Auf die grammatische und lexikographische Ausbeute will KAMPFFMEYER an anderer Stelle eingehen. Manche der Texte bieten sachlich allerlei Interessantes, so besonders Nr. 3 »Besuch eines Heiligengrabes während der Zeit des Aufenthaltes der Scherifen von Wazzân in Fes (Juni 1907)«, Nr. 4 »Das 'Anşra-Fest (Johannistag) in Fes«, Nr. 5 »Häusliches Leben« (hier werden u. a. Heirats- und Scheidungsurkunden mitgeteilt),

Nr. 13 »Lebensweise der Tolba in Fes« und Nr. 14 »Sitten und Gebräuche der Marokkaner« (a) Heirat, b) Geburt, c) Beschneidung). Auch die unter Nr. 15 b nur in Text und Umschrift mitgeteilte Predigt scheint der Beachtung wert. R. Mielck.

264. **El-Kindi**, ed. GUEST. Bespr. v. M. HARTMANN WI I 248; HOUTSMA Museum 21, S. 99; A. T. UPSON MW IV 100.

265. **Krymski, A.**, *Historisch-literarische Notizen über die Legende der sieben schlafenden Jünglinge zu Ephesus.*

— — und **Attar**, *Übersetzungen verschiedener kleinerer arab. Texte der 7. bis 13. Jahrh.* Russisch. Moskau 1914.

266. **Kúnos, Ignác**, *Forty-four turkish fairy tales.* Collected and translated, with illustrations by WILLY POGANY. London, George G. Harray u. Co. o. J.

267. **Leander, P.**, *Aus Badr ad-dīn Abū Muhammed al-Ḥasan bin ‘Umar bin Ḥabībs Durrat al-aslāk fī daulat al-atrāk I* MO VII 1913, S. 1—81.

Die Einleitung und die ersten 8 Jahre (648—655). Text mit textkritischen Anmerkungen. J. Pedersen.

268. **Lyall, C. J.**, *The meaning of the words »‘alā ḥubbihi« in Qur. II, 172.* JRAS 1914, 158—163.

L. weist auf Grund der Erklärungen der arabischen Kommentatoren und eines Verses aus den *Mufaḍḍalījāt* nach, daß sich die Worte »‘alā ḥubbihi nicht auf »Gott« (wie in fast allen Übersetzungen, z. B. SALE, RODWELL, MUIR, PALMER und auch GOLDZIEHER in seinen *Vorlesungen* S. 17), sondern auf das vorangehende *al-māl* (so richtig von LANE übersetzt) beziehen. R. Mielck.

269. **Machuel, L.**, *Note sur la réforme de l'écriture arabe.* RT. 20. année Nr. 100 (Juillet 1913) S. 407—416.

Die arabische Schrift ist unvollkommen. Das ist nicht nur die Ansicht der Europäer, sondern wird auch von den Orientalen selbst empfunden. Versuche, die Schrift zu modernisieren und aller Zweideutigkeiten zu entheben, sind bisher resultatlos geblieben. Darum hat sich Verf. nun, nach seiner Angabe auf Veranlassung gebildeter Orientalen, daran versucht, das Problem zu lösen, und zwar in richtiger Erkenntnis des Umstandes, daß die arabische Schrift als Schrift des Korans den Moslimen gewissermaßen als etwas Heiliges gilt, unter Beibehaltung der bisherigen Zeichen und des Duktus von rechts nach links nur durch Einführung einiger neuer, von ihm erfundener Vokalzeichen; denn in der Vokallosigkeit liegt eben der Mangel. An Beispielen wird das erläutert. Das System, das Verf. vorschlägt, ist, das muß man sagen, ganz geistreich; die Zeichen für Fetha und Kesra sind außerdem auch praktisch zu nennen. Eine in alter und neu vorgeschlagener Schriftart abgedruckte Textprobe läßt auch erkennen, daß man sich nicht allzu schwer an die letztere gewöhnen würde. Aber — m. E. muß doch wohl eine Schriftänderung bzw. Verbesserung stets von denen ausgehen, die sich dieser Schrift bedienen. Das sollte man wirklich den Orientalen selbst überlassen. Und wenn Verf. selbst richtig bemerkt, daß den Arabern ihre Schrift als etwas Heiliges gilt, so ist damit doch klar, daß sie eine solche Änderung doch ablehnen werden, zumal wenn die Anregung aus dem Westen kommt. Derartige Vorschläge sind also nur vergebliche Liebesmüh. R. Mielck.

270. — —, *Les auteurs arabes.* Paris 1912. Bespr. v. G. LEVI DELLA VIDA. La nuova cultura I 1913, 851.

271. **Mahmoud Kâti ben El-Hâdj El-Motaouakkel Kâti** et l'un de ses petits-fils, *Tarikh El-Fettach Fi Akhbâr El-Bouldân Oua-l-Djouyoïch Oua-Akâbir En-Nâs.* (Documents arabes relatifs à l'histoire du Soudan.) Texte arabe édité par O. HODAS et MAURICE DELAFOSSE. Traduction française par les mêmes, avec une carte. (Publications de

- l'Ecole des Langues orientales vivantes, V^e Série, vols IX, X.) Paris, Ernest Leroux, 1914.
272. **Mahomet**, *El Koran, Traducto del arabe illustrado con notas y precedido de un estudio de la vida de Mahomet extractado de los libros de los escritores orientales más dignos de crédito* por M. SAVARY. Version castellana de A. Hernandez Catà 559 S. Paris, Carnier, 1913.
273. **Maometto**, *Il Corano. Versione letterale italiana* di A. FRACASSI. LXIV, 463 S. Milano, U. Hoepli, 1913.
274. **Maqrizi**, *El ma'adī' al-ʿArabī' fi dhikr el-khīlat al-ʿArabī'*, éd. par M. GASTON WIEF. Vol. II. MIFAO XXXII. Paris 1914.
275. **Massignon, Louis**, *Quatre textes inédits, relatifs à la biographie d'al-Ḥosayn ibn Mansūr al-Ḥallāj*. Publiés avec tables, analyses et index. Paris, Paul Geuthner, 1914.
276. — —, *Presse arabe*. RMM XXIV, 327—334.
Es wird berichtet 1. über die Gesellschaft der »Diener der Ka'ba«, die Mušīr Ḥusain al-Qudwāy in Lucknow gegründet hat. Sie soll der »Verteidigung der islamischen Interessen in der Welt« dienen und wird sich vor allem jedem Versuch einer nicht-muhammedanischen Macht, an die heiligen Stätten des Islam: Jerusalem, Medina und Mekka, zu tasten, energisch entgegenstellen; 2. über die Druckereien im Wilayet Bagdad und deren hauptsächlichste Veröffentlichungen; 3. über des Verf. Vorlesung *Ta'rīḥ al-istidhāt al-falsafīyat al-ʿarabīya* an der »Ägyptischen Universität«. Daran schließt sich eine »Bibliographie«, in der »Neue Bücher«, »Zeitungen und Zeitschriften« sowie orientalische Ausgaben alter Texte behandelt werden. E. Graefe.
277. **Mattson**, *Études phonologiques sur le dialecte arabe vulgaire de Beyrouth*. Bespr. v. C. SNOUCK-HURGRONJE. Museum, 1913, XX, 6.
278. **Mesnevi** oder *Doppelverse des Scheich Mevlānā Dschelāl ed-dīn Rūmī*. Aus dem Persischen übertragen von GEORG ROSEN mit einer Einleitung von FRIEDRICH ROSEN (Meisterwerke orientalischer Literaturen. In deutschen Originalübersetzungen herausgegeben von HERMANN VON STADEN. Erster Band.) München, Georg Müller, 1913.
279. **Midhat, Ahmed**, *O weh! Türkisches Drama, zum erstenmal ins Deutsche übertragen von DORIS REECK*. TB XV. XI, 77 S.
280. **Mille et une nuits**. RAUX, A., *Histoire du Bossu. Conte tiré des . . . Texte persan, publ. avec des notes en Français*. Paris, Ernest Leroux, 1913.
281. **Ibn Miskawaih**, ed. CAETANI. Bespr. v. M. G. D. RC 1913, 422.
282. **Mirza Kamran**, *The Mīrzā Nāmāh (The Book of the Perfect Gentleman.) of Mīrzā Kāmran with an English Translation by Mawlāwī M. Hidayat Husain*. Lecturer, Presidency College Calcutta. JASB NS X 1—13.
Die von dem Herausgeber in der Bibliothek eines Freundes entdeckte, im 11. Jahrh. d. H. in Indien geschriebene kleine Schrift von Mīrzā Kāmran enthält einen Regelkodex für den wahren Mīrzā: was für Kenntnisse und Fähigkeiten ein rechter Mīrzā haben muß, wie er sich in der Öffentlichkeit und in der Gesellschaft zu benehmen hat, welche seiner Zeitgenossen er als die hervorragendsten, welche Städte in Indien und Persien er als die schönsten zu betrachten hat usw. Die Veranlassung zur Abfassung gab dem Verfasser die Anmaßung einiger hochmütiger Gesellen in Lahore, die sich Mīrzā nannten, ohne aber von dem, was den wahren Mīrzā ausmacht, etwas zu wissen. Die mancherlei kulturgeschichtlich interessanten Einzelheiten, die namentlich der zweite Teil der Schrift, das Anstandbuch des *perfect gentleman* aus dem 11. Jahrhundert enthält, lassen die Herausgabe von Text und Übersetzung als dankenswert erscheinen. (RIEU erwähnt in dem *Catalogue of the Pers. Manus. of British Museum* S. 826 V ein anderes anonymes *Mīrzā Nāmāh*; in der Bibl. der Asiatic Society of Bengal befindet sich, wie der Herausgeber bemerkt, ein Werk gleichen Titels von Mīrzā Muḥammad Ḥalīl.) H. Ritter.

283. Mispoulet, P., *Al-Mi'yâr al-Djadîd*, »La nouvelle pierre de touche des fatwâs du Faqîh al-Mahdî al-Ouazzânî al-'Imrânî«. RMM XXIV 298.

Nach kurzer, über das malekitische *Fiqh* orientierender Einleitung Analyse des 1328 = 1910 in Fes erschienenen neuen *Fatwâ*-Werkes *al-Mi'yâr al-ğadîd* (der Druckfehler im Titel »Mi'yâr« findet sich auch im Text noch einmal) von dem in der genannten Stadt wirkenden *Muftî* al Wazzânî, der übrigens mit der bekannten Scherifenfamilie nichts zu tun hat.

E. Graefe.

284. Mouhammad al-Qâdirî, *Nachr al-mathânî de Mouhammad al-Qâdirî*. Traduction de A. GRAULLE et P. MAILLARD. Tome premier, de l'an 1001 (J.-C. 1592) à l'an 1050 (J.-C. 1640.) 400 S. Arch. Mar. XXI. Paris, Leroux, 1913.

285. Muhammad Ala-ud-din Haskafi, *The Durr ul Mukhtar being the well known commentary of the Tanwirul Absar of Muhammad Bin Abdullah Tamartashi with an English translation* by BRIJ MOHAN DAYAL B. A. Part I *Book on Nikah* 2nd edition, Part II *Book on Talak* Lucknow 1913. (Obertitel: *The Muhammadan Law Translation Series.*) 116 S. Enthält den Text des *Durr al muhtâr* nach der Calcuttaer Ausgabe von 1856 und der Bombayer von 1891 mit gegenüberstehender Übersetzung.

J. Horowitz.

286. Muḥammad ben 'Ali, FAURE-BIGUET, G., et M. G. DELPHIN, *Les séances d'el-Aouali. Textes arabes en dialecte maghrebin publiés et traduits.* JA XI II, 285—310; à suivre.

Der Verfasser dieser neuarabischen Makamen, Moḥammed ben 'Ali, wahrscheinlich berberischer Abkunft, stammt aus Bethioua in Oran, hat aber durch mehrfachen Wechsel seines Wohnsitzes die verschiedenen in der Provinz gesprochenen Dialekte kennen gelernt. Den Schatz der von ihm gesammelten Dialektworte und Redensarten legt er in seinen übrigens in Schrifitarabisch geschriebenen 19 *maqāmât al 'awālîja fil-ahbâr al-'ulālîja 'ala l-luġha al-maghribîja* nieder, von denen die ersten zwölf hier herausgegeben und übersetzt werden. Wie weit sie »manifestations du folklore maghrebin« sind, läßt sich erst nach Fortsetzung der Herausgabe sagen. Die vorliegende erste *maqāma aṣ-ṣahrāwîja* klingt etwas an Ḥarîrîs vierte Makame an.

H. Ritter.

287. Muḥammad Mas'ud, *Adâb al-lijāqa.* Cairo 1913. (Modernes Adabbuch, über guten Ton und feine Sitte.) Bespr. v. S. SPIRO BEY MW IV, 217.

288. Murko, M., *Bericht über phonographische Aufnahmen epischer, meist mohammedanischer Volkslieder im nordwestlichen Bosnien.* SBAk. Wien 1913 VIII. Vergl. Nr. 472.

289. Naḥla Beg Ṣaliḥ Ṣaġwat, *Ta'rîḥ al-ḫulafâ turġima min-al-luġa al-fransawîja biqalam NAḤLA BEG ṢALIḤ ṢAĠWAT.* Aṭ-ṭab'a I. Kairo, Amîn Hindijja, 1331/1913. 173 S. Kurze Darstellung der islamischen Geschichte bis auf die neueste Zeit im Zusammenhang mit der Weltgeschichte nach einem französischen Originalwerk.

290. Nöldeke, Th., *Burzôes Einleitung zu dem Buche Kalila wa Dimna übersetzt und erläutert.* Bespr. v. CL. HUART RC 1913, Nr. 19; HALÉVY, *Mes doutes sur l'introduction de Burzôé au livres de Kalila-wa-Dimna.* Revue Sémitique 1913, janvier.

291. Oesterheld, Erich, *Vom türkischen Theater, Einleitung zu Leila, Türkische Familienszene von Izzet Melyh (übersetzt, bearbeitet und eingeleitet von ERICH OESTERHELD, mit einem Essay über das türkische Theater und drei Bildbeilagen).* Berlin, Priber u. Lammers, 1913/14.

Verfasser gibt einen kurzen Überblick über die türkische dramatische Literatur der jüngsten Zeit; besonders interessiert der IV. Abschnitt, der die Zeit seit der Wiedereinführung der Verfassung behandelt. Verfasser bespricht hier einige Stücke genauer, die ihm bemerkenswert für die Entwicklung der türkischen Dramatik scheinen; Neues und Interessantes bringt er ferner, wenn er von den modernen theatralischen Bestrebungen in Konstantinopel spricht. OESTERHELD zeigt sich wohl unterrichtet auf seinem Gebiet, kennt aber anscheinend nicht, was über die türkische Moderne von europäischer Seite bereits gearbeitet wurde.

F. Taeschner.

292. **Omar Khayyam**, *Rubāiyāt. Hundred Eclogues*. Vertaald door P. C. BOUTENS. Bussum, van Dishoeck; o. J.
 dss. Translated from the Lucknow Edn. by JOHNSON PASHA. 160 S. London, K. Paul, 1913;
 dss. (FITZGERALD) Presented by WILLY POGANY (reich illustriert). London, George G. Harray u. Co.; o. J.
 dss. Rendered into English Verse by EDWARD FITZGERALD. Riccardi Press Booklets. London, P. L. Warner, 1913;
 dss. Rendered into English Verse by EDWARD FITZGERALD. With drawings by EDMUND J. SULLIVAN. London, Methuen, 1913.
 Traduzione integrale in prosa ritmica e note di F. FARUFFINI. 76 S. Napoli, Riccardi, 1914.
293. **al-Pačāci al-Bağdādī, Ibrāhīm Munīb**, *Diwan*. 135 S. Bagdad 1331.
294. **Pizzi, Italo**, *Manuale della lingua araba scritta, grammatica, metrica, arithmetica, e calcolaria*. 16°. Firenze, Succ. Le Monnier, 1913.
295. **Piassmann, Th.**, *The signification of baḥāḥī*. A semasiological study of the Semitic stem B-R-K. XI, 179 S. Paris, Imprimerie Nationale, 1913.
296. **Platts, John T.**, *A Grammar of the Persian Language*. Part I: *Accidence*, by the late J. T. PLATTS, revised and enlarged by G. S. A. RANKING. — Part II: *Syntax* by GEORGE S. A. RANKING. Oxford, Clarendon Press 1911. Bespr. v. Dr. F. VON KRAEPLITZ *Allgemeines Literaturblatt* XXII 18, 559.
297. **Raquette, G.**, *Eastern Turki Grammar. Practical and Theoretical with Vocabulary. Part II*. MSOSAs. Jahrg. XVI, 1913, S. 113—211. (Bespr. v. ZETTERSTÉEN MO VII 247 ff.)
 Fortsetzung dieser sorgfältigen, auf langjährigem Aufenthalt im Lande beruhenden Studien, deren ersten Teil ich anderenorts eingehender gewürdigt habe (s. KR Jan. 1914).
 E. Graefe.
298. **Ravaisse**, *Les mots arabes et hispano-morisques du »Don Quichotte« (suite)*. *Revue de Ling. et de Philol. Comparée* 46, 65—72, 199—210, 140—146.
299. **Rescher, O.**, *Über arabische Manuskripte der Lāleli-Moschee*. (Nebst einigen anderen noch unbeschriebenen arabischen Codices.) MO VII 97—136.
300. — —, *Zum Dīwān des Abū 'l-Aswad ed-Du'alī*. WZKM 27, 375 ff.
 Auszüge aus dem Dīwān (vgl. NÖLDEKE, ZDMG 18, 232 ff.), zu denen jetzt auch eine alte Handschrift aus dem Sammelband der Mūrād Mollāh - Bibliothek Nr. 1789 (1761) zur Verfügung stand. Eine Übersetzung mußte vorläufig zurückgestellt werden.
 E. Graefe.
301. **van Ronkel, Ph. S.**, *Catalogue of the arabic manuscripts preserved in the museum of the Batavia Society of arts and science*. X 554 S. Batavia, Albrecht & Co., 1913.
302. **Al Safadi**. GABRIELI, G., *Indice alfabetico di tutte le biografie contenute nel »Wāfi bi-l-wafayāt« di Al-Ṣafadi nell'esemplare fotografico dell'on.* LEONE CAETANI, PRINCIPE DI TEANO. RRAL Seria Quinta Vol. XXII, S. 547—577.
303. **Saintyves, P.**, *Salomon, son pouvoir et ses livres magiques*. *Rev. des Tradit. Popul.* XXVIII Sept. 1913 Paris 410 ff.
 Gibt die jüdischen, arabischen und christlichen Legenden, die arabischen hauptsächlich nach BASSET. SALZBERGER's Dissertation (Heidelberg 1907) *Die Salomosaage i. d. semit. Literatur* ist dem Verf. unbekannt. Becker.
304. **Ṣāliḥ Ḥamdī Ḥammad**, *Adab al-islām*. Ta'liḥ Ṣāliḥ Ḥamdī Ḥammad. Wa-jā'ihī: *Risālat al-ḥikam an-nubūwijja bi-qalam al-mu'allif*. Aṭ-ṭab'a 2. Kairo, Amīn Hindijja, 1331/1913. 420 S. Nebentitel: *Moral of Islam and the selected maxims of the prophet Mohammed*. By S. H. HAMMAD. 2nd ed. MOUSKY-Cairo.
305. **Al-Sam'ani**, ed. MARGOLIOUTH. Bespr. v. M. HARTMANN WI I, 245.

- 306. Seippel, Alexander**, *Persiske vers etter Omar Kajjám, Hafis, Karabkuhi*.
Übersetzung von persischen Gedichten in der neuen, mir leider nicht verständlichen norwegischen Schriftsprache («landsmål»). J. Pedersen.
- 307. Severus ibn al Muqaffa'**, ed. C. F. SEYBOLD. I. Bespr. v. G. GRAF. DLZ 1913, 2651.
- 308. — —**, *History of the patriarchs of the coptic Church of Alexandria IV. Mennas to Joseph* (849). Arabic text edit., translated and annotated by B. EVETTS. Patr. Or. X, 5. 1914.
- 309. Smith, Percy**, *A plea for the use of versions of scripture and of other literature in the Vulgar Arabic*. MW IV, 52—63.
Der Verfasser, der seine Erfahrungen vor allem in Algier sammelte, hat bei dem warmen Eintreten für die Schaffung einer auf den sog. «Vulgärdialekten» beruhenden Schriftsprache, (die natürlich am Klassisch-Arabischen genährt werden müßte), zunächst das Interesse der christlichen Mission im Auge; aber auch, wenn man von diesem absieht, wird man seinen Ausführungen freudig zustimmen und möchte hoffen, daß in Befolgung des von ihm vorgezeichneten Weges endlich einmal ein Schritt weiter zur Erreichung des noch so fernen Zieles getan würde. Erlebt man doch selbst immer wieder die schädlichen Folgen des Zwiespaltes zwischen Schrift- und Umgangssprache. Sehr bezeichnend sind die Ausführungen zu diesem Punkte S. 61 f. E. Graefe.
- 310. Soane, E. B.**, *Grammar of the Kurmanji or Kurdish Language*. Luzac's Oriental Grammars Series VI. London, Luzac & Co., 1913.
- 311. Soualah, Moh.**, *Lectures littéraires et récréatives arabes: contes, leçons de choses, récits moraux, textes descriptifs suivis d'exercices de grammaire et de rédaction*. VII, 176 S. Alger, Jourdan, 1913.
- 312. Su'ád, Jûsuf**, *Aqwâm üs-sijer (Das Leben Muhammeds)*. (Nebst: Aqwâm üs-sijer; eine Antwort auf den «Qylyğzâde Haqqî» gezeichneten Artikel in der Zeitung «İghnâk»). 199 u. 23 S. Stambul 1330—1331.
- 313. dr Tarrazi, al-vikunt Filib** (Vicomte Philippe de Tarrazi), *Ta'rîkh as-sikâfa al-'arabiyya min jâidat 'alâ al-kalîl fawâ'id samâ'illa 'arabiyya şakarât fî pâ'ân şarqan wağnarban ma'a rusûm ashâbihâ wal-muharrirîn fihâ watarâğim maşâhîrihim*. 2 Teile in 1 Band. 179 + 330 S. Bespr. v. M. HAFTMANN WI I, 215—217.
Lobende Besprechung des wichtigen Werkes des syrischen Grafen, das allerdings noch nicht abgeschlossen vorliegt. Die wertvolle Sammlung der arabischen Zeitungen und Zeitschriften, die dem Verf. das hauptsächlichste Material geliefert hat, befindet sich nach der Notiz im vorigen Heft S. 119 jetzt in Hamburg als Eigentum der Zentralstelle des dortigen Kolonialinstituts. Eine eingehendere Würdigung des umfangreichen Werkes und eine Hervorhebung der Verdienste des Grafen TARRAZI wird sich in dem oben in Aussicht gestellten Katalog der Sammlung von selbst ergeben und bleibt daher für später vorbehalten (vgl. auch die Anzeige im *Hilâl* XXII, S. 78). R. Mielck.
- 314. Tausend und eine Nacht**. *Arabische Erzählungen*. Zum ersten Male aus dem Urtexte vollständig und treu übersetzt von G. WEIL. 7. rev. Aufl. 4 Teile in 2 Bänden. VIII, 408, 412, 422 und 362 S. Mit 700 Ill. Berlin, Neuschild und Henius, 1913.
- 315. Tisserant, Eugenius**, *Specimina Codicum Orientalium*. Tabulae in usum scholarum, editae sub cura Iohannis Lietzmann, Bd. 8. Bonn, Marcus u. Weber, 1914. Bespr. v. ZETTERSTÉEN MO VII 246.
- 316. Umajja ibn Abi ş-Şalt** etc. übers. v. SCHULTHESS, bespr. v. HUART RC 1913, 43.
- 317. Weil, Gotth.**, *Aspî-Barakât Fir al-'Arabîl*. Bespr. v. C. BROCKELMANN GGA 1913, Nr. 12; RECKENDORF OLZ 1913 S. 455.
- 318. Wensinck**, *Legends of eastern saints*. Bespr. v. J. B. CHABOT RC 1913, 15; E. v. DOBSCHÜTZ TLZ 1913, Nr. 9; FR. SCHULTHESS GGA 175 VIII 496 ff.; PEITERS *Analecta Bollandiana* 1914; STOCKS *Theol. Literaturbericht* 1912, 5, 1913, 10.

319. **Wilson, E.**, *Turkish Literature, Comprising fables, belles-lettres and sacred tradition translated into English for the first time with a special introduction.* Revised edition. New York 1913.
320. **Wortabet, W. Th.**, *Arabic-English Dictionary.* Third edition, revised and enlarged by Prof. HARVEY PORTER. Beirut, American Press, 1913.
321. **Wortabet, Dr. late**, *Aphorisms of the first four Caliphs.* AQR N. S. Vol. II, 284—289, continued from p. 318. April 1913. Vgl. *Islam* IV S. 339 Nr. 335.
322. **Yahuda, A. S.**, *Prolegomena.* Bespr. v. J. HALÉVY *Revue Sémitique* 1913, XXI, Avril.
323. **Yaqut**, ed. MARGOLIOUTH (Gibb Mem. VI, 6). Bespr. v. J. GOLDZIEHER *JRAS* 1914, 178—185.
324. **Zeb-un-Nissa**, Rendered by MAGAN LAL etc. Bespr. v. A. F. G. S. *AR* Jan. 1914, 129.
325. **Zamakschari**, *Die Maqâmen.* Aus dem Arabischen übersetzt von O. RESCHER. (Beiträge zur Maqâmen-Literatur, Heft 6.) Greifswald 1913.
326. **Zuhair**, *Die Mo'allaqa des Zuhair mit dem Kommentar des Ibn el-Anbârî.* Herausg. v. O. RESCHER *MO* VII, 137—195.

VI. Archäologie, Kunstgeschichte, Epigraphik, Numismatik, historische Geographie und ähnliches.

327. **Ahmed Zéki Pacha**, *L'art musulman.* Bespr. v. L. BOUVAT *RMM* XXIV 350.
328. **La Alhambra** (Granada). 1913: FRANCISCO DE P. VALLADAR, *De la Alhambra. Aperturas, notas, investigaciones.* S. 169—172 (Die Beschädigungen der Alhambra durch die Soldaten Napoleons). S. 193—195 (Museum, angelegt um die Mitte des vorigen Jahrhunderts durch CENDOYA mittelst Trümmern von Alhambra-skulpturen. Monographie der A. von JIMENEZ SERANO von 1846). S. 217—219 (Zerstörungen durch eine Explosion 1590). S. 265—268 (Über BERTAUX's Studie über die spanische Malerei vor dem 16. Jahrhundert. Dieselbe Kritik übersetzt in *La Veu de Catalunya*, Barcelona 1913, 24. Juli). Reprod. der Malereien des »Saals der Gerechtigkeit«. S. 241—245: *El »Bañuelo« o Baño del Puente del Cadi.* (Spanisch-arab. Bad aus dem 11. oder 12. Jahrhundert.) — Illustrations isolées: *Coins du quartier de l'Albayzin à Grenade: l' »Algibetrillo«.* (Spanisch-arab. Tür des Münzgebäudes.) H. Ritter.
329. **Allen, A.**, *A rupee struck by George Thomas.* *JASB* 1912, 129—130.
330. **Anet, Claude**, *The Manaji-i-heitan.* Handschrift mit Miniaturen v. J. ca. 1300. *The Burlington Magazine*, 1913, S. 224—231, 261.
331. **Arata, G. V.**, *L'architettura arabo-normanna e il rinascimento in Sicilia.* Con prefazione di C. RICCI. Mailand, Bestebbi u. Tuminelli, 1913.
332. **Bell, Gertrude Lowthian**, *Palace and mosque at Ukhaidir: a study in early Mohammedan architecture.* 200 S., ill., 4°. Oxford, Clarendon Press, 1914.
333. **Bisvesvar Nath, Chaubey**, B. A., *Calligraphy.* With an Introduction and Notes by Colonel T. H. HENDLEY, C. I. E. *Journal of Indian Art and Industry* Vol. XVI, Nr. 124 (Okt. 1913) S. 31—32, 5 Taf. mit 21 Abb. (folio).

Ein brahmanischer Hindu, Beamter des Staates Jaipur, bildet hier 21 *tuğrā's* nordindischen Ursprungs ab, die sämtlich Lebewesen darstellen; die Texte, aus denen sie sich zusammensetzen, sind in gewöhnlicher Schrift und in Übersetzung wiedergegeben. Vorliebe für die Figur des Löwen (*Asad Allāh = 'Alī*). Die Namen der 12 Imame müssen sich zu einem Pferd zusammenfügen, und eine menschliche Fratze enthält die Namen *Allāh, Muḥammad, 'Alī* und *Ḥasan!* — HENDLEY verweist auf ein Buch *Tuğri Nasta'liq* eines

Heera Lal von Jaipur und nennt den Munshi Zamir Ali aus derselben Stadt »unrivalled for his excellence in Arabic monograms«. W. Printz.

Der interessante Gegenstand verdiente eine gründlichere Untersuchung, als es die oberflächlichen Bemerkungen des Verf. sind, die von Ungenauigkeiten, Nachlässigkeiten in der Umschrift und auch groben Schnitzern wimmeln. Nur eine Probe: die Worte: *yā fattāḥu* (Fig. 13) werden *Ya Futta Ho* umschrieben und übersetzt: The Governor of men!

E. Graefe.

334. Bode, Wilhelm, *Vorderasiatische Knüpftteppiche aus älterer Zeit*. Zweite, umgearbeitete Auflage mit Beiträgen von ERNST KÜHNEL. (Band I der Monographien des Kunstgewerbes.) 160 S. mit etwa 90 Abb. Leipzig, Klinkhardt u. Biermann, 1914.

335. Brown, *The coins of the Kings of Awadh*. JASB 1912, 249—274.

336. Codera, Francisco, *Documento árabe traído de Mulilla*. BRAH XLIII. Madrid 1913. 101—105.

337. — —, *Deux monnaies d'or trouvés à Lebrija*. BRAH LXIII, 564—565. (M. des Almohades, de Abdelmumen et de Abou Jacob Jousouf correspondant aux nos du Catalogue de Vives 2054 et 2061.)

338. — —, *Monedas árabes orientales encontradas en Aragón*. BRAH LXIII 1913, 552 bis 556.

339. — —, *Inscripción árabe de Trujillo*. RRAH LXIV 1914, 117—119.

340. Codrington, Oliver, *Coins in the name of a king of Finns*. The Numismatic Chronicle and Journal of the R. Num. Soc. 1913. Part I. Fourth Series. — Nr. 49, S. 123 ff.

Es werden drei Münzen in Abbildung und Umschrift vorgelegt, die nach der (persischen) Legende im Namen von Königen der *Ginnen* geschlagen sind. Die phantastischen Datierungen gehen von 786—983 H., doch können die Stücke höchstens etwa 100 Jahre alt sein. Der Wortlaut bedarf noch sehr der Untersuchung; einiges zur Lösung des Problems könnte vielleicht eine am Schluß (nach HOUTUM-SCHINDLER) mitgeteilte Erzählung beitragen, nach der ein Sohn Fath 'Alī Šāh's von einem Abenteurer vermittelt angeblicher Briefe und Münzen des Königs der Genien beschwindelt wurde. E. Graefe.

341. (Collection Arthur Sambon.) *Catalogue des objets d'art et de haute curiosité* Formant la Collection de M. ARTHUR SAMBON. 100 S. mit Tafeln. 4°. 1914.

S. 37—50: Art Musulman. Nr. 152—173: Faiences émaillées des XIII^e et XIV^e siècles (Fabriques de Rhagès et de Sultanabad). Nr. 174—176: Verres arabes émaillés des XIII^e et XIV^e siècles. Nr. 177—183: Faiences et porcelaines orientales des XVI^e et XVII^e siècles. Nr. 184—187: Bronzes incrustés d'or et d'argent des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles. Nr. 188—191: Manuscrits. 188: Nižāmī, Ḥamsa (9 Min.). 189: Ḥāfiẓ 916 AH (5 Min.). 190: Ġāmī, Tuḥfat-al-aḥrār (3 Min.) 1031 AH (??) 847 AH. 191: Recueil de poésies de différents poètes du 16^e siècle (persans).

342. Conway, Martin, *A Persian garden carpet*. The Burlington Magazine 1913, S. 95—96.

343. — —, *The Catalogue of the Munich Exhibition of Mussulman art*. The Burlington Magazine 1913, S. 232—237.

344. Cresswell, C., *The origin of the Persian Double Dome*. Burlington Magazine 1913, XXIV, Nov.

345. Hartmann, R., *Materialien zur historischen Topographie der Palaestina tertia*. ZDPV XXXVI 100—113, 180—198.

346. Herzfeld, E., *Erster vorläufiger Bericht der Ausgrabungen in Samarra*. Bespr. v. E. BRANDENBURG OLZ 16, 444.

347. — —, *Die Aufnahme des sassanidischen Denkmals von Paikūli*. 29 S. (Abh. Pr. Ak. W. 1914, Phil.-Hist. Klasse, Nr. 1.) Berlin, Georg Reimer, 1914.

348. Hopf, Carl, *Die altpersischen Teppiche. Eine Studie über ihre Schönheitswerte*. 2. bed. verm. Aufl. 36 S. ill. München, F. Bruckmann A.-G., 1913.

349. **Huart, Cl.**, *Les Calligraphes*. Bespr. v. M. G. D. RC 1913, 509.
350. **von Karabacek, Josef**, *Zur orientalischen Altertumskunde*. IV. *Muhammedani che Kunststudien*. 13 Taf., 9 Abb. 109 S. SBak. Wien 172, 1. Abh. Wien, Hölder, 1913.
351. **Kühnel, Ernst**, *Sizilien und die islamische Elfenbeinmalerei*. Zeitschrift für bildende Kunst 49, N. F., 25. Heft 7 (April 1914), S. 161—170, 23 Abb.
352. **Lampérez y Romea, Vincente**, *El real monasterio de Santa Clara en Tordeillas (Valladolid)* (fin). Bolletin de la Sociedad Castellana de Excursiones (Valladolid) 1912, S. 573 bis 587, 14 Fig., 2 Taf. (Vgl. Répert. d'Art et d'Archéol. 1913, S. 270.)
353. — — — —, *La Torre Nueva de Zaragoza*. Arte Aragonés, April 1913. (Vgl. Répert. d'Art et d'Archéol. 1913, S. 266.)

Im Jahre 1513 von zwei christlichen, zwei maurischen und einem jüdischen Architekten erbauter Turm, der eine Verbindung von gotischem, katalonischem Turm und Minarett darstellt. H. Ritter.

354. **Lewis, G. G.**, *The practical book of oriental rugs*. New edit. enlarged. London, Lippincott, 1914.
355. **Matériaux et documents d'art espagnol**. 109 année, Fasc. 1. Burgos: *Coffre d'ivoire hispano-arabe provenant de Santo Domingo de Silos* (art hispano-arabe du XI^e siècle). Madrid: *Arc de mihrab provenant de Sarragosse* (art hispano-arabe du XI^e siècle). Fasc. 2. Grenade: *Tour de la Captive à l'Alhambra: plinthes en céramique et socle des balcons* (art hispano-arabe du XIII^e siècle). Pampelune. *Coffret de style arabo-persan à la cathédrale: partie antérieure* (art hispano-arabe du XI^e siècle).
356. **Migeon, G.**, *Notes d'archéologie musulmane. Acquisitions nouvelles du Musée du Louvre*. Gazette des Beaux Arts 1913, Dec.
357. **Mordtmann, J. H.**, *Türkische Papierausschneider*. ZDMG 66, 471 f.

Bringt bestätigende Nachträge zu JACOB'S Arbeit über dieses Thema (vgl. *Islam* IV, 340, Nr. 343); Erwähnungen finden sich auch an zwei Stellen in den älteren abendlandischen Quellen: HÖNIGER v. KÖNIGSHOFEN'S *Hoffhaltung*, nach LAUNCLAVIUS' *Türkenchronik* und v. DIEZ' *Denkwürdigkeiten von Asien*. E. Graefe.

358. **Östrup, J.**, *Kalifens Mønter i dansk Jord*. Gads Danske Magasin, September 1913, 778—783.

In Skandinavien, vor allem in Schweden, hat man viele Tausende von kufischen Münzen gefunden; 1911 fand man in einem dänischen Garten einen silbernen Schatz von Gefäßen und Ringen samt vielen Münzen. Dr. Ö. beschreibt in seinem Aufsatz *Die Münzen des Kalifen in dänischer Erde* diesen Fund und die kulturhistorischen Beziehungen, welche daraus hervorgehen. Die Münzen stammen aus den östlichen Gegenden und sind auf dem Handelswege über Rußland hierher gekommen, zumeist in der Zeit der Samaniden: von etwa 1100 an hören sie auf, einerseits wegen der Auflösung des Kalifenreiches, andererseits, wie Dr. Ö. vermutet, wegen des Verfalls des von Nordländern gegründeten Reiches in Rußland. Die Kopenhagener Sammlung orientalischer Münzen wartet noch der Katalogisierung. J. Pedersen.

359. **Preußner, Conrad**, *Nordmesopotamische Baudenkmäler*. Bespr. v. S. GUYER. Repert. d. Kunstwiss. XXXVI. Bd., N. F. I. Bd. 173—175.
360. **Rehm, H. S.**, *Marionettenspiele*. Mit Zeichnungen vom Verfasser. Paul Kellers Monatsblätter, Die Bergstadt I. 11 (August 1913), 943—953.

Der schon durch verschiedene Abhandlungen und Bücher (vgl. G. JACOB, *Erwähnungen des Schattentheaters in der Welt-Literatur*, 3. Ausg., S. 43) auf diesem Gebiet bekannte Verfasser gibt in dem vorliegenden Aufsatz eine Übersicht über das Marionetten- und Schattentheater der Orientalen (Chinesen, Japaner, Perser, Birmesen, Ägypter, Turken, Siamesen und Javanen); es handelt sich dabei nur um eine populäre Zusammenfassung des bekannten

Materials ohne neue wissenschaftliche Gesichtspunkte. — Mit dem S. 949 genannten Sultan I. ist natürlich Selim gemeint; es könnte unnötig erscheinen, diesen Druckfehler zu monieren, wenn nicht der *Ostasiatische Lloyd*, der in seiner Nr. 44 (31. Oktober 1913, S. 404 ff.) den Aufsatz REHM's verkürzt wiedergibt, verständnislos Sultan der Erste (!) abdruckte.

Fr. Jäger.

- 361. Rivoira, G. T.**, *Architettura Musulmana, sue origini e suo sviluppo*. 4°. IX, 390 S., 341 Illustr., 1 Taf. Mailand, U. Hoepli, 1914.
- 362. Rodrigo Amador de los Rios**, *De arte hispano-mahometano*. Revista de archivos, bibliotecas y Museos 1913, Juli-August, S. 64—81, 4 pl.
- 363. Ropers, H.**, *Auskunftsbuch über Morgenländische Teppiche*. Hamburg, Boysen & Maasch, 1913.
- 364. Strzygowski, J.**, *Erworbene Rechte der österreichischen Kunstforschung*. (Mit 9 Abb.) Österr. Monatsschr. f. d. Orient, Jahrg. 1914, Heft 1/2.
- 365. Tressau**, *Peinture en Orient et en Extrême Orient*. Numéro special de l'Art et des Artistes. Illustré. Paris 1913. (Peinture Chinoise, Japonaise, Musulmane etc.)
- 366. Velasquez Bosco, Ricardo**, *Medina Azzahara y Alamiyya*. Bespr. v. M. J. R. MÉLIDA in *El Correo*, Madrid (vgl. *La Publicidad* vom 24. Juli 1913); ALFRED BEL JA XI, II, 394—398.
- 367. de Villefosse, Héron**, berichtet im *Bulletin de la société nationale des antiquaires de France* 1912 S. 385 nach einem Artikel der *Nowoja Wremja* von der Entdeckung eines byzantinisch-persischen Schatzes bei Moloja Pereschtna, Gouvernement Poltova, der unter anderem ein vermutlich aus dem 4. Jh. stammendes Bild Schöpürs II. enthält. Der Schatz befindet sich jetzt in St. Petersburg. H. Ritter.
- 368. Viollet, H.**, *Musulman Architecture of the Thirteenth Century in Irak*. Revue Archéol. 1913, 1—18.
- 369. de Vogüé, Marquis**, *La citerne de Ramleh et le tracé des arcs brisés*. (Extr. d. Mém. de l'Acad. d. Inscr. et B.-L.) Paris, Klincksieck, 1912. Bespr. v. WENSINCK Museum 21, S. 27.
- 370. Whitehead, R. B.**, *Catalogue of coins in the Panjab Museum, Lahore*. Published for the Panjab Government. Vol. I: *Indo-Greek Coins* XII, 218 S., 20 Taf. Vol. II: *Coins of the Mughal Emperors* CXV, 422 S., 21 Taf., 1 Karte. Oxford, Clarendon Press, 1914.
- 371. Wiet**, *Les inscriptions arabes d'Égypte*. Bull. de l'Acad. des Inscr. X, 1913.
- 372. Wood, Howland**, *Le monnayage de Mascate et d'Oman*. American Journal of Numism. 46 (1912), 130—132.
- 373. Zweiter Jahresbericht der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften**. Berlin, Reichsdruckerei, 1913.
Auf Seite 24—26 findet sich ein kurzer Bericht über die Förderung der islamischen und iranischen Archäologie durch die Gesellschaft. Es handelt sich um die 2. Kampagne der von E. HERZFELD geleiteten Ausgrabung von Samarra (1. Dezember 1912 bis Ende Juni 1913). Die Funde von Pai Kuli (s. Nr. 347). Becker.
- 374. N. N.**, *Two Persians lusted panels*. The Burlington Magazine 1913, S. 84—88.

VII. Länder und Völker des Islam.

a) Rußland.

- 375. Barthold, W.**, *Die geographische und historische Erforschung des Orients mit besonderer Berücksichtigung der russischen Arbeiten*. (Aus dem Russischen von E. RAMBERG-FIGULLA und einem Geleitwort von M. HARTMANN.) Band VIII der »Quellen und

- Forschungen zur Erd- und Kulturgeschichte«, herausgegeben von R. STÜBE. Leipzig, Otto Wigand, 1913. Angez. v. M. HARTMANN WI I 241 f.
376. **Barthold, W.**, *Nachrichten über den Arabienkontinent unter dem Lauf der Amou-daria von den ältesten Zeiten bis zum 17. Jahrhundert.* Deutsche Ausgabe mit Berichtigungen und Ergänzungen vom Verfasser (übers. von H. v. FOTH). Ausführlich bespr. v. ALBERT HERRMANN u. d. T. *Die alte Verbindung zwischen dem Oxus und dem Kaspischen Meer.* Mit Karte. Peterm. Mitt. 1913, 59, II, S. 70—75.
377. —, *Заметка о русском подходе въ персидской рукописи. Note marginale dans un manuscript persan à propos d'une ambassade russe.* Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg 1914, Nr. 5, S. 365—367.
378. **Capus, Guillaume**, *Itinéraire de l'expédition le Turkestan (L'Asie centrale). Voyage dans la Sibirie occidentale, le Turkestan, la Boukharie, aux bords de l'Amou-Daria, à Khiva et dans le l'Oust-Ourt.* Illustré de 66 gravures par PAUL MERWART, d'après les documents de l'auteur, avec 2 cartes (Bibliothèque de l'Explorateur vol. II). Paris, A. Hennuyer, 1913.
379. **Hoetzsch, Otto**, *Russisch-Turkestan und die Tendenzen der heutigen russischen Kolonialpolitik.* Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reiche, herausgegeben von G. SCHMOLLER, Leipzig 1913, S. 371—457.
380. **Huquq we Hajat.** (Seit Januar 1913 in Kasan russisch und tatarisch erscheinende Revue.) Bespr. MI II 505, 576.
381. II (»Turk-tatarische Zeitung zur Wahrung der Interessen des Heimatlandes«, erscheint in Petersburg). Bespr. v. M. HARTMANN WI I 222. Vgl. MI II 801.
382. **Lanier, L.**, *L'Asie: Choix de Lectures de Géographie.* Partie I.: *Asie Russe, Turkestan, Asie Ottomane, Irani.* 10. édit. 640 S. Partie II.: *Indes orientales, Indo-Chine, Empire Chinois, Japon.* 9. édit. 900 S. Paris, Bélin Frères, 1914.
383. Давровъ. М. В. Туркестанъ. Географія и исторія края (M. B. LAWROW. *Turkestan. Geographie und Geschichte des Landes.*) Moskau 1913. 198 S., ill.
384. **Majerczak, R.**, *En Russie.* RMM XXIV, Sept. 1913, S. 174 ff.
- Beschäftigt sich mit der *Mir Islama*, sowohl der leider bereits wieder eingegangenen ersten Zeitschrift dieses Namens, als auch mit ihrer noch bestehenden Nachfolgerin. Aus jener werden dankenswerterweise einige Stücke ganz ausführlich mitgeteilt (*Les Vaissantes de Kazan* und *Les Ismaéliens de Chougünan*), vgl. dazu *Islam* IV, S. 172 und S. 446, Nr. 438. Gleichsam als Einleitung dazu werden geographisch-historische Ausführungen über die unter russischer Herrschaft lebenden muhammedanischen Völker gebracht (Quellen: D. AÏTOFF, *Peuples et langues de la Russie d'après le dernier recensement russe*; v. DINGELSTEDT, *The Muslim Subjects of Russia* (Scott. Geogr. Mag. 1903); A. CHICHOV, *Tadjiki. Les Tadjiks* (Revue »L'Asie Centrale« 1911) (russ.), ferner die Veröffentlichungen des »Comité Statistique Provincial de Syr-Daria« und des »Enciklopedičeskij Slovar«; daran schließen sich statistische Tabellen und Bemerkungen über »Essais de russification des Musulmans«, beides nach Frau S. BOBROVNIKOFF in *Moslem World* Jan. 1911.
- E. Graefe.
385. **Mekteb.** (Neue, in Kasan erscheinende Zeitschrift.) Bespr. MI II 574.
386. **Mu'allim.** (Seit dem 10. Oktober 1913 in Orenburg in tatarischer Sprache erscheinende Zeitschrift.) Bespr. MI II 804.
387. **Rickmer Rickmers, W.**, *The Duab of Turkestan. A physiographic sketch and account of some travels.* With 207 maps, diagrams and other illustrations. Cambridge University Press, C. F. Clay, 1913. Bespr. *Athenaeum* 1913, 4452.
388. **Rikli, M.**, *Natur- und Kulturbilder aus den Kaukasusländern und Hocharmenien*, von Teilnehmern der schweizerischen naturwissenschaftlichen Studienreise Sommer 1912

- unter Leitung von Prof. Dr. M. RIKLI in Zürich. Mit 95 Ill. und 3 Karten. Zürich, Art. Institut Orell Füssli, 1914.
389. **Sbornik materiatov dl'a opisanija městnotej i pl'emien Kavkaza** Bd. 42. Bespr. v. J. NÉMETH ZDMG 67, 547 f.
390. **Taris, E.**, *Sur la revivification des basses vallées du Syr Daria et de l'Amou Daria. L'irrigation et l'avenir de l'Asie centrale.* As. Fr. B. 1913 (Nr. 153), 506—509.
391. **Tatar milletin tereqqi etdirmiüçiler** (*Hindernisse des Fortschritts der tatarischen Nation*). Nr. 1134 des »Waqt«. Bespr. und übersetzt MI II, 255—259.
392. **Turmuš** (Leben). (Neue, in Ufa an Stelle der ehemaligen Zeitung »Sibirien« erscheinende tatarische Zeitung.) Bespr. MI II 803.
393. **Zimin, L.**, *Die Ruinen des alten Peikend* (aus: Protokolle der Sitzungen und Berichte der Mitglieder des Vereins der Freunde der Archäologie von Turkestan). 31 S. Mit 7 Tafeln und Plan.

Außer einer ausführlichen Beschreibung der wenig bekannten Ruinenstelle (vgl. die kurze und, wie der Verfasser nachweist, völlig unzutreffende Beschreibung bei R. PUMPELLY, *Explorations in Turkestan, Expedition of 1903*, S. 10) gibt der Verfasser eine Zusammenstellung der arabischen und persischen Nachrichten über die schon in der Geschichte der arabischen Eroberung erwähnte Stadt (vgl. z. B. J. MARQUART, *Erānšahr*, S. 309). Das »Alte Peikend« entspricht, wie Verfasser zu beweisen sucht, der von den Arabern erwähnten »Stadt der Kaufleute« (*madīnat al-tuğğār*, Tab. II, 1186, 5) und ist im VI. bis XII. Jahrhundert endgültig verlassen worden; in einer anderen, etwa 4 km (in der Richtung nach NO) von der alten Stadt entfernten Ruinenstelle erkennt der Verfasser die Überreste der späteren, noch im XIX. Jahrhundert erwähnten Festung Peikend. S. 7 Anm. wird die Frage über die Bedeutung des Wortes *hišn* bei den arabischen Geographen besprochen (vgl. *Bibl. Geogr. Arab.* IV 216). Der Verfasser meint, *hišn* könne bei Maqdisī (oder Muqaddasī) S. 281 oben die Bedeutung »Zitadelle« haben, das Wort werde zwar häufig in der Bedeutung von Stadtmauer gebraucht, auch sei in dem bei demselben Geographen mehrmals vorkommenden Ausdruck *hišn wa quhandiz* (oder *quhandiz wa hišn*) *hišn* offenbar nicht dasselbe wie *quhandiz*, doch könne an anderen Stellen *hišn* für *quhandiz* stehen. Dabei wird die Tatsache übersehen, daß wir dem erwähnten Ausdruck bei Maqdisī auf derselben Seite zweimal begegnen, weshalb es wohl kaum anzunehmen ist, daß Maqdisī wenige Zeilen höher *hišn* für *quhandiz* gebraucht haben könnte. Auch wird keine Stelle angeführt, wo *hišn* unzweifelhaft für *quhandiz* stände.

W. Barthold.

394. **N. N.**, *Mr. Rickmers' new expedition in Central Asia.* Geographical Journal 1913, 6.
395. **N. N.**, *Die muhammedanische Pilgerbewegung in Rußland.* Osmanischer Lloyd 6. Jahrg. Nr. 209. Konstantinopel, 31. August 1913.

b) Türkei.

396. **Atalla, Joseph**, *Les trois solutions de la question syrienne.* QDC 1913 (Nr. 400), 462 bis 472.
397. **Bachmann, Wilhelm**, *Bericht zur Routenkarte von Mossul nach Wan.* Mit 3 Karten und 12 Abbildungen. Peterm. Mitteil. 1914, 21—25.
398. **The Balkan Problem.** AQR N. S. II 225 ff. *Map of the Balkan States.* — MAHDALI: *Some causes of Turkey's Defeat.* — ARMIUS VAMBÉRY, late: *The future of the Turks in Asia Minor.* — CHEDO MIJATOVICH, *A remarkable result of the last Balkan upheaval.* — SHAH MOHAMMAD NAIMATULLAH: *Recent turkish events and Moslem India.* — ARTHUR FIELD: *A Turco-British Entente.*
399. **Baedeker's** *Konstantinopel, Balkanstaaten, Kleinasien, Archipel, Cypern.* 2. Aufl., mit 18 Karten, 50 Plänen und 15 Grundrissen. Leipzig, Baedeker, 1914.

400. **Baker, B. G.**, *The Passing of the Turkish Empire in Europe.* 300 S. New York 1913.
401. **Banse, Ewald**, *Auf den Spuren der Bardai-Bahn.* Mit 42 Bildern auf Tafeln, 40 Textbildern und 3 Orig.-Karten. Weimar 1913, 155 S. Bespr. v. A. BALDACCIO Bolletino della Reale Soc. Geogr. 1913 II₅; G. KAMPFFMEYER WI I, 237 f.; LZB 1913, Nr. 33.
402. **Barreca, Riccardo**, *La Turchia d'Asia e le sue ferrovie.* 28 S. Rom, Voghera, 1914.
403. **Bauer, Leonhard**, *Das palästinische Arabisch, die Dialecte der Stämme und der Fellachen. Grammatik, Übungen und Chrestomathie.* Dritte Auflage. 16½ Bogen. Leipzig, Hinrichs, 1913.
404. **Behar, Y.**, *Le finance turque. Le contributions directes de l'Empire Ottoman.* Bologna 1914.
405. **Bérard, N.**, *La Mort de Stamboul.* Bespr. v. F. J. L. KRÄMER Museum 21, S. 102; J. G. L. EC Nr. 26, 630. Mècheroutiette 1913, Nr. 46.
406. **Bérard, Victor**, *Le Sultan, l'Islam et les Puissances: Constantinople, La Mecque, Bagdad.* Paris, Colin, 1913.
407. — —, *La revolution turque.* Paris, Colin, 1913.
408. **van Berchem, M.**, et **E. Fatio**, *Voyage en Syrie*, tome I. XVI, 341 S.; II fasc. 1, 78 Taf. MIFAO 1913—4.
409. **Bertrand, G. J.**, *Fazit türkischer Eisenbahnkonzessionen.* Hamburger Nachrichten Nr. 539. 16. November 1913.
410. **Bliß, F. J.**, *The religions of modern Syria and Palestine.* Bespr. v. D. B. MACDONALD. Am. Hist. Rev. 1913, XVIII, 1.
411. **Bourdarie, Paul**, *La nouvelle Turquie (avec carte).* RI 1913 (Nr. 88), 489—501.
412. **Bradisteanu, St.**, *Die Beziehungen Rußlands und Frankreichs zur Türkei in den Jahren 1806 und 1807.* 318 S. Berlin, E. Ebering, 1912. Angez. v. G. MARKELL Mitteilungen aus der historischen Literatur N. F. II S. 56.
413. **Boucabeille**, *La guerre Turco-Balkanique 1912—1913. Thrace-Macédoine-Albanie-Epire, avec 13 cartes en couleurs et 10 croquis dans le texte.* 6^e édit., revue, augmentée et mise à jour à la date du 31 mai 1913. 284 S. Paris, Librairie Chapelot, 1913.
414. **de Caix, Robert**, *La France et les chemins de Fer de l'Asie turque.* QDC 1913 (Nr. 300), 385—394.
415. **Christoff, R.-P. Paul**, *Journal du siège d'Andrinople. Notes quotidiennes d'un assiégé.* 250 S., 10 grav. Paris, Henry Charles-Lavanzelle, 1914.
416. **De Contenson, Ludovic**, *Les réformes en Turquie d'Asie.* Paris 1913, Pion-Nourrit. Angez. As. Fr. B. 1913 (Nr. 152) S. 495.
417. **Crossland, Cyril**, *Desert and Water Gardens of the Red Sea.* XVI und 158 S. Cambridge University Press 1913.
418. **Daniels, Dr. E.**, *Die Vorgeschichte des Balkankrieges und die Lage des Orients an der Jahreswende.* PJB 155, Heft I (Januar 1914), S. 193—206.
419. **Depui, M.**, *Dictionnaire français-arabe. (Dialectes parlés à Dnabuti et dans les pays environnants; Dankali, Somali, au Yemen et à Aden.)* Besançon 1912.

Wer, ohne sich vorher mit dem Arabischen beschäftigt zu haben, seine Kenntnisse nur aus diesem Buche schöpfen will, dürfte jedem Eingeborenen gegenüber in eine bedauernswerte Situation kommen. Denn nicht nur ist die Lautlehre außerordentlich oberflächlich, auch im eigentlichen Wörterbuch ist die Umschrift der Wörter eine unglaublich dürftige und nachlässige. Man ist in dieser Beziehung von den Franzosen wahrlich nicht verwöhnt; was hier aber geboten wird, übersteigt alles Dagewesene! Von einer besonderen Bezeichnung der »emphatischen« Konsonanten mit Ausnahme des ح wird völlig abgesehen, ja, selbst das ع oft ausgelassen, aber auch nicht einmal lange und kurze Vokale unter-

schieden! Dabei soll das Buch doch wohl der Praxis dienen. — Für die Kenntnis der am Roten Meer gesprochenen arab. Mundarten kann der Eingeweihte vielleicht einiges profitieren, wiewohl auch hier die Dialektmischerei und das Fehlen jeder bes. Scheidung sehr hinderlich sind!

E. Graefe.

420. **v. Diest**, *Werdegang der Osmanen*. V. Asien XIII S. 22—24, 36—39, 51—55.
421. **Dieterich, K.**, *Das Robert-College bei Konstantinopel und die deutsche geistige Interessenvertretung im Orient*. Hochland, 1913.
422. **Dry, A.**, Colonel, *L'état actuel de l'armée turque*. QDC 1913 (Nr. 401), 539—550.
423. **Djuvara, T.-G.**, *Cent projets de partage de la Turquie depuis le XIII^e siècle jusqu'au traité de paix de Bucharest* (1913). X, 650 S. Paris 1914. Angez. Le Mouvement Géogr. Brüssel, Nr. 11, 15. März 1914.
424. **Ducouso, Gaston**, *L'industrie de la soie en Syrie*. Paris, Challamel, 1913.
425. **Egelhaaf, Gottlob**, *Historisch-politische Jahresübersicht für 1913*. (Sechster Jahrgang der Politischen Jahresübersicht.) 181 S. Stuttgart, Carl Krabbe Verl. Erich Gußmann, 1914.
Aus dem Inhalt: VII. Die Balkanhalbinsel; XII. Afrika; XIII. Asien; Dokumentarischer Anhang: 2. Türkische Note vom 30. Januar 1913; 3. Präliminarfriede von London vom 30. Mai 1913; 4. Friede von Bukarest vom 10. August 1913.
426. **Field, Arthur**, *A Turco-British entente*. AQR NS II 249—255.
427. **Fiore, Pasquale**, *Der Friede von Lausanne*. Niemeyer-Strupp, Jahrbuch des Völkerrechts Bd. I (München u. Leipzig 1913), S. 640—649.
Eine beredte, u. a. auch die in *Islam* IV S. 554 Nr. 595 berührte Frage erörternde Rechtfertigung des kriegerischen Vorgehens Italiens gegen die Türkei. E. Lüders.
428. **Gaulis, Georges**, *La Ruine d'un Empire. Abd-ul-Hamid, ses amis et ses peuples*. Préface de VICTOR BÉRARD. Paris, Colin, 1913. Angez. As. Fr. B. 1913 (Nr. 152) S. 494.
429. **Gazandjan, J.**, *Aus dem Armenischen entlehnte Worte im Türkischen*. Huschardzan, Festschrift aus Anlaß des 100 jährigen Bestandes der Mechitharisten-Kongregation in Wien (1881—1911) und des 25. Jahrganges der philologischen Monatsschrift »Handes Amsorya« (1887—1911), herausgegeben von der Mechitharisten-Kongregation unter Mitwirkung der Mitarbeiter der Monatsschrift und zahlreicher Armenisten. Wien, Druck und Verlag der Mechitharisten-Kongregation, 1911. Nr. 27, S. 325.
430. **Geyer, R.**, *Zur arabischen Bewegung*. Österr. Monatsschr. f. d. Orient, Jahrg. 1914, 1/2.
431. **von der Goltz**, *Der jungen Türkei Niederlage*. Bespr. v. B. S. AR Jan. 1914, 131.
432. — —, *La défaite de la Jeune-Turquie et la possibilité de son relèvement*. Traduit par G. DIETRICH. Paris, Charles-Lavanzelle, 1913.
433. **Gopčević, Spiridion**, *Das Fürstentum Albanien, seine Vergangenheit, ethnographischen Verhältnisse, politische Lage und Aussichten für die Zukunft*. 356 S. Berlin, Hermann Paetel, 1914.
434. **Grothe, Hugo**, *Die asiatische Türkei und die deutschen Interessen*. Gedanken zur inneren Umgestaltung des osmanischen Reiches und zu den Zielen der deutschen Kulturpolitik. »Der neue Orient«, Vorträge und Abhandlungen zur Geographie und Kulturgeschichte der Länder des Ostens, herausgegeben von HUGO GROTHE. 9. Heft. VIII u. 62 S. Mit einer Karte. Halle a. S. 1913.
Wird, da in *Islam* IV S. 455 Nr. 601 nach der falschen Angabe in OA III S. 199 zitiert, hier noch einmal aufgeführt.
435. — —, *Durch Albanien und Montenegro. Zeitgemäße Betrachtungen zur Völkerkunde, Politik und Wirtschaftswelt der westlichen Balkanhalbinsel*. 223 S., 71 Abb. nach Originalaufnahmen, 4 Skizzen und Textkarten. München, Martin Morike, 1913.

- Angez. v. OESTREICH Geogr. Zeitschr. 1914, XX S. 119; LUDWIG SZAMATOLSKI, Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdk., 1913, S. 484.
436. — —, *Das albanische Problem*. Politisches und Wirtschaftliches. 32 S. Halle a. S., Gebauer-Schwetschke, 1914.
437. — —, *Gedanken zur Errichtung einer deutschen Hochschule in der Türkei*. Eine Sammlung von Gutachten. »Beiträge zur Kenntnis des Orients« Bd. X, S. 103—172.
438. v. Hahn, *Das sterbende Armenien*. Asien XII 186—187.
439. Hanotaux, Gabriel, *La Guerre des Balkans et l'Europe (1912—1913)*. Paris, Plon-Nourrit, 1914.
440. Hartmann, Martin, *Reisebriefe aus Syrien*. Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1913.
441. — —, *Die syrische Reformbewegung*. WI I S. 220 f.
Ergänzungen zu WI I S. 131 und den »Reisebriefen aus Syrien«. H. hebt besonders hervor, daß die türkische Zentralregierung sich den Wünschen der loyal gesinnten, arabisch-sprechenden Bevölkerung Syriens gegenüber bisher ablehnend verhalten hat. »Das Haupthindernis einer wahren Verständigung ist das Mißtrauen zwischen den beiden Gruppen.« Verf. hofft auf nicht zu ferne, beide Teile befriedigende Lösung. R. Mielck.
442. — —, *Aus dem Irak (Babylonien)*. WI I S. 216—219.
Zuerst wird über das Hindije-Stauwerk am Euphrat, dem wichtigsten Teile des Bewässerungsplanes SIR WILLIAM WILLCOCK'S, und das demnächst seiner Vollendung entgegengehende Habbania-Werk (»The Habbania's Escape«) berichtet. Der zweite Teil behandelt die Gründung einer »Reformgesellschaft« in Basra, dessen Programm nach »Near East« Nr. 127 vom 10. X. 1913 mitgeteilt wird. H. hebt hervor, daß das Basraer Reformprogramm tief unter dem in seinen »Reisebriefen aus Syrien« mitgeteilten Beiruter steht. — Ein Auszug aus dem Basraer Programm auch CO, VII^e année, Nr. 127, S. 38 f. unter der Notiz *Les réformes en Mésopotamie*. R. Mielck.
443. — —, *Die Verkehrsverhältnisse Vorderasiens*. MI I, S. 216.
Kurze Mitteilung über Eisenbahn- und Hafenbauprojekte europäischer Mächte. R. Mielck.
444. — —, *Ein schi'itischer Alarmrufer in Syrien*. WI I, S. 223 f.
Enthält eine recht ungünstige Besprechung des von der dem modernen Schi'itentum dienenden *Al'irfān*-Druckerei herausgebrachten *Kitāb addīn wal'islām*, verfaßt von Mohammed Alḥusain Āl Kāšifalghaṭā. Auch die anderen Publikationen derselben Druckerei sollen von geringer Bedeutung sein. R. Mielck.
445. Hackenbroch, J. P., *Atrip to Palestine and Syria*. 241 S. New York, Richardson Press, 1913.
446. Hess, *Beduinennamen aus Zentralarabien*. Bespr. v. TH. NÖLDEKE LZB 64. Jahrg., 48, S. 1648; v. S. M. Z. MW IV, 103.
447. Hichens, Robert, *The Near East, Dalmatia, Greece, and Constantinople*. Illustrated by JULES GUÉRIN, and with photographs. London, Hodder and Stoughton, 1913. Bespr. v. RUTH ROUSE MW IV, 219.
448. v. Hochwächter, G., Kaiserl. ottoman. Major, *Mit den Türken in der Front im Staube Mahmud Muchtar Paschas*. Mein Kriegstagebuch über die Kämpfe bei Kirk Kiliſſe Lüle Burgas und Cataldza. Mit 4 Karten und 13 Bildertafeln. VIII u. 125 S. 8. Aufl. Berlin, Mittler, 1913.
449. Ilitch, Alexandre, *Le chemin de fer de Bagdad au point de vue Politique, Economique et Financier, ou l'Expansion de l'Allemagne en Orient*. Société Belge d'Etudes et d'Expansion etc. Oeuvre Mutuelle, Scientifique, de Documentation et de Vulgarisation économique et coloniale subventionnée par le Gouvernement.

Trotz seines Umfanges ziemlich wertloses Werk, strotzend von Druckfehlern, Unrichtigkeiten und Gehässigkeiten. Auch Mären, deren Unrichtigkeit Verf. an anderer Stelle selber feststellt, wiederholt er, um seinen deutschfeindlichen Ausführungen das nötige Relief zu geben. Lediglich Tendenzschrift. F. F. Schmidt.

450. Imhoff, Generalmajor z. D., *Die Entstehung und der Zweck des Komitees für Einheit und Fortschritt*. WI 1, 167—177.

Eine historische Studie des langjährigen Kenners der modernen Türkei. Klare Darstellung des Charakters der jungtürkischen Bewegung und ihrer Ziele. In kurzen Umrissen wird dann die äußere und innere politische Entwicklung in den letzten etwa 50 Jahren geschildert, die nicht plötzlich, sondern ganz allmählich diese Bewegung und schließlich die jungtürkische Partei ins Leben gerufen und endlich die Katastrophe vom 23. Juli 1908 herbeigeführt haben. Über die eigentlichen Anfänge des »Komitees für Einheit und Fortschritt« herrscht Unklarheit. Es gibt darüber 5 Versionen: 1. Gründung 1889 durch den Albaner Dr. IBRAHIM TEMO BEY (Gründung der Organe *Meschweret* [Beratung] in Paris, *Istiqbal* [Zukunft] in Neapel, später nach Spaltung infolge von Meinungsverschiedenheiten *Osmanly* in Genf), 2. Kleinasien, besonders Erzerum, Hauptsitz der zahlreichen jungtürkischen Komitees, 3. Gründung Ende der 80er Jahre durch Studenten der Mulkijeschule, 4. Tripolis in Afrika, ein Hauptort für die Entstehung der Bewegung, 5. Gründung des ersten militärischen Komitees in Damaskus durch Dr. med. HADJI MUSTAFA im Jahre 1905. Jedenfalls Ausarbeitung eines neuen, erweiterten Programms, Konstituierung und innere Organisation des Komitees erst durch TALAAT BEY und Gesinnungsgenossen in Saloniki; Frühjahr 1908 erfolgt dann die Verschmelzung der Pariser und der Saloniker Vereinigung unter dem Namen »Komitee der Einheit und des Fortschrittes« (*ittihad we teraqqi*). Mit einer knappen, klaren Darstellung der ferneren Ereignisse und der Tätigkeit des Komitees bis zum 23. Juli 1908 beschließt Verf. seinen interessanten Artikel, dem hoffentlich recht bald weitere über das spätere Wirken des Komitees folgen. R. Mielck.

451. Immanuel, *La guerre des Balkans de 1912—1913*. Vol. 2—3: *La guerre jusqu'au commencement de l'armistice en décembre 1912*. 194 S. Paris, Charles-Lavanzelle, 1913.

452. The Imperial Ottoman Penal Code. *A translation from the turkish text with latest Additions and Amendments together with annotations and explanatory commentaries upon the Text and containing an appendix dealing with the special amendments in force in Cyprus and the judicial decisions of the Cyprus Courts*, by JOHN A. STRACHEY BUCKNILL, K. C., M. A. OXON and HAIG APISOGHOM S. UTIDJIAN. London: Humphrey Milford, Oxford University Press, Amen Corner, E. C. and at New York, Toronto, Melbourne and Bombay, 1914.

453. Islam Dünjasy. (Neue, im März 1913 in Konstantinopel gegründete Zeitschrift.) Bespr. MI II, 251—255.

454. Izzet Fuad Pacha, Général, *Paroles de vaincu . . . Après le désastre — avant la revanche*. Paris, Libr. Chapelot, 1913.

455. Jaray G. L., *L'Albanie inconnue*. 264 S. Abb. u. K. Paris, Hachette, 1913.

456. J. D., *La guerre balkanique et ses conséquences islamiques*. Ägyptische Nachrichten 1913 Nr. 203, 9. Sept.

457. Jireček, Prof., *Albanien in der Weltgeschichte*. Österr. Monatsschrift f. d. Orient, Jahrg. 1914, Heft 1/2.

458. Jorga, N., *Geschichte des osmanischen Reiches*. Bespr. v. K. SÜSSHEIM OLZ 16, 463.

459. Jûsuf al-Bustânî, *Ta'rîh harb al-Balqân al-ülâ bain ad-daula al-'alîja wal-itti'hâd al-balqânî al-mu'allaf min al-Bulgâr waş-Şarb wal-Fînân wal-Ġabal al-Aswad*. Mit etwa 40 Abb. u. 2 Karten, 327 + 3 S. Kairo o. J.

460. **Sayed Kamel**, *La conférence de Constantinople et la question Égyptienne de 1882*. 355 S. Paris, F. Alcan, 1913.
461. **Khaïrallah, K. J.**, *La Syrie*. Bespr. v. J. L. Polybiblion 1913, LXXVIII, 7.
462. **Kübel, Major**, *Die Eisenbahnen der Türkei und ihre militärische Bedeutung*. Vierteljahrsh. f. Truppenführung 1913, Heft 2.
463. **de Launay, L.**, *La Turquie que l'on voit*. 60 ill., 2 cartes. Paris, Hachette, 1913. Angez. As. Fr. B. 1913 (Nr. 153) S. 532.
464. **Lukach, Harry Charles**, *The Fringe of the East: A journey through Past and Present Provinces of Turkey*. London, Macmillan and Co., 1913. Reiseschilderungen aus der Türkei aus dem Jahre 1908. Bespr. v. RUTH ROUSE MW IV, 219; v. E. A. R. B. AR Jan. 1914, 130.
465. **von Mackay, Th. Dr.**, *Das arabische Problem und seine weltpolitischen Projektionen*. Asien XIII S. 33—36.
466. **Macler, Frédéric**, *Les Arméniens en Turquie*. RMM XXIV, 115 ff.
Die Studie bringt keine neuen Tatsachen, sondern sucht, auf dem vorhandenen Material fußend, einmal die Linie der geschichtlichen Entwicklung zu ziehen. Bezüglich der Verhältnisse, wie sie sich seit den großen Umwälzungen vom Juli 1908 herausbilden, sieht M. mit Recht von einem endgültigen Urteil noch ab und begnügt sich damit, sie zu skizzieren. E. Graefe.
467. **Mahdali**, *Some causes of Turkey's defeat*. AQR NS II₄, 225—231.
468. **Marsan, Etienne**, *La Turquie et les Balkans*. RI 1913, 432—437.
469. **Meinhold, Prof.**, *Syrien*. PJB Bd. 155, Heft 2 (Febr. 1914), S. 371—377.
470. **Miller, William**, *The Ottoman Empire 1801—1913*. Bespr. v. STEPHEN VAN R. TROWBRIDGE MW IV, 106.
471. **Montet, E.**, *Islam and the Turks*. AQR 1913, N. S. II 3.
472. **Murko, Matthias**, *Bericht über eine Bereisung von Nordwestbosnien und der angrenzenden Gebiete von Kroatien und Dalmatien behufs Erforschung der Volksepik der bosnischen Mohammedaner*. 52 S. SBak. Wien 1913. Vgl. Nr. 283.
473. **Musil, A.**, *Syrien in der Weltgeschichte*. Österr. Monatsschr. f. d. Orient, Jahrg. 1914, Heft 1/2.
474. — —, *Kulturpolitische Berichte aus Arabien*. Ebenda.
475. — —, *Die Engländer am Persischen Golf*. Ebenda.
476. **Nagy d'Eöttevény, Olivier**, *La nouvelle constitution de la Bosnie et de l'Herzégovine*. *Révue de Droit International*, Bd. XV (1913), S. 585—598.
Kurze Darstellung der bosnischen »Verfassung« vom 17. Februar 1910, wobei infolge der »auffallenden Besonderheit einer auf konfessioneller Grundlage aufgebauten Interessenvertretung« im Landtage (LAMP, Verfassung von Bosnien und der Herzegowina. Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart Bd. V S. 142) auch die politische Stellung der Mohammedaner zur Sprache kommt. Ferner wird über die Lösung der Kmetenfrage berichtet. — Es sei hierbei hingewiesen auf zwei vor nicht langem erschienene, dieselben Gebiete ausführlich behandelnden Aufsätze von LAMP (a. a. O. S. 136—229) und CARL WALTHER, Österreich-Ungarns Verwaltung und Wirtschaftspolitik in Bosnien und der Herzegowina (Zeitschr. f. Politik, Bd. IV S. 139—168). E. Lüders.
477. **Palat, Général**, *Les Turcs et l'armée turque dans l'automne de 1912*. Feuilles d'histoire Nr. 1, I. Januar 1914.
478. **Pejam**. *Eine neue türkische Zeitung*. Osmanischer Lloyd, 6. Jahrg., Nr. 274. Konstantinopel 15. November 1913.
Kurze Mitteilung über die von 'Ali Kemäl Bei, dem früheren Chefredakteur des *Iqdam* neu begründete Zeitung »Pejam« (Nachtlicht). Eine einmal wöchentlich erscheinende

Literaturbeilage soll die literarische Bewegung in der Türkei berücksichtigen. Zum Schluß werden die Mitarbeiter auf den verschiedenen Gebieten genannt. R. Mielck.

479. **Pélissier, Jean**, *Dix mois de guerre dans les Balkans, Octobre 1912—1913*. X u. 382 S. Paris, Perret et Co., 1914.
480. **Philipsson, A.**, *Reisen und Forschungen im westlichen Kleinasien I, III*. (Peterm. Mitt. Erg.-Heft Nr. 167, 177.) Mit Karten und Abbildungen. Gotha, Perthes, 1913.
481. **Pickthall, Marmaduke**, *With the Turk in Wartime*. Dent & Sons, 1914. Bespr. Athenaeum Nr. 4509, S. 442.
482. **Pinon, René**, *La Turquie d'Asie et les provinces arméniennes*. Conférence; As. Fr. B 1913 (148), 290—296.
483. **Polyvios, P. J.**, *La condition légale des sociétés étrangères dans l'Empire ottoman*. Paris, A. Rousseau, 1913.
484. **Qadyn Dünjasy**. *Eine türkische Frauenzeitschrift*. Osmanischer Lloyd, 6. Jahrg. Nr. 275. Konstantinopel, 16. November 1913.

An der Hand einer Nummer der seit einiger Zeit erscheinenden *Qadyn Dünjasy*, Die Frauenwelt«, wird kurz die Tendenz dieser Zeitschrift charakterisiert. Die türkische Frau »erstrebt keine Emanzipation, keine Loslösung von religiösen und nationalen Anschauungen. Sie will nur die sozialen Übel heilen, die dem Glück der Frau im Wege stehen«.

R. Mielck.

485. **Ralli, August**, *Мекка въ описанияхъ европейцевъ*. (*Mekka in der Schilderung der Europäer*.) Taschkent 1913. Bespr. v. N. OSTROUMOFF MI II, S. 190.
486. **Raunkiär, Barclay**, *Gennem Wahhabiternes Land paa Kamelryg*. Beretning om den af det kongelige danske geografiske Selskab planlagte og bekostede Forskningsrejse i Öst- og Centralarabien 1912. Köbenhavn. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag 1913. 304 S. Mit Bildern und 1 Karte.

In diesem Buch *Durch das Land der Wahhabitens auf Kamelrücken* berichtet Herr R. über den Verlauf und die Ergebnisse seiner Reise, die er auf Kosten der dänischen geographischen Gesellschaft in Ost- und Zentralarabien vorgenommen hat (vgl. *Islam* IV S. 206 Nr. 143, S. 343 Nr. 376—378). Seine Aufgabe war eigentlich, die Küstenstrecke al-Ḥasa zu untersuchen, aber dies wollte der Scheich in Quweit, Mubarek b. Sabbar, nicht zulassen. Er ging dann mit einer Karawane nach dem Inneren, von Mubarek damit beauftragt, dem wahhabitischen Scheich in Ri'ād Briefe zu übermitteln. Seine Route ist die folgende: Quweit—Zulfe (oder Zilfi, so R.) —Bereida—Zulfe—Ġāt—Meġma'a—Ḥoraimle-Sedūs—Der'ije—Ri'ād—Hofhūf—Agēr—Baḥrein. Die Strecke Quweit—Zulfe war bis dahin nicht von Europäern bereist worden; im Innern ist seine Route ungefähr dieselbe wie die PALGRAVE's, die Strecke Ri'ād—Hofhūf haben PELLY und PALGRAVE bereist. Der wichtigste wissenschaftliche Ertrag von R.s Reise ist seine Routenkarte und die dazu gehörende Beschreibung. Durch Beobachtung von Marschzeiten und Kompaß kann er Richtungen und Abstandsverhältnisse angeben, er verzeichnet Ortsnamen und Brunnen, und er beschreibt sorgfältig die Terrainverhältnisse und soweit möglich, die Vegetation; ebensowenig wie seine Vorgänger konnte er botanische Sammlungen aufnehmen. Durch Vergleich mit der südlicheren Route PELLY's (und etwas südlichen Sadlier's) kann er jetzt in großen Zügen ein Bild der ganzen dazwischenliegenden Landschaft geben. Was die innere Landschaft betrifft, so kann er in geographischer Hinsicht PALGRAVE's Beobachtungen bestätigen, aber in mancher Hinsicht auch berichtigen, da PALGRAVE sich in diesen Gegenden keine systematischen Notizen machte. Außer der rein landschaftlichen Beschreibung enthält R.s Buch manche wertvolle Beobachtungen über wirtschaftliche Verhältnisse; auch teilt er die Namen der dortigen Beduinenstämme mit, sowie ihre Wohnplätze im Sommer und Winter. Die Wahhabitenherrschaft, die seinerzeit von DOUGHTY als sehr schwach be-

zeichnet wurde, scheint jetzt durch die Verbindung mit Quweit starker geworden zu sein. Bezeichnend ist es, daß der greise 'Abd er-Rahmān b. Sa'ūd in Rifād ihn freundlich empfing und sich als überlegener Weltmann über Politik mit ihm unterhielt, aber dafür sorgte, daß sein Besuch den Einwohnern nicht bekannt wurde. R. reiste ausschließlich zu geographischen Zwecken. Sprachliche und tiefgehende folkloristische Ergebnisse darf man bei ihm nicht suchen. Aber für die Erforschung dieser schwer zugänglichen Gegenden hat er unzweifelhaft Dankenswertes geleistet.

J. Pedersen.

487. **R. C.**, *La France et les chemins de fer de l'Asie turque.* As. Fr. B. 13, 402—405.
488. **Rémond, G.**, *Aux camps turco-arabes.* Bespr. v. L. PERVINQUIERE *Géographie*, 1913, XXVII, 3.
489. **Risal, P.**, *La ville convoitée. Salonique (Période de bonheur. — Dans la tourmente. — L'agonie de Byzance. — Période de léthargie. — Le réveil. — La folie balkanique).* 368 S. 16°. Paris, Penin, 1914.
490. **de Rochebrune, A.**, *Le foyer de la race turque: Le plateau anatolien.* QDC 1914 (Nr. 405), S. 35—43.
Über Charakter und wirtschaftliche Verhältnisse der anatolischen Landbevölkerung.
H. Ritter.
491. **Roje Kürd**, *Die Kurden.* WI I, S. 221.
Kurze Notiz über das Erscheinen einer kurdischen Zeitung in Konstantinopel, »Roje Kürd«, die jedoch seit Oktober 1913 durch das kurdische Monatsblatt »Hetāwi Kurd« abgelöst worden ist.
R. Mielck.
492. **Ronzevalle, R.**, *Les emprunts turcs dans le grec vulgaire de Roumélie.* Bespr. v. A. Σ. Σταμουλης *BZ* 1913, XXII 1/2; ΝΙΚΟΣ ΒΕΕΣ *Berl. Philol. Wochschr.* 1913, 886—888.
493. **Saad, Lamec**, Dr. med., *Sechzehn Jahre als Quarantänearzt in der Türkei.* Berlin, Dietrich Reimer (Ernst Vohsen), 1913.
494. **Salīm al-'Aqqād**, *Ta'riḥ al-ḥarb al-balqānīja al-muṣawwar bain ad-daula al-'uṣmāniyya wa-duwal al-ittihād al-balqānī.* 2 Teile. Teil 1: 14 Abb. und 2 Karten, 132 S. Teil 2: 14 Abb. und 2 Karten, 152 S. Kairo, Hilāl-Druckerei, 1913.
495. **Sandel, Paul**, *Aleppo, Deutsche für die Vilajets Konia, Adana und Aleppo.* Asien XIII S. 12—13.
Die Aussichten für deutsche Ansiedlung in den genannten Vilajets seien günstig, man solle die deutschen Bauern aus Palästina dort ansiedeln und Einfluß auf die Verwaltung zu bekommen suchen.
H. Ritter.
496. **v. Sax, Carl, Ritter**, *Geschichte des Machtverfalls der Türkei bis Ende des 19. Jahrhunderts und die Phasen der »orientalischen Frage« bis auf die Gegenwart.* (Zweite, bis zum Konstantinopler Frieden (29. 9. 13.) ergänzte Auflage.) XXII, 654 S. Wien, Manz, 1913.
497. **Schaefer, Carl Anton**, *Ziele und Wege für die jungtürkische Wirtschaftspolitik* (Volkswirtschaftliche Abhandlungen der Badischen Hochschulen. N. F. 17.) Karlsruhe, G. Braun, 1913. VIII, 182 S. Bespr. v. SCHACHT u. d. T. *Neutürkische Wirtschaftspolitik* Die Hilfe Nr. 42, 16. Oktober 1913; Dr. SCHR. *Osm. Lloyd* 6. Jahrg. Nr. 239, 5. Oktober 1913.
498. **Schmid, Ferdinand**, *Bosnien und die Herzegovina unter der Verwaltung Österreich-Ungarns.* 832 S. Leipzig, Veit u. Co., 1914.
499. **Schmidt, H.**, *Das Eisenbahnwesen in der asiatischen Türkei.* XII u. 157 S. 1 Karte. Berlin, Siemenroth, 1914.

Der Verfasser gibt in dieser Arbeit auf Grund durchaus zuverlässiger Veröffentlichungen und im Anschluß an die beiden großen Werke über türkische Finanzen von VELAY und MORAWITZ einen sehr genauen Überblick über die Finanzierungsgeschichte der türkischen Eisenbahnen.

Nach einer allgemein wirtschaftlichen Einleitung schildert S. die einzelnen Gesellschaften in ihrer finanziellen Entwicklung. Er beginnt mit den privaten Gesellschaften, unter denen die deutschen Bahnen natürlich den breitesten Raum einnehmen. Ihre Ergebnisse dienen auch als Maßstab für die Leistungen der anderen Gesellschaften. Daß die deutschen Bahnen bei einem solchen Vergleich nicht schlecht abschneiden, ist bekannt. Am Schluß ist auch die Entwicklung der einzigen türkischen Staatsbahn, der Hedschazbahn, dargestellt, die finanziell auf einer völlig von der der privaten Bahnen abweichenden Basis steht.

Die Angaben des Verfassers zeichnen sich im allgemeinen durch große Zuverlässigkeit aus, so daß das Werk auch als Nachschlagewerk von Bedeutung ist. — Es sei an dieser Stelle noch auf einen Satzfehler hingewiesen, der die zusammenhängende Lektüre des Werkes ein wenig beeinträchtigt. S. 104 ff. gehören an den Schluß des Werkes. Einige Druckfehler besonders in den Zahlenangaben verdienten in den neuen Auflagen richtiggestellt zu werden.

F. F. Schmidt.

500. Schmidt, Walther, *Das südwestliche Arabien*. Angew. Geogr. IV 8. VIII 136 S., 1 Karte. Frankfurt a. M., H. Keller, 1913.

501. Schwöbel, Valentin, *Die Landesnatur Palästinas*. 1. Teil (Das Land der Bibel I, 1). Leipzig, Hinrichs, 1914. 56 S.

Diese gründlichen geographischen Untersuchungen eröffnen in glücklicher Weise die von G. HÖLSCHER herausgegebenen Gemeinverständlichen Hefte zur Palästinakunde.

E. Graefe.

502. Sellin, E., und Watzinger, C., *Jericho*. Die Ergebnisse der Ausgrabungen, dargestellt. Mit 4 Tafeln sowie 550 Abbildungen im Text und auf 45 Blättern (IV, 190 S.).

Wissenschaftl. Veröff. d. deutsch. Orient-Ges. 22. Leipzig, Hinrichs, 1913. Behandelt auch muslimische Funde.

503. »Ssanayi w Tidjaret«. Türkische Zeitschrift für Handel und Industrie. Berlin. Nr. 2. Oktober 1912, Nr. 3, Juni 1913, Nr. 4, Juli 1913. Bespr. v. M. HARTMANN WI I, 241.

504. Sands, Bedwin, *Turkey after the War*. AR Januar 1914, S. 27—32.

505. Tchobanian, Archag, *Le Peuple Arménien, son passé, sa culture, son avenir*. Préface de DENYS COCHIN. Paris, Paul Geuthner, 1913.

506. Tholens, Rudolf, Regierungsbaumeister, *Die Wasserwirtschaft in Babylonien (Irak Arabi) in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft*. Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdk. 1913, 329—347.

507. de Thomasson, Kommandant, *Les nouvelles complications orientales*. QDC 1913 (Nr. 401), 513—529.

508. Thomson, Robert, Samokof, *Conditions in Bulgaria*. MW IV 73—78.

Verf. weist die der bulgarischen Armee öfters gemachten Beschuldigungen der Grausamkeit zurück und betont, daß die Greuel, die vorgekommen seien, fast ausschließlich auf Rechnung der »Irregulären« zu setzen seien. Ebenso sei die Zwangsbekehrung der Pomaken weniger ein Werk der Armee als der orthodoxen Synode, die dadurch nicht wenig an Popularität eingebüßt habe.

H. Ritter.

509. de Torcy, *Notes sur la Syrie*. Géographie, 1913, XXVII, 3.

510. Trowbridge Riggs, Charles, *Constitutional government in Turkey*. MW IV 20—26.

511. Türk Bilgi,

Unter dem Titel *Die Geisteskultur der Türkei* bespricht der *Osmanische Lloyd* VI Nr. 286 vom 29. Nov. 1913 die erste Nummer einer von Ğelāl Zāhir herausgegebenen neuen wissenschaftlichen türkischen Zeitschrift »Türk Bilgi«. Die Zeitschrift steht in Verbindung mit einer »Türkischen wissenschaftlichen Gesellschaft« (*Türk Bilgi Ğem'ijeti*). In dem beiliegenden Prospekt verbreitet sich der Herausgeber über die Ursachen des Mangels

methodischer wissenschaftlicher Bildung in der Türkei. Der erste Aufsatz von AHMED WEFIQ PASCHA handelt über die »Grundlagen einer methodischen Behandlung der türkischen Literaturgeschichte«.

H. Ritter.

512. Türk jurdu, zweiter Jahrgang, beginnt am 18. Teschirin-ewwel 1328 (1912) und hat folgenden Inhalt:

Heft 1. Mehmed Emīn: Wenn Du nach Hilfe rufst (*sen ferjada başlainğa: Gedicht*). H. Zādeh: Vaterlandssorge (*jurk qajghusi: Gedicht*). Dr. ‘Abdullāh-Ğewdet: Prométhé (Gedicht an den gefeierten türkischen Helden Enver). Kjāzim Nāmi: Mein Lied (*benim türküm*). Mehmed ‘Ali Tewfiq: Abermals das geistige Vaterland (*jine ma‘newī jurk*). P. Risāl (übersetzt von T. J.): Die Türken suchen einen Nationalgeist (Anfang Jahrgang 1 Heft 21; ebenso Heft 2, 3, 4). Parvus: Geld, auf dessen Anleihe die Türken den meisten Anspruch haben (*türklerin odunğ almağa en haqli olduqlari bir aqçe*). Ödly Türk: Aus Baku. Aq Ćura oghlu Jūsuf: Der Feldzug vom Jahre 1328 (ebenso Heft 2).

Heft 2. (S. 33). Xālīde: An den Padischah und an unsere Prinzen (*Pādišāh we şahzādelerimize*). Gjök Alp: Zu dir hin (*kendine-dogru: Gedicht*). E. Kjāzim: Die Seele eines Soldaten (*bir ‘askerin wiğdāni: Gedicht*). K. N.: Auch das ist eine Vaterlandssorge (Gedicht). Rūsijeli türk-balāsi: An die türkische Welt (*türk ‘ālemine*). Kjāzim Nāmi: Dem neuen Leben entgegen. Šejḡ Ğemāl-ed-dīn effendi: Philosophische Abhandlung über die individuellen sprachlichen Eigentümlichkeiten eines Volksstammes (*wahdeti ğinsīje (‘araqīje) felsefesi*).

Heft 3. (S. 65). Mehmed Emīn: Entweder werde Sieger oder Märtyrer (*jā ghāzi ol, jā šehīd: Gedicht*). Lermontoff: Ein Abschnitt aus der russischen Literatur, Borodino. Šejḡ Ğamāl-ed-dīn-Afghāni: Das sechswinklige Schloß des Glückes (*Se‘ādetin alty köseli qasri*, Übers.). Parvus: Regierung und Nation (*devlet we millet*). ‘Abd-ul-bāqi Fewzi: Izmit. S. N.: Aus Ada-Bazar (*ada pazaryndan*). K. N.: Der rote Halbmond in Rußland (*rūsījada helāliahmer*).

Heft 4. (S. 97). Kjāzim Nāmi: Das Hoffen (*ümüdlanma: Gedicht*). F. Sāğid: Der Eid des Heeres (*ordununandi: Gedicht*). Spartali Isma‘il Haqqi: Wer einen Weinberg auf dem Berge hat, hat in seinem Herzen einen Berg (Sprichwort: *Kimin dagħda bagħi war, jürejinde dagħi war*, ebenso Heft 10). Dr. Fu‘ād-Sābit: Die Gefühle eines Anatoliers (*Anadolu dujghularindan*). M. Nermi: Die Qurulta und Timur Xans Feldzug nach Iran. Neğīb ‘Āṣim: Die Wahrheitsgabé (*Hebet il-haqā‘iq*). (Über manichäische Schriftzeichen nach von LE COQ.)

Heft 5. (S. 129). Mehmed Emīn: An meinen kleinen Mitbürger (*küçük waṭandaşlaryma: Gedichte*). Hamdullah-Şubħi: Der gelochte Dachziegel (*delik keremid*). Ahmed Edīb: An meine Tochter (*qyzyme: Brief*). Parvus: Die Finanzgefahren (*mālī tehlekeler*). Aus der russischen Zeitung »Otro Russii«: Eine bittere Wahrheit (*ağy bir haqīqat*). A. J.: Luṭfi Fikri Beys neue Partei.

Heft 6. (S. 161). Türk jurdu: Beileidsbezeugung (*ta‘ziyet*, an die Familie des verstorbenen Ahmed Midħat efendi). Fātiḡ Kerīmi: Der verstorbene Ahmed Midħat und die Nordtürken. Midħat Ğemāl: Midħat. Aq-Ćura oghlu Jūsuf: Ahmed Midħat effendi. Kjāzim Nāmi: Das Leben und die Eigenschaften des Verstorbenen (*merhūmun haġāli we menāqybi*, ebenso Heft 8, 9). Baurat Kemāl-ed-Dīn: Über die Reparaturen der Jeni Ğāmi‘ und über die Medrese des Abul-l-Fazl. — Kleine Mitteilungen.

Heft 7. (S. 193). Gjök Alp: Der rote Apfel (*qyzyl elma*). Izzet Ulwi: Der Dichter Zeki (*šā‘ir Zeki*). ‘Ali Haidar: Vaterländische Erziehung in den Volksschulen. Helīm Sābit: Auf der Fahrt nach den Altaj, ebenso Heft 9, 11, 12, 16, 18, 19, 21, 22, 23. — Kleine Mitteilungen. (Über die Deutsche Gesellschaft für Islankunde.)

Heft 8. (S. 225). Meḥmed Emīn: Das Echo unseres Vaterlands (*yurdumuzun inillisi*: Gedicht). Meḥmed ‘Ali Tewfīq: Die rebellische Gitarre (*‘āṣī rubāb*: Gedicht). Ḥamdullāh Şubḥi: Das Vaterland der Fleißigen (ein Vortrag, ebenso Heft 9). Köprülüzāde Meḥmed Fu’ād: Hoffnung und Entschluß (*ümid we‘azm*). T. J.: Über die innere und auswärtige Politik der türkischen Regierung. Žiā: Einige Fragen über die Schöpfung (ebenso Heft 10, 12). — Kleine Mitteilungen.

Heft 9. (S. 257). Meḥmed Emīn: Der arme Bootsmann (*zawally qajyqği*: Gedicht). Ğelāl Sāhir: An die Töchter des Vaterlands (*waṭanın qyzlarına*: Gedicht). Aq Ćura oghlu Jūsuf: Der Nationalgedanke und die Nationalkriege (*millijet fikri we millet müḥārebeleri*, ebenso Heft 10). T. J.: Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit und unsere Schulen (*Ḥürrijet, ‘adālet, müsāwāt we mekteblerimiz*). — Kleine Mitteilungen.

Heft 10. (S. 289). Köprülüzāde Meḥmed Fu’ād: Das Gebet eines Türken (*türkin du‘āsi*: Gedichte, ebenso Heft 11). T. J.: Anatolien und die Aufgabe der Jugend. Kleine Mitteilungen.

Heft 11. (S. 321). Meḥmed Emīn: Eine Stimme aus dem Heere (*ordudan bir ses*: Gedichte). Gjök Alp: Turkisierung, Islamisierung, Modernisierung (*türkleşmek, islamlaşmaq, mü‘āşyrlaşmaq*, ebenso Heft 12, 15, 17, 22, 23). Die Kraft des Türken (*türk güği*). A. J.: Gegen die Reform (*tanzīmātğilik ‘ālejihinde*). — Kleine Mitteilungen.

Heft 12. (S. 353). Fikret Žiā: Die Gesetze meiner Hoffnung (*emelimin qānūnlari*: Gedicht). Erṭughan: Die Schrift, der Wortschatz, die Orthographie, die Grammatik und die Literatur der türkischen Sprache (ebenso Heft 14, 16, 18, 23). Parvus: Öffnet die Augen, bevor ihr die Arbeit vollendet habt (*iş işden geçmeden gözünüzü açınız*). Baurat Kemāl-ed-Dīn: Das alte Stambul und die Schwierigkeit der Bebauung einer Stadt (*eski İstambul we i‘māri belde belāsi*). T. J.: Entschuldigung (*i‘tizār*). — Kleine Mitteilungen.

Heft 13¹⁾. (S. 385). Sliman Nazīf: Einige Worte über »Liberté« (*Liberté haqqında bir qaç söz*). ‘Abdulḥaqq Ḥāmid: Liberté (gereimtes Drama). (Fortsetzung in Heft 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 24; wird im nächsten Bande weitergeführt). Köprülüzāde Meḥmed Fu’ād: Der neue Abdulḥaqq Ḥāmid. ‘Ali Ğānib: Der Dichter Ḥāmid. Mufīd Rātib: Die Individualitätsbetrachtung des ‘Abdul Ḥaqq Ḥāmid. Meinungsäußerungen über ‘Abdul Ḥaqq Ḥāmid und Sympathiekundgebungen. — Kleine Mitteilungen.

Heft 14. (S. 433). Köprülüzāde Meḥmed Fu’ād: Trauer über die Trennung vom Vaterlande (*hiğret matemleri*). Swim Bijke: Fräulein Ḥajāt (*ḥajāt chanym*). Ğelāl Sāhir: ‘Abdulḥaqq Ḥāmid. — Kleine Mitteilungen.

Heft 15. (S. 465). Ğelāl Sāhir: An Niazi (Gedicht). K. N.: Der große Niazi (*böyük Niazi*). Köprülüzāde Meḥmed Fu’ād: Lied von der Maritza. Meḥmed Ṭāhir (Brussa): Ḥaği Pascha. Parvus: Türkenland, verbessere Deine Finanzen! (*türk ili malijeni küzet*). Baurat Kemāl-ed-Dīn: Bebauung der Stadt. — Kleine Mitteilungen.

Heft 16²⁾. (S. 497). Köprülüzāde Meḥmed Fu’ād: ebenso Ni‘mān Baiburi über: ‘Abdullāh Tokaieff. Sa‘īd Sunğeley: Ein Türke, der ... (*türk ki*: Gedicht). Nālide Edīb: Die Völker nach dem Unglück (*Felāketlerden sonra milletler*). Aḥmed Agaijeff: Die Geschichte der türkischen Zivilisation (*türk medenijeti tārīxi*, ebenso Heft 17, 19). Kleine Mitteilungen.

¹⁾ Dieses Heft ist dem gefeierten Dichter ‘Abdulḥaqq Ḥāmid Bey gewidmet.

²⁾ Dieses Heft ist dem verstorbenen ‘Abdullāh Tokaieff gewidmet.

Heft 17. (S. 545). Siruzli Sa'di: Die türkische Jugend (*türk gençleri*). E. E.: Das literarische Leben in Anatolien (*Anadolide edebî hayatı*). Brussali Mehmed Tâhir: Der große Schütze (*qoşa nişancı*, ebenso Heft 21). Parvus: Ein Brief an die türkische Jugend (ebenso Heft 21). Alp Arslan: Türkische Namensforscher. Kleine Mitteilungen.

Heft 18. (S. 577). Midhat Gemâl: Die Medresen (Gedicht). Brussali Mehmed Tâhir: Der Geschichtschreiber Mustafa Genabi efendi. Zîâ: Eine wissenschaftliche und geschichtliche Unterhaltung in einer türkischen Familie (*türk ağızından bir müsâhibei fennîye ve tarîxîye*, ebenso Heft 21). K. N.: Von der Finsternis ins Licht (*Zulmeden nûra*, Kritik), ebenso von demselben: Die Mutter (ama). — Ein Brief des Orientalisten VAMBÉRY (aus »Waqt«). — Kleine Mitteilungen.

Heft 19. (S. 609). T. J.: Ein Brief des Hâmid Bey. Köprülüzâde Mehmed Fu'âd: Jünus Emre. M. Nermi: Literatur über Türkentum. — Kleine Mitteilungen.

Heft 20. (S. 641). Gedichte: Mehmed Emîn: Vor dem 10. Temüz. Gelâl Sâhir: Der 10. Temüz. Aqa Gündüz: Der Morgenstern (*seher yıldızı*). Ghâlib Baytjar: Die Klage des Märtyrers (*şehîdin şekwâsi*). Aḥmed Agaijeff: Der Einfluß der Revolution im Osten (*inqilâbın şarqdaki tesîrâtî*). Köprülüzâde Mehmed Fu'âd: Das Nationalgefühl in unserer Literatur (*edebîyatımızda millîyet hissi*). 'Alî Gânî: Hâmid, Fikret. — Kleine Mitteilungen.

Heft 21. (S. 689). Gelâl Sâhir: Vaterlandsgefühle (Gedicht). Köprülüzâde Mehmed Fu'âd: Turkisierung, Islamisierung, Osmanisierung. Aḥmed Agaijeff: Eine Antwort an Slimân Nazîf Bey. Brussali Mehmed Tâhir: Der Dichter Nil. K. N.: Eine Reise nach Smyrna. — Kleine Mitteilungen.

Heft 22. (S. 737). Köprülüzâde Mehmed Fu'âd: Ein Abend in Anatolien (*anadolu aqşamı*). 'Umr-Sejfed-Dîn: Pitsch (eine nationale Geschichte).

Heft 23. (S. 785). Aqa Gündüz: Das Wehklagen (*derdleşme*: Gedicht, ebenso Heft 24). Brussali Mehmed Tâhir: Ibrahim Waḥdi efendi. T. J.: Über die türkische Geschichte der *Târîxi osmâni anğumani*. T. J.: Unsere Sprache (*dilimiz*). Kleine Mitteilungen.

Heft 24. (S. 817). Aḥmed Agaijeff: Antwort auf eine Antwort (*ğewâba ğewâb*). A. J. (Kritik), Das Schulmuseum. — Kleine Mitteilungen.

Als Beilagen erschienen zu Heft 4: Yûsuf Aq Ćura Bey's, zu Heft 6: Aḥmed Midhat efendi's, ebenso zu Heft 8 desselben, zu Heft 12: Aḥmed Agaieff's, zu Heft 13: 'Abdulḥaq Hâmid Bey's, zu Heft 16: 'Abdullâh Tokaieff's, zu Heft 22: Brussali Mehmed Tâhir Bey's Bild.

H. Weinberg.

513. Vambéry, A., *Sultan Abdul Hamid and the Turkish débacle*. AQR NS vol. II, 1—5.
514. — —, *The future of the Turks in Asia Minor*. AQR NS II, 232—236.
515. Wavell, A. J. B., *A modern pilgrim in Mecca and a siege in Sanaa*. 343 S. mit 7 Abb. u. 1 Karte. London, Constable u. Co., 1912. Bespr. v. ALOYS MUSIL u. d. T. Während des Aufstandes in Arabien. Peterm. Mitt. 1913, 59, II, S. 343—344. Angez. v. M. HARTMANN WI I 248.
516. v. Westarp, Eberhard-Joachim, Graf, *Unter Halbmond und Sonne. Im Sattel durch die asiatische Türkei und Persien*. 2. Aufl. VII, 236 S. III. Band der Veröffentlichungen des allgemeinen Vereins für deutsche Literatur. Berlin, H. Paetel, 1913.
517. White, G. E., Rev., *The Alevi Turks of Asia Minor*. Contemp. Review. (Vol. 104) Nr. 575, Nov. 1913, p. 690—698.
518. Whitman, Sidney, *Turkish Reminiscences*. London, W. Heinemann, 1914.
519. Wigram, W. A., and Edgar T. A. Wigram, *The Cradle of Manhood. Life in Eastern Kurdistan*. London, Black, 1914.

- 520. Youssouf Fehmi**, *Considérations sur la Turquie vaincue*. 36 S. Paris, en vente chez l'auteur, 1913.
- 521.** — —, *Islam, France et Turquie*. 36 S. Paris, en vente chez l'auteur, 1913.
- 522. Ziemke, Kurt**, *Die Dragomanatsassistenten vor den türkischen Gerichten, mit besonderer Berücksichtigung der von den Konsulaten des Deutschen Reichs ausgeübten Praxis. Ein Beitrag zum Kapitulationsrechte*. MSOSAs. XVI. Jahrg. 1913 S. 1—36.
- 523. N. N.**, *Die Abänderungen des Wilajetgesetzes*. Osm. Lloyd 6. Jahrg. Nr. 301, 17. Dez. 1913.
- 524. N. N.**, *Die Lage der bulgarischen Mohammedaner*. Osm. Lloyd 6. Jahrg. Nr. 237, 3. Okt. 1913.
- 525. N. N.**, *Die neuen Statuten des Ittihad we Teraki*. Osm. Lloyd 6. Jahrg. Nr. 240, 7. Okt. 1913.
- 526. N. N.**, *Neuordnung und Modernisierung des Liegenschaftsrechtes in der Türkei*. Magazin für Technik und Industrie-Politik Nr. 9 vom 8. November 1913.
Die aus einem Berichte des deutschen Generalkonsulats in Konstantinopel entnommene Darstellung skizziert in einem anschaulichen Überblick die durch die fünf Gesetze vom Februar und März 1913 durchgeführte Reform des türkischen Liegenschaftsrechtes, deren wichtigste Neuerungen in der (beschränkten) Zulassung juristischer Personen zum Grundeigentumserwerb und in der Einführung der Grundstücksverpfändung in der Form hypothekarischer Belastung bestehen. E. Lüders.
- 527. N. N.**, *Les affaires d'Orient*. (Über französische Orientpolitik.) As. Fr. B. 1913 (Nr. 153), 500—504.
- 528. N. N.**, *Das politische Programm der Partei »Einheit und Fortschritt«*. Osm. Lloyd 6. Jahrg. Nr. 248, 249, 16. u. 17. Okt. 1913.
- 529. N. N.**, *Türkische Vereine*. WI I 222 f.
Berichtet über die Vereine zur Hebung der Volksbildung. Genannt werden unter Angabe ihrer Ziele: 1. die unter dem Präsidium des türkischen Thronfolgers stehende *Ġem'ijet-i-hairiye-i-islāmīje*, 2. der Frauenverein *Ta'ālī-i-nisvān ġem'ijeti* (= Verein zur Hebung der Frauen), 3. die schon 1874 gegründete, unter dem Präsidium des Großwesirs stehende *Ġem'ijet-i-tedrisīje-i-islāmīje*. Von letztem Verein werden ausführlichere Mitteilungen über seine Organisation und die für die von ihm gegründete Schule, das *dār uššefaqa*, geltenden Lehrpläne gemacht. R. Mielck.
- 530. N. N.**, *Ansiedelung mohammedanischer Einwanderer in der asiatischen Türkei*. Asien XIII S. 45.
»Die türkische Regierung beabsichtigt, im Wege der Ausschreibung an in- oder ausländische Gesellschaften den Bau von 40 000 Wohnhäusern und anderen Baulichkeiten für Einwanderer in noch zu bestimmenden Gegenden zu vergeben.« Hierüber nähere Angaben. H. Ritter.

c) Persien und Zentralasien.

- 531. Bouvat, L.**, *L'administration de la Perse*. RMM XXIV 219—245.
Inhaltsangabe von 24 persisch in Teheran erschienenen Lektionen, die DEMORGNY an der »Ecole des Sciences politiques de Téhéran« gehalten hat und demnächst unter dem Titel: *Essai sur l'administration persane* herauszugeben gedenkt. Vgl. auch *Islam* IV 344 Nr. 390, 456 Nr. 614 und jetzt unten Nr. 537. Voraus gehen einige Bemerkungen über die persische »Fürstenschule« (Classe Impériale), in der der junge Schah mit den Prinzen des Hofes unterrichtet wird. Die Verwaltungsgrundsätze werden im Unterricht aus einheimischen Quellen abgeleitet wie 'Alī's Instruktionen für Mālik, den Statthalter von Ägypten, das *Dastūr al-'amal* von 'Abbās dem Großen, die Verordnungen Nāṣir ed-dīns betreffend die *Šūrāji Tanzīmāt*, das *Fārs Nāmeḥ* des Mirzā Fāsā sowie die wich-

tigsten Dokumente aus der Verfassungszeit. Für uns ist diese Arbeit dadurch wertvoll, daß ein gutes Stück persischer Verwaltungsgeschichte in diese Vorlesungen hineingearbeitet ist. Ob all die Pläne je Wirklichkeit werden? H. Ritter.

532. — —, *L'avenir du «Habl-oul-Matin»*. RMM XXIV 335—340.

Die bekannte persische Zeitung soll in Zukunft in vier Ausgaben: Persisch, Urdu, Bengali, Englisch, und mit sehr erweitertem Betribe erscheinen und durch eine neugebildete Gesellschaft: *Šerkate Habl-ul-Matin Limited* finanziert werden, deren Satzungen nach einer Nummer vom 9. Ša'bán 1331 (14. Juli 1913) hier mitgeteilt werden. H. Ritter.

533. Browne, Edward G., *The Persian Crisis of December 1911. How it arose and whether it may lead us*. Compiled for the use of the Persia Committee, privately printed at the University Press, Cambridge, New Year's Day 1912.

Darstellung der Ereignisse und schonungslose Kritik des Vorgehens Rußlands und der Politik Englands im persischen Verfassungskampf.

H. Ritter.

534. — — —, *The Persian Press and Persian Journalism*. A lecture delivered to the Persia Society at 22, Albemarle Street, London, on Friday 23rd May 1913.

In der Einleitung bemerkt der Verfasser, daß er das Material zu seiner Darstellung Herrn H. L. RABINO, dem ehemaligen englischen Vizekonsul in Rescht, Verfasser der *List of newspapers of Persia and of newspapers written in the Persian language and published outside Persia*, persisch, Rescht 1911 (übersetzt von BOUVAR RMM XXII 281—315), der ihm bei seiner Versetzung nach Marokko seine Sammlung persischer Zeitungen überlassen hat, sowie dem Manuskript eines persischen Freundes *A page from the history of the output of the Persian Press* verdanke. Insgesamt sind ihm gegen 360 verschiedene Titel von Zeitungen bekannt geworden. Darauf behandelt der Verfasser die Einführung des Buchdrucks in Persien — die erste sicher nachweisbare Presse ist 1816 in Täbris gegründet —, die in Persien erschienenen Zeitungen der alten Zeit, die außerhalb Persiens gedruckten Zeitungen der Periode vor der Verfassung und endlich die Blüte der persischen Presse zur Zeit der Verfassungsperiode (1906—1911), die dann von dem Schlage im Dezember 1911 so schwer getroffen wurde. Der Presse dieser Zeit, wenigstens ihren besten Vertretern, werden Originalität, Aufrichtigkeit, Mut und hoher literarischer Wert zugeschrieben, sowohl auf dem Gebiet der Prosa wie der Poesie. Zum Schluß gibt der Verfasser zwei Proben einer wirklich originellen, warm empfindenden patriotischen Poesie. H. Ritter.

535. — — —, *The Reign of Terror at Tabriz. England's Responsibility*. (With Photographs and a Brief Narrative of the events of December 1911 and January 1912.) Compiled for the use of the Persia Committee. Taylor, Garnett, Evans u. Co., Manchester and Luzac, London, Oktober 1912.

Beschreibt die Besetzung von Täbris durch Šugā'-ad-Daula und die Russen und gibt Berichte von Augenzeugen sowie Photographien von den scheußlichen Hinrichtungen und den Grausamkeiten, die die Nationalisten zu erleiden hatten. Am Schluß wird die Frage erörtert, wieweit die Haltung der englischen Politik für die traurige Entwicklung der Dinge in Persien in den letzten Jahren verantwortlich zu machen sei. H. Ritter.

536. Cyrén, Otto, *Fran Schahzewennernas Land. Intryck fran en resa til Ardebil i Persien*. Ord och Bild 1913, 297—307.

Soll heißen: Schahzewennerna, also: die Schahzewennen. »Aus dem Lande der S.« beschreibt eine Reise, die der Verfasser mit anderen Naturforschern von Astara beim Kaspischen Meere aus nach Ardebil unternommen hat. Der Verfasser gibt ein Bild von den primitiven Verhältnissen der Stadt, deren Einwohnerzahl auf 16 000 angegeben wird, und beschreibt die große Moschee. Ferner erzählt er von den Schahzewennen, die im Gebirge zwischen Ardebil und Täbriz hausen und die Gegend unsicher machen. J. Pedersen.

537. **Demorgny, G.**, *Essai sur l'administration de la Perse. Leçons faites à la classe Impériale et à l'École des Sciences politiques de Téhéran* 1912—1913. 212 S. Paris, Ernest Leroux, 1914. Vgl. Nr. 531.
538. **Fryer, John**, *A new Account of East India and Persia (being nine years' travels 1672—81)* Bd. II (Veröffentlichungen der Hakluyt Society 2. Reihe Bd. 20) London 1912. Angez. v. RICHARD TRONNIER Zeitschr. d. Ges. f. Erdk. z. Berlin 1914 (Nr. 3) S. 234.
539. **van Gennep, A.**, *Notes d'ethnographie persane*. 20 Fig. Revue d'ethnographie et de sociologie 1913 S. 73—89.
540. **von Hahn, C.**, Staatsrat, Tiflis, *Aus Teheran. Die schwedischen Instruktoren. Die Bachtierenfrage in der Hauptstadt. Die Bechaisten in Persien* Asien XIII 1, 8—9.
541. — —, *Der persische Küstenstrich am Kaspischen Meer, seine Erzeugnisse und sein Handel*. Asien XIII S. 24—26, 39—42, 55—56, 73—75. Fortsetzung folgt.
542. **Iranchahr**. Eine Gruppe in Paris wohnender persischer Journalisten gibt seit dem 15. April 1914 diese auf drei Seiten persisch, auf der letzten französisch geschriebene Zeitung heraus. Unter Vermeidung alles Persönlichen will sie das Wohl der persischen Heimat und die Kenntnis des Landes in Frankreich fördern helfen. — Der erste Artikel handelt über »die englische und russische Politik in Persien« nach E. J. BROWNE; in dem nächsten »Die deutsche und russische Politik in Persien« wird dem »neuen Gast« in Persien, Deutschland, ein ehrliches Willkommen zugerufen und der Hoffnung Ausdruck verliehen, daß Deutschland als dritter Spieler die beiden anderen Mächte in Schach halten werde, so daß ihrem willkürlichen Vorgehen eine Schranke auferlegt werden würde. Es werden Beispiele angeführt, wie die entschlossene Haltung in Persien ansässiger Deutscher der russischen Regierung gegenüber dazu beigetragen habe, der verschüchterten Bevölkerung wieder etwas Mut einzuflößen. Der nächste Artikel vermutet hinter der Reise des Exschah nach Berlin politische Intriguen. Dann folgt: Über die bevorstehende Krönung des jungen Schah und die Wahlen; »ein trauriges Blatt aus dem Zustand von Azarbaïgan« berichtet von einer neuen scheußlichen Grausamkeit Šuğā'-ad-Daula's, am Schluß Auszüge aus der französischen Presse über Persien. Der französische Teil bringt eine reiche Liste von Vorträgen, die seit Anfang 1912 in den »Séances scientifiques et littéraires« der Pariser Perser gehalten worden sind; in der Rednerliste stehen die Namen verschiedener französischer Orientalisten. — Das Blatt soll einstweilen einmal im Monat erscheinen, doch besteht, wie ich höre, die Absicht, es womöglich wöchentlich erscheinen zu lassen. H. Ritter.
543. **Kazem Zadeh**, *Les harems et la dame persane*. 6. fig. de E. BERNARD. La Vie 10. Mai 1913.
544. **Lyons, G.**, *Afghanistan*. Bespr. v. B. RAUNKJAER. Geografisk Tidsskrift, 1913, 2.
545. **Moore, Arthur**, *Some Persian Memories*. Rez. V. CHIROL: *The Middle Eastern Question* 1903; ED. BROWNE: *The Persian Revolution* 1910; DOROTHY DE WARZÉE: *Peeps into Persia* 1913. Edinburgh Review Vol. 218, Nr. 446, Oktober 1913, p. 368—382.
546. **The Persian crisis 1912**. The Persia Committee, Pamphlet Nr. I. London, Warrington & Co., 1912.

Inhalt: *The Persia Committee* (objects: 1. To focus and stimulate public interest in the Persian people and in their efforts to regenerate Persia. 2. To keep before the people of this country the importance from the point of view of our Imperial position of maintaining the integrity and independence of Persia. 3. To take such steps as may seem desirable with a view to strengthening the hands of our Government in maintaining the integrity and independence of Persia). — *Persia Moritura*, Gedicht von JOHN GALSWORTHY. *Mr. W. Morgan Shuster and Persia*, speech delivered by Mr. H. F. B. LYNCH, Chairman of The Persia Committee, at a Public Dinner, given under the auspice of the Committee, in honour of Mr. W. MORGAN SHUSTER, Ex Trea-

surer-General of Persia, at the Savoy Hotel, on Monday, 29th January, 1912. — *Prefatory note to Mr. Shuster's Address.* — *Mr. Morgan Shuster's Address to the Persia Committee, Monday, 29th January, 1912.* — *The Anglo-Russian convention of 1907;* Convention signed on August 31, 1907, between Great Britain and Russia containing Arrangements on the subject of Persia, Afghanistan, and Thibet. (Wiedergabe der Dokumente, soweit sie sich auf Persien beziehen.) — A. *The Anglo-Russian convention* officially explained as an Agreement of Non-Interference in Persian Affairs (September 1907), and B. *The Anglo-Russian convention* interpreted by the »St. Petersburg Viedomosti« as conferring rights upon Russia of which the outcome is to be the conversion of Northern Persia into »virtually a dependency« of Russia (Dezember 1911). — *The Future of Persia.* Proposals by the Persia Committee: *The Persia Committee's letter to Sir Edward Grey of 12th February 1912.* — *Summary of principal events affecting Persia since 1907.*

547. Statistique commerciale de la Perse. Bruxelles, Etablissements généraux d'imprimerie. 1913.

548. Stavenhagen, W., *Über Persiens Verkehrswesen.* 13 S. Leipzig, Prometheus, 1913.

549. de Surany, A. Back, *Essai sur la constitution persane.* Paris, A. Pedone, 1914.

550. Tournebize, Fr., *Schah Abbas I, roi de Perse et l'émigration forcée des Arméniens de l'Ararat.* Huschardzan, Festschrift usw. (vgl. Nr. 429) Nr. 14, S. 247.

551. Turner, G. D., *The Ominous Quiet of Persia.* AR (the Asiatic Review, formerly »the Asiatic Quarterly Review«) Jan. 1914, 21—26.

Kurze Betrachtung über die durch Rußland völlig beherrschte politische Situation in Persien, die Verantwortlichkeit der Politik Sir Edward Grey's hierfür und die darin liegende Gefahr für Englands Stellung am Persischen Golf und die Sicherheit Indiens.

H. Ritter.

552. Übersberger, Hans, *Zur russischen Politik in Persien* (mit 1 Karte). Österr. Monatsschr. f. d. Orient 1914, Nr. 1/2.

553. Youel B., Mirza, *Iran and the Iranians, being an account of the history, religion, constitution and arts of the Persian people, together with the story of their recent political crisis.* Baltimore, Williams & Wilkins Co. 256 S.

554. И. А. Зиновьевъ, *Россия, Англія и Персія* (U. A. Zinowiew, *Rußland, England und Persien*). СПб 1912. Bespr. v. N. P. MI II, 825.

555. N. N., *Constitutional Government in Afghanistan.* MW III, 424.

Inhaltsangabe eines Artikels von Durrani in der *Hindustan Review* März 1913 über demokratische Bestrebungen in Afghanistan.

H. Ritter.

556. N. N., *The State of Persia.* AR Jan. 1914, 63.

Aus einem Briefe eines Persers, der sich bitter beklagt über die durch die Russen in Teheran geschaffene Situation.

H. Ritter.

d) Indien.

557. Abdul Qadir, Sh., *Abulfazl.* JPHS I 31—37.

Abulfazl, der Verfasser des *Akbarnāmah*, war nicht nur Akbars Hofhistoriograph, sondern auch sein einflußreichster Ratgeber. Vor allem in Akbars Religionspolitik glaubt ABDUL QADIR die Initiative Abulfazls zu erkennen, der auch sonst so manche wichtige Maßregel, die dem Kaiser zugute geschrieben wird, entsprungen sei. Der Verfasser begnügt sich mit kurzen Andeutungen und erhebt nicht den Anspruch, seine These erschöpfend bewiesen zu haben.

J. Horovitz.

- 558. Abdul Wali, Maulavi, Surgeon Boughton and the grant of privilege to the English traders.**
JASB 1912, 115—121.

Nach einem oft wiederholten Bericht soll Ġahānārā, die Tochter des Kaisers Šāhġahān, deren Kleider im Jahre 1634 (1046 H) Feuer gefangen hatten, von ihren furchtbaren Brandwunden durch den englischen Schiffsarzt BOUGHTON geheilt worden sein und dieser soll dann unter Verzicht auf jegliche Bezahlung seiner Dienste vom Kaiser für seine Landsleute das Privilegium erhalten haben, daß sie abgabenfrei Handel treiben und in Bengalen Faktoreien errichten dürften; eine weitere erfolgreiche Behandlung, die BOUGHTON im Hause des Vizekönigs von Bengalen Šuġā' glückte, habe dann Šuġā' veranlaßt, BOUGHTON bei der Durchführung seiner Pläne in Bengalen zu unterstützen. Die Urkunden der East India Company, die neuerdings von W. FOSTER untersucht worden sind, haben schon die chronologische Unmöglichkeit von Ġahānārās Heilung durch BOUGHTON ergeben, und der Verfasser kommt nun auf Grund einer Prüfung der Angaben des *Bādšāhnāmāh*, das die Behandlung der Brandwunden der Prinzessin ausführlich beschreibt, zu dem Resultat, daß nicht BOUGHTON, sondern zwei indische Quacksalber die Wunden heilten, daß BOUGHTON sie überhaupt nicht behandelte und erst nach Agra kam, als die Prinzessin schon geheilt war.

J. Horovitz.

- 559. Aga Khan, The Indian Moslem Outlook.** Edinburgh Review Nr. 447 (Jan. 1914) (Rez.: T. W. ARNOLD, *The Preaching of Islam*. London 1913, rev. ed. — *Moral and Material Progress of India*. Report for 1911—1912. H. o. C. 220, 1913. — 'The Times' articles on Indian Mussulmans).

- 560. Aga Khans Advice to Musulmans,** MW III, 424.

Der Aga Khan warnt die indischen Muslime vor unvorsichtiger Einmischung in die türkischen Angelegenheiten und wird vom »Comrade« gegen Angriffe wegen dieses Schrittes in Schutz genommen.

H. Ritter.

- 561. Baedekers Indien, Ceylon, Vorderindien: Birma, die malayische Halbinsel, Siam, Java.** Leipzig, K. Baedeker, 1913.

- 562. Felix, Fr., Rev., On the Persian farmans granted to the Jesuits in the Moghul Empire, and Tibetan and Newari farmans granted to the Capuchin missionaries in Tibet and Nepal.** JASB 1912, 325—332.

- 563. Fida Husain, Maulavi Sh., On the origin of Taziah Keeping in Fudia.** (The Aligarh Monthly, November 1913, S. 205—215, erster Artikel.)

Die *Ta'ziaprozession* ist oft von europäischen Reisenden beschrieben worden, und es ist bekannt, daß sie nicht nur von den Schiiten, sondern auch von den Sunniten namentlich der unteren Klassen, den Anhängern verschiedener sufischer Orden, sowie auch von Hindus, namentlich Marathas, gefeiert wird. Der Verfasser versucht festzustellen, wer diese Feier zuerst in Indien eingeführt hat, und stellt zunächst einige Notizen über die frühe Verbreitung der Šī'a in Indien zusammen; im Zusammenhang mit der populären Meinung, wonach die *Ta'zia* auf Tamerlan zurückgehe, zitiert er einen Bericht, demzufolge die Moguls von Timur bis Aurangzeb Schiiten gewesen seien.

J. Horovitz.

- 564. Hargreaves, H., Moghal Hunting Parties.** JPMS II 172—174.

- 565. van Heekeren, E., De onrust in Britsch-Indië en hoe de regering handelt.** IG 36, 133—142.

- 566. Hidayat Husain, Translation of an Historical poem of the Emperor Šāh 'Ālam II.** JASB 1911, 471—473.

Šāh 'Ālam II, dessen »Taġalluṣ« Āftāb war, wurde 1292 H. von dem Rohila-Häuptling Ġulām Qādir Ĥān geblendet und des Thrones entsetzt. In dem hier veröffentlichten Gedicht beklagt der Kaiser sein Geschick und spricht die Hoffnung aus, daß Āṣaf uddaulah und die Engländer ihm zu Hilfe kommen werden.

J. Horovitz.

567. — —, Mawlavi M., *The Persian autobiography of Shah Waliullāh bin 'Abd al-Rahīm al-Dihlavi, its English translation and a list of his works.* JASB 1912, 161—176.
Die Selbstbiographie des berühmten Muḥaddiḡ ad-Dihlawi (Verfassers der *Ḥuṣṣa-llāh al-bāliḡa*) betitelt *Al-ḡuz al-laṡīf fī tarāimat ai-'abd aḡ-Zawīf.* J. Horovitz.
568. — —, *The life and works of Bahr u'Olūm.* JASB 1911, 693—695.
Abū'l-'Ajjāš Muḥammad 'Abd al-'Alī, geboren in Lucknow 1144 H. und gestorben in Madras 1225, ist im Norden Indiens unter dem Beinamen Bahr al-'ulūm, im Süden als Malik al-'ulamā bekannt. Seiner Familie war von Aurangzeb der »Firangi Mahall« in Lucknow überwiesen worden, der auch heute noch ein Sitz muhammedanischer Gelehrsamkeit ist. J. Horovitz.
569. Horovitz, J., *Bābā Ratan, the Saint of Bhatinda.* JPHS II, 97—117. Angez. v. MARTIN HARTMANN WI I, 249.
570. Hosten, H., *Father A. Monserrates description of Delhi 1581.* JASB 1911, 99—108.
Übersetzung des auf Delhi bezuglichen Abschnitts aus dem handschriftlichen »*Mongolicae Legationis commentarius*« des Jesuiten A. MONSERRATE, der Erzieher des Prinzen Murād und ein Schüler Abul Fazls war. Ausführlich besprochen wird die Nachricht von dem unterirdischen Tunnel, den Fīrōzšāh von Delhi angelegt und der 40 Stadien lang gewesen sein soll.
571. — —, *Firoz Shāhs tunnels at Delhi.* JASB 1912, 279—281. Nachträge zum vorigen. J. Horovitz.
572. India. *Census Reports, 1911.* Vol. IV: *Baluchistan.* Vol. VI: *City of Calcutta*, 2 vols. Vol. X: *Central Provinces, part II.* Vol. XI: *Andaman and Nicobar Islands.* Vol. XIII: *North-West Frontier Province.* Vol. XVII: *Central India Agency.* Vol. XX: *Kashmir*, 2 vols. Fol. Calcutta 1912—1913.
573. Irving, Miles, *The shrine of Baba Farid Shakarganj at Pakpattan.* JPHS I 70—76.
Der Heilige Farīd Šakargang, von dessen sufischen Lehren einiges in den Qranth der Sikhs aufgenommen worden ist und zu dessen Grab schon Ibn Baṡṡūṡa wallfahrtete, hat heute noch zahlreiche Verehrer im südwestlichen Panjab. Sein 'Urs wird alljährlich vom 25. Dū'l-Ḥiḡga bis zum 6. Muḥarram gefeiert, und obwohl sonst Hindus nicht daran teilnehmen, trägt in der Prozession am 5. Muḥarram ein Brahmane den Schlüssel zum »Tor des Paradieses«. Auch sonst weisen die Zeremonien des 'Urs Reminiszenzen an die vorislamische Heiligkeit der Stätte auf. Neben einer ausführlichen Beschreibung des 'Urs enthält der Artikel auch manches über die Geschichte des Heiligtums, das ein Zentrum sufischer Toleranz war. Der gegenwärtige Dīwān »hat eine »Anglo-Vernacular School« innerhalb des Heiligtums eingerichtet, wie ja auch sonst die Erben der Heiligen und die Wächter ihrer Gräber sich modernen Bildungsbestrebungen manchmal freundlich zeigen. J. Horovitz.
574. Jadanath Sarkar, *History of Aurangzib*, 2 vols., Calcutta 1912, und *Anecdotes of Aurangzib and Historical Essays.* Calcutta 1912. Bespr. v. N. N. JRAS 1913, 1092 f.
575. Jahan of Bhopal, H. H. Sultan, *A ruling Indian Princess on Women in Islam.* Islamic Review Jan. 1914.
576. Khuda Bukhsh, *The Behar University.* The Modern Review, Calcutta. Nov. 1913.
»Criticisms and suggestions with regard to the University of Dacca and the proposed degrees of Bachelor of Islam and Master of Islam in particular« (MW IV, 223). H. Ritter.
577. Macglagan, Sir E. D., *The travels of Fray Sebastian Maurique in the Panjab 1641.* JPHS I 83—106, 151—166.
Übersetzung der auf den Panjab bezuglichen Abschnitte aus des Augustinermönchs SEBASTIAN MAURIQUE »*Itinerario de las misiones del India Oriental*«. J. Horovitz.

578. Manucci, Niccolao, *A Pepys of Mogul India, 1653—1708*. Being an abridged edition of the »Storia do Mogor«. Translated by WILLIAM IRVINE, abridged and edited by MARGRET IRVINE. London, Murray, 1913.

579. Master, A., *A Chahār Tānkī of Akbar*. JASB 1912 130—131.

580. — —, *Two rare coins of Mahmūd I of Gujarāt*. JASB 1912 131—132.

581. Mohammed Naimatullah, Shah, *Recent turkish events and Moslem India*. AQR NS II 4, 241—248.

582. Monserrate, Father A., *Account of Akbar* (26. Nov. 1582). Translated and edited by Rev. H. HOSTEN, S. J. JASB 1912, 185—221.

Außer seinen ausführlichen *Mongolicae Legationis Commentarius*, von dem der Herausgeber eine Ausgabe vorbereitet, schrieb der Jesuitenpater MONSERRATE auch eine kürzere *Relaçam do Equebar, Rei dos Mozores*; diese liegt hier in portugiesischem Text und englischer Übersetzung vor. J. Horovitz.

583. Munshi, R. N., *The History of the Kutb Minar (Delhi) being an enquiry into its origin, its authorship, its appellation and the motives that led to its erection from the testimony of the Mohmedan (sic!) chroniclers and the inscriptions on the Minar*. Bombay 1911, VII and 94 S.

Die Zusammenstellung der Notizen bei den muhammedanischen Historikern ist nützlich, die Folgerungen aber, die der Verfasser aus den Inschriften zieht, sind verfehlt und beruhen zum Teil auf unrichtigen Lesungen. Die Inschriften sprechen dafür, daß das »Qutb Minār« von Qutbaddīn tibak begonnen und dann von Iltutmīš fortgeführt worden ist, während der Verfasser dem ersteren keinen Anteil an dem Monument zugestehen will. Den Zweck, dem das Minār dienen sollte, erklärt der Verfasser richtig und weist die unbegründeten Annahmen, die darüber geäußert worden sind, mit Recht zurück. Auch was er über den Ursprung des Namens sagt, ist mindestens sehr wahrscheinlich: er vergißt aber, daß die Bezeichnung »Qutb Minār« nie mehr als eine und dazu wohl ziemlich junge volkstümliche Benennung ist. J. Horovitz.

584. Muslim India and Islamic Review, *A New Moslem Review* MW III, 423.

In Indien gibt Khwaja Kamal-ud-Din eine neue Monatsschrift mit dem Titel: *Muslim India and Islamic Review* heraus. »Its object is to set forth the modern view of Islam, apologizing for everything in it that does not meet with Christians ideals, and showing the weakness of modern Christianity from the Moslem standpoint and the difficulties of its dogma.« H. Ritter.

585. New Bakhsh, Maulavi M., *A historic elephant fight*. JPHS II 50—74.

Die bei den griechischen, muhammedanischen und europäischen Autoren sich findenden Beschreibungen von Elefantenkämpfen (wie sie am Hofe von Oudh noch 1824 und später abgehalten wurden) werden besprochen und dann nach dem *Badšāhnāmāh* des ‘Abdul Ḥamīd Lāhorī ein Bericht über einen am 29. Dū’l Qa‘da 1042 stattgehabten Elefantenkampf in Übersetzung mitgeteilt, in welchem sich der damals 15 jährige Aurangzeb auszeichnete. Dieser Kampf ist auch in einem Gedicht des Malik aš-šū‘arā Abū Ṭālib aus Hamadan (gest. 1061) gefeiert, das in Text und Übersetzung vorgelegt wird. Auf Miniaturen und Fliesen der Mogulzeit sind solche Kämpfe nicht selten dargestellt worden, und der Zufall hat uns zwei erhalten, die den im *Badšāhnāmāh* beschriebenen Kampf darstellen und von denen die eine in einer ausgezeichneten Photogravüre vorgelegt wird; da die Personen mit Namen bezeichnet sind, so kann an der Identität nicht gezweifelt werden. J. Horovitz.

586. Sheo Narain, Pandit, *Dārā Shikoh as an author*. JPHS II 21—38.

Auf eine Zusammenstellung der von dem unglücklichen Prinzen herrührenden Bauwerke und der Spuren, die sein Name in der geographischen Nomenklatur hinterlassen

hat, folgt eine Bibliographie seiner Schriften und eine kurze Analyse derer, die dem Verfasser vorgelegen haben. Im Anschluß daran wird die religiöse Stellung Dārā Šikoh's erörtert, er sei ein Sufi qadiritischer Observanz gewesen und keineswegs (wessen sein Bruder Aurangzeb ihn bezichtigte) ein Apostat vom Islam, wenn er auch die Veden als offenbarte Schriften ansah. — Die Behandlung ist dilettantenhaft, was übrigens der Verfasser selbst zu fühlen scheint, da er den Wunsch ausspricht, »somebody with the requisite ability« möge eine Monographie über Dārā Šikoh schreiben.

J. Horovitz.

587. Takle, John, *Islam in Bengal.* MW IV 3—19.

588. Yazdani, G., *ġahānārā.* JPHS II 152—169.

Biographische Skizze von Šāhġahān's Tochter, die sich hauptsächlich auf das *Bādšah-nāmā* und das *Amal i šāliġ* stützt, aber auch BERNIER, MANUCCI u. a. berücksichtigt. Ausführlich wird die Episode von Gabriel Boughtons ärztlicher Visite in Agra behandelt, die der Verfasser (im Gegensatz zu Moulvī 'Abdul Walī's Bibliographie Nr. 558) für historisch halt. Am Schluß wird das von ġahānārā verfaßte *Mūnis al arwāġ*, das eine Biographie des Mu'īn ad-dīn Čištī und kurze Notizen über seine wichtigsten Schüler enthält, besprochen; es beruht im wesentlichen auf den *Aġbār al aġjār* des 'Abdal Ĥaqq Dihlawi.

J. Horovitz.

589. Woolner, A. C., *The Indian Origin of the gypsies in Europe.* JPHS II 118—131.

Enthält S. 119—125 eine Kritik von DE GOEJE's Theorie.

590. Up to Date Advertising. MW III 428.

Beispiele von modernen indischen, der Sunna durchaus widerstrebenden Reklamen.

H. Ritter.

591. E. v. H., *De moslemsche bond te Agra.* IG XXXVI 386—398.

Bericht über die 7. Versammlung der »All India Moslem League« zu Agra am 31. Dez. vorigen Jahres.

H. Ritter.

e) Ostasien.

592. Adriani, N., und Alb. C. Krujt,, *De Baro'e-Sprekende Toradja's van Midden-Celebes.* Batavia, Landsdrukkerij, 1912 (Eerste Deel). Bespr. v. S. M. Z. MW III 439.

593. Cordier, G., *Les Musulmans du Yunnan. Leur Attitude.* RMM XXIV 318—326.

Auf Yünnan sich beschränkend, hebt der Verfasser hervor, daß die dortige muhammedanische Bevölkerung keinen Anteil an der letzten Revolution genommen und sich ohne weiteres der republikanischen Regierung unterworfen habe; so wurden auch die bekannten, in den Moscheen angebrachten Tafeln mit der Inschrift »Langes Leben dem Kaiser« überall entfernt. Der Verfasser sucht sodann die Fragen zu beantworten: Weshalb haben sich die Muslime in Yünnan damals nicht gerührt und weshalb darf für die Zukunft der Gedanke einer Empörung dieser Gemeinden als ausgeschlossen gelten? Als Gründe macht CORDIER das Fehlen des Zusammenhangs, den Mangel an Geldmitteln, sowie die Furcht vor den chinesischen Behörden geltend. Zwischen den einzelnen muhammedanischen Gemeinden, die teilweise nur durch geringe Entfernungen getrennt sind, bestehen keine Berührungen, ebensowenig solche mit den Gemeinden in Ssčtschuan. Wenn nun vielfach behauptet wird, derartige Beziehungen wurden durch die Mekkapilger und die *Maŋu* (»Pferdeknechte«) hergestellt, so betont demgegenüber der Verfasser, daß einerseits die Mekkapilger von Ssčtschuan Yünnan gar nicht berührten, während die yunnanesischen die Route über Tonkin vorzögen, und daß überhaupt diese Pilger nicht so zahlreich seien, um irgendwelchen Einfluß ausüben zu können: nach genauen Beobachtungen der Konsulate betrug ihre Zahl in den Jahren 1909, 1910, 1911 und 1912 für Yünnan durchschnittlich 8. Andererseits kann auch den ungebildeten *Maŋu*, deren Zahl zudem im Verhältnis zur gesamten muhammedanischen Bevölkerung nichts Außergewöhnliches zeigt, keine besondere Bedeutung für die Verbreitung ihrer Religion zugeschrieben werden. Für den Geldmangel, der die Muslime

Yünnans stets zur Untätigkeit verdammen muß, werden dann verschiedene Beweise angeführt: 7/10 der Gläubigen bringen ihre Opfergaben in Naturalien dar; von den fünf Moscheen in Yünnan fu befinden sich drei im Zustand völligen Verfalls, ebenso wie das Grab des Saiyid-i Eğell. In Parenthese bemerkt der Verfasser hierzu, daß entgegen den Angaben d'OLLONE's in Yünnan fu keine Nachkommen des Saiyid mehr vorhanden seien (vgl. auch M. HARTMANN in der EI, Bd. I, S. 883, 1. Sp.). Endlich weist CORDIER auf die veränderten realen Machtmittel des chinesischen Staates hin, welche in Zukunft jeden Versuch eines muhammedanischen Aufstandes zu einem aussichtslosen Beginnen machen würden; die Muslime werden sich seiner Ansicht nach vielmehr damit begnügen, ihre Streitfälle den Lokalbehörden zu unterbreiten, die sicher das Bestreben hätten, gerechte Entscheidungen zu treffen. Dieser Satz wird zum Schluß noch durch einen Vorfall aus der jüngsten Vergangenheit belegt. — Wenn der Verfasser seine Behauptung, daß die militärischen Streitkräfte des neuen China zukünftig jeden Muhammedaneraufstand im Keim ersticken können, auf Yünnan einschränkt, mag er vielleicht recht haben, im übrigen muß man aber sagen, daß auch die neuen Divisionen in den westlichen Provinzen teilweise aus Muslimen bestehen werden.

F. Jäger.

594. van Deventer, *Over den geheimen eed der S.(erikat) I.(slam) ers.* Telegraf vgl. IG XXXVI, 591. Vgl. Kr. Bibl. Nr. 596.

595. Dolot, Général, *L'Indo-Chine et les Indes, cinq conférences.* RT 1913 (Nr. 99), S. 367 bis 380.

Bericht über Vorträge vor dem Institut de Carthage. In dem Abschnitt *Religions des Indes* wird die Zahl der Muhammedaner in Indien auf 52 Millionen angegeben. Im Abschnitt *Architecture Hindo-Musulmane* wird auf die Beeinflussung der heimischen Architektur durch die muhammedanischen Eroberer hingewiesen.

R. Mielck.

596. van Geuns, *De geheime eed bij Sarikat Islam.* De Telegraf. Vgl. IG XXXVI 589.

597. Hartmann, M., *Vom chinesischen Islam.* WI I 178—210.

Auf Grund neuerer Studien gibt H. in dem Kapitel *Zur Geschichte des religiösen Lebens der chinesischen Muslime* dieses Artikels eine Umarbeitung des betreffenden Abschnittes der EI. Besonders wertvoll ist dabei (S. 190—203) die Inhaltsangabe des berühmten Werkes *Die Magnetnadel des Islams* des Sajjid Ma Chu (etwa 1630—1710), »der Stütze des den Islam mit dem Konfuzianismus versöhnenden Richtung«. Das vorausgeschickte Kapitel *Historische Übersichts-Statistik* ist im wesentlichen eine verkürzte (zum großen Teil wörtliche) Wiedergabe der entsprechenden Stellen der EI.

R. Mielck.

598. — —, *Der Islam in China.* WI I S. 224 f.

Es wird nacheinander referiert über G. CORDIER, *Les Musulmans de Yunnan* in RMM XXIV (Sept. 1913) S. 318 (vgl. Nr. 593) und H. FRENCH RIDLEY, *Moslems of China and the Republic* in MW III S. 386—390. Zusammenfassend bemerkt H., daß die Muslime im neuen China das größte Interesse an der Stärkung der Republik hätten. »In den Muslimen hat China ein physisch und moralisch starkes, gut begabtes Bevölkerungselement, das arbeitsam und im ganzen national gesinnt ist.« Die sogenannten »islamischen Aufstände« sind ursprünglich nur »Sektenkämpfe innerhalb der Gemeinde«. H. empfiehlt den chinesischen Muslimen in ihrem eigensten Interesse »Freiheit von der beschränkten Islamauffassung des Westens«.

R. Mielck.

599. Hoesein Djajadiningrat, Raden, *Critische beschouwing van de Sadjarah Banten. Bijdrage ter kenschetsing van de Javaansche geschiedschrijving.* Bespr. v. RINKES Museum 21, 186.

600. Mission d'Ollone, 1906—1909. *Recherches sur les Musulmans chinois.* Bespr. v. P. SCHIARINI. Boll. d. R. Soc. Geogr. 1913 II 3.

601. **Ratu-Langie, S. S. J.**, *Sarekat Islam* (Onze kolonien onder redactie van R. A. VAN SANDICK, Serie I Nr. 4). 34 S. Baarn, Hollandia-Drukkerij, 1913.
602. **van Ronkel, S.**, *Batavische Genealogie in een Arabisch Geschrift*. SA. THLV 1913.
603. **Sarekat Islam**, Dr. RADJIMAN'S oordeel over Sarekat Islam) (Java Bode*). S. 66 f. *De regeering en de S. J. Verhouding van B. B. en S. J.* («Locomotief»). IG 36 S. 65. Vgl. auch 35 S. 517 und D. D. *Sarekat Islam* De Indiër. 1. Jan. 1914.
604. **Scott, S. B.**, *Mohammedanisme in Borneo. Notes for a study of the local modification of Islam and the extent of its influence on the native tribes*. JAm. O. S. 33, Part IV, Dez. 1913.
605. **Snouck-Hurgronje, C.**, *De Islam in Nederlandsch-Indië*. (Grote Godsdiensien Serie II, Nr. 9). 45 S. Baarn, Hollandia-Drukkerij, 1913.
- Der Verfasser, der schon im vorigen Jahre eine kleine, populäre Gesamtdarstellung der islamischen Religion veröffentlicht hat (vgl. *Islam* IV, 187 Nr. 48), läßt nun eine ähnliche, kurze Übersicht über den Islam in Niederl.-Indien darauf folgen. Die Hauptpunkte sind alle klar auseinandergesetzt: die Verbreitung des Islam in N.-Indien, die sog. »Geistlichen«, der religiöse Unterricht, die Bedeutung des Islam für Leben und Glauben der Eingeborenen, Mystik, Heiligenkult, Erfüllung der religiösen Pflichten, usw.
- Besonders in Holland wird man ohne Zweifel dem Verfasser für diese Arbeit aufrichtig dankbar sein. Juynboll.
606. — —, *Politique musulmane de la Hollande*. Bespr. v. BASSET RHR LXVIII 1, 115 f.
607. **Söderström, L. V.**, *The Mohammedan women in China*. MW IV 79—81 (reprinted from »The Chinese Recorder« Febr. 1913).
608. **Tjipto Mangoenkoesoemo**. *De Indische Beweging*. IG 36 1, 11—17.

f) Ägypten.

609. **Arminjon, M. L.**, *Le Soudan Anglo-Egyptien en 1912* (Extrait du »Bulletin de Colonisation comparée«, janvier 1914). Bruxelles, Goemaere, 1914.
610. **Aura, Georges**, *La question des Wakfs*. Les nouvelles égyptiennes Nr. 261. 15. Nov. 1913.
611. **Baedeker, K.**, *Ägypten und der Sûdân*. Handbuch für Reisende. 7. Aufl. CNC. 438 S., 21 Karten, 84 Pläne, 55 Abbildungen. Leipzig, Baedeker, 1913. Die Neubearbeitung der islamkundlichen Teile ist von C. H. BECKER. Bald nach der deutschen erschienen auch die englische (7.) und die französische (4.) Auflage (1914). Bespr. v. W. M. MÜLLER OLZ 16, S. 363; N. N. Boll. d. R. Soc. Geogr. 1913 II 5. P. KAHLE ZDPV 36 (1913), S. 325.
612. **Barocelli, P.**, *L'Egitto ed il Sinai nel giornale di viaggio di Vitaliano Donati (1759—1762)*. 26 S. Turin, Bona, 1913.
613. **Beaugès, C.**, *L'Instruction primaire arabe en Égypte*. Revue internationale de l'enseignement 15. nov. 1913.
614. **Boulad, Emile**, *Propositions de Réformes législatives en Égypte*. Kairo 1913.
615. **Butler, A. J.**, *Babylon of Egypt. A study in the history of Old Cairo*. Oxford, Clarendon Press, 1914.
616. **Cressaty, Comte**, *L'Égypte d'aujourd'hui*. Paris, Marcel Rivière, 1913.
617. **L'Égypte contemporaine**. Nr. 16 (November 1913). Inhalt: Partie économique: L. POLIER, *Notes à propos de la loi des cinq feddans*; C. AUDEBEAU BEY, *Notes sur les eaux souterraines dans la vallée du Nil et sur les différences de perméabilité des terres de l'Égypte*. — Partie juridique: ABD EL-HAMID MOUSTAPHA BEY, *De la faute objective comme fondement de la responsabilité civile et de sa preuve. Etude de droit comparé et de droit égyptien*; MAHMOUD SAMI, *Traitement de l'enfance coupable ou moralement abandonnée*.
618. **Fathy Pacha Zaghloul**, Sous-Secrétaire d'Etat au Ministère de la Justice, *Commentaire arabe du Code civil indigène*. Imprimerie nationale de Boulak. Bespr. v. M. H. ISSA EC Nr. 16, 633.

- 619. Georgi und Albert Dufour-Feronee**, *Urkunden zur Geschichte des Suezkanals*. Veröffentlicht. Mit 6 Bildnissen. Leipzig, Diderichsche Verlagsbuchhandlung (Theodor Weicher), 1913.
- 620. Grandmoulin, J.**, *Traité élémentaire de droit civil égyptien indigène et mixte comparé avec le droit français*. Bespr. v. A. F. EC Nr. 16, 625.
- 621. Legrain, Georges**, *Louqsor sans les Pharaons, Légendes et Chansons populaires de la Haute Égypte recueillies*. Bruxelles, Paris. Vromant et Cie. 220 pp., 100 grav. 1914.
- 622. Lipa, Ch. H.**, *Das Fünffeddän-Gesetz, seine Bedeutung und seine Folgen*. Ägyptische Nachrichten 1913 Nr. 233—235, 14. bis 16. Oktober.
- 623. Low, Sidney**, *Lord Kitchener's Egypt*, Fortnightly Rev. Oct. 1913, p. 637—651. Anerkennende Würdigung KITCHENER's anlässlich des Erscheinens der *Parlam. Papers Egypt* 1913 (1—3), besonders über den Plan, die Befugnisse des neugestalteten Legislative Council zu erweitern und die General Assemblée abzuschaffen. Becker.
- 624. — —**, *Egypt in Transition*. 314 S. London, Smith, Elder, 1914.
- 625. Magnus, Franz**, *Ägypten, seine volkswirtschaftlichen Grundlagen und sein Wirtschaftsleben*. XVI 252 S. Tübingen, Mohr, 1913. Bespr. v. G. MASPERO RC 49, 381 bis 382.
- 626. Mercure Egyptien** 1914. *Moniteur commercial et industriel d'Égypte*. F. Diemer, Finck & Baylaender Nachf., Kairo.
- 627. Meyer's Reisebücher, Ägypten und Sudan**. Sechste Auflage. Mit 13 Karten, 36 Plänen und Grundrissen und zahlreichen Abbildungen. Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig und Wien.
Der islamkundliche Teil ist von P. KAHLE sehr hübsch bearbeitet. An dem ganzen Buche merkt man das erfreuliche Bestreben, auch dem mittelalterlichen und modernen Ägypten gerecht zu werden, während es früher Mode war, ganz Ägypten ausschließlich als ägyptologisches Museum zu betrachten. Becker.
- 628. Mikhail, Kyriakos**, *The freedom of the press in Egypt: an appeal to the friends of liberty*. London, Smith, Elder, 1914. 20 S.
- 629. Moeller, Erich O.**, *Die Messe von Tantah*. Hamb. Korrespondent 1. April 1914, Abendausgabe.
Zu den frischen Schilderungen GEORGE SWAN's MW IV, 46 ff. (s. Kr. Bibl. Nr. 638) von dem Treiben bei dem großen *Mûlid* im Misra bildet dieser Aufsatz, der dem »mittleren« Feste, im Monat Barmûda, gewidmet ist, eine hübsche Ergänzung. Allerdings scheint es beinahe, als ob der Verfasser glaube, daß alljährlich nur diese eine Messe stattfände, anstatt der drei. E. Graefe.
- 630. Moustafa Séddik el Naggar**. *Essai sur le Fellah et le Travail Manuel en Égypte*. 100 S. Lyon 1913.
- 631. Nallino, G. A.**, *L'arabo parlato in Egitto*. Bespr. v. G. LEVI DELLA VIDA *La Nuova Cultura* I 9 (settembre 1913); H. GRIMME OLZ 16, 3371.
- 632. The organic and electoral laws of Egypt**. *Promulgated July 21, 1913. Despatch from his Majesty's agent and consul-general at Cairo*. Parl. Papers. Egypt Nr. 3. London 1913.
- 633. Pyritz, Carl** *Die volkswirtschaftliche Entwicklungstendenz in Ägypten und im englisch-ägyptischen Sudan*. Greifswalder Dissertation. Verlag von Wilhelm Süsserott, Berlin 1912. 115 S. Bespr. »Deutsche Kolonialztg.« 20. September 1913.
- 634. Schaar, Julien**, *Étude sur les capitulations et les tribunaux mixtes d'Égypte*. O. J. Société Belge d'Études et d'Expansion. 54 S.
- 635. Schwally, F.**, *Beiträge zur Kenntnis der muhammedanischen Stadter usw.* Bespr. v. W. M. MÜLLER OLZ 17, S. 38.

636. **Sarkissian, Grégoire**, *Le Soudan Égyptien, étude sur le droit internationale public*. Avec une carte du Soudan Anglo-Égyptien. 150 S. Paris, Emile Larose, 1913.
637. **Servier, Andre**, *Le Nationalisme Musulman en Égypte, en Tunisie, en Algérie*. 239 S. Boët, Constantine Algeria, 1913. Bespr. v. PERCY SMITH MW IV, 99.
638. **Swan, George**, *The Tanta Mulid*. MW IV, 45 ff.
Schilderungen eines Missionars von dem vorjährigen großen *Mulid*, die auf Wissenschaftlichkeit keinen Anspruch machen können und wollen, aber frisch und anschaulich wirken.
E. Graefe.
639. **Tisler, R.**, *L'enseignement français en Égypte*. QDC 1914 (Nr. 409) S. 301—302.
Statistische Angaben über die Fortschritte des französischen Schulwesens in Ägypten, zumal in Kairo.
H. Ritter.
640. **Wadid Shenouda**, *Commentaires et critiques des nouvelles Lois des Codes Égyptien et de la jurisprudence suivis d'un aperçu de Législation comparée notamment en Angleterre*. Paris, L. Tenin, 1913. Bespr. Ägyptische Nachrichten 1913 Nr. 251 (4. XI.).
641. **Willocks, W.**, and **J. Craig**, *Egyptian irrigation*. 2 vols. 3. edit. London, Spon, 1913.
642. **N. N.**, *Le ministère des Wakfs*. La Bourse Égyptienne 1913 Nr. 264 (8. XI.), 268—271 (13.—17. XI.), 273—274 (19.—20. XI.), 289 (8. XII.), 296 (16. XII.).

g) Nordafrika.

643. **Alarcón y Santón, M.**, *Textos arabes en dialecto vulgar de Larache* publiées par la Junta para ampliación de estudios e investigaciones científicas, Madrid 1913 (vgl. *Islam* IV 348 Nr. 425). Bespr. v. ALFRED BEL JA XI II 2, 387—394 — DLZ 1913, 42.
644. **D'Andrea, Renato**, *La conquista libica*. 306 S. Napoli, Bideri, 1914.
645. **Grand annuaire général de l'Algérie de la Tunisie et du Maroc**. 2860 S. Mit Karten und Abbildungen. Paris, Bourgeois, 1913.
646. **Annuario Español de Marruecos**. *Convenciones y Tratados. Leyes y Reglamentos. Historia. Geografía, Comunicaciones, Transportes, Agricultura, Industria, Comercio, Estadística de Importación y Exportación*. 520 S. Madrid, Suárez y Abad, 1913.
647. **d'Aoust**, *L'école des jeunes filles musulmanes de Tunis*. Action africaine, aout 1913.
648. **Arène, Sextius**, *De la criminalité des Arabes au point de vue de la pratique médico-judiciaire en Tunisie*. 176 S. Thèse de la Faculté de Médecine de Lyon. Valence, Dueros e Lombard. Novembre 1913.
649. **Arévalo, R.**, *El español en Marruecos. Método sencillísimo y práctico para hablar el árabe-marroquí por medio de la pronunciación figurada*. Tanger 1913.
650. **Arin**, *Le Régime légal des mines dans l'Afrique du Nord*. RT 1913 (Nr. 99), 326—330.
Mitteilungen (Vortrag) des Verfassers nach seinem gleichnamigen Buche.
R. Mielck.
651. **Armatte**, *La question berbère au Maroc*. QDC 1913 (Nr. 402) 611—620, (Nr. 404) 732—743.
652. —, *Routes et chemins de fer au Maroc*. QDC 1914 (Nr. 407), 160—172.
653. **Arnaud, Robert**, *L'Islam et la politique musulmane française en Afrique occidentale française*. Paris, Public. du Comité de l'Afrique française, 1912. 176 S. Angez. RHR LXVIII S. 270 f.
654. **Auriol**, *L'agriculture indigène de Tunisie*. Rev. polit. et parlem. 10. Juli 1913.
655. **Aynard, Raymond**, *L'œuvre française en Algérie*. Mit Vorwort von M. C. JONNART, ancien Gouverneur général de l'Algérie. 367 S. Paris, Hachette, 1913. Bespr. v. HÜBNER Peterm. Mitt. 1913, 59 II 296.
656. **Azam, M.**, député, *Problèmes algériens*. Paris, Larose, 1913.

- 657. von Baensch, A.,** *Algérien und die Kabylien.* Zürich, Orell Füssli, 1913.
Beschreibung einer Reise von Algier über Tizz-Ouzon und Michelet nach Bougie und über Sétif nach Biskra, außerdem ein Ausflug von Batna nach Lanibesi und Timgad. (Nach Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdk. 1913, 741.)
- 658. Banse, Ewald,** *Der gegenwärtige Stand der Erforschung der Libyschen Wüste und Tibestis; Unterlagen für ein Erforschungsprogramm des letzten größeren weißen Fleckes in Afrika.* Peterm. Mitteil. 60, 1914, 137—142. Mit einer Karte.
- 659. — —,** *Tripolis.* Bespr. v. H. STUMME LZB 1913, 47. — Geografisk Tidsskrift 1913, 3.
- 660. Basdevant, Jules,** *Die Entwicklung der Marokkofrage.* NIEMEYER-STRUPP, Jahrbuch des Völkerrechts Bd. I (München und Leipzig 1913) S. 741—802.
Die vom Verfasser erreichte Aufgabe dieser ausführlichen Darstellung der deutsch-französischen Beziehungen in Marokko und des Verhältnisses von Frankreich war, »de montrer comment on est arrivé aux solutions actuelles, en quoi elles diffèrent de celles auxquelles on s'était précédemment arrêté et de faire apparaître comment les stipulations du 4 novembre 1911 et du 30 mars 1912 se combinent avec certains éléments du régime antérieur pour la constitution du statut politique actuel du Maroc«. E. Lüders.
- 661. Basset, René,** *Mission au Sénégal.* (Publications de la Faculté des Lettres d'Alger. Tome XXXIX, Fasc. III: *Recherches historiques sur les Maures.*) Paris, Leroux, 1913.
- 662. Bates, Oric,** *The Eastern Libyans.* London, Macmillan and Co., 1914.
- 663. Baur, Paul, et Aboubekr Abdessalam,** *Mon interprète. Dialogues français-arabes.* (Algérie-Maroc-Tunise.) Oran, Fouque, 1913. Bespr. v. L. BOUVAT RMM XXIV S. 349.
- 664. Bel, A., et P. Ricard,** *Les industries des indigènes de l'Alger.* Bespr. v. M. G. D. RC 1913, 39.
- 665. Bernard, A.,** *Le Maroc.* Bespr. v. A. G. O. Geographical Journal 1913, 6; G. CIROT Bulletin Hispanique XV 111; P. SCHNELL Peterm. Mitt. 1913 (59) II 279; N. N. RT 1913, 257 f.; N. N. MW III 436.
- 666. Bernard, Maurice Antoine,** *Les chemins de fer algériens.* 261 S. Alger, A. Jourdan, 1913. Vgl. QC 1913 S. 742 ff.
- 667. Bertholon et Winckler,** *Collection céramique marocaine du musée de Limoges.* RT XX S. 623—626. (Mit 1 Tafel.)
- 668. Bertholon et Chantre,** *Recherches anthropologiques.* Bespr. v. C. COMBET RT 1913, 697 f.
- 669. Bertholon,** *Sociologie comparée des Achéens d'Homère et des Kabyles contemporains.* RT 1913, 190—199.
B. hat schon früher dargelegt, daß anthropologische und ethnologische Charakteristika auf enge Beziehungen der alten Einwohnerschaft Nordafrikas, die sich vom Islam am wenigsten beeinflußt in den Kabylen erhalten hat, zu den Trägern der ägäischen Kultur hinweisen. Einen weiteren Beweis für seine Ausführungen sucht er hier zu erbringen durch Vergleich der von den allgemein islamischen oft abweichenden soziologischen Verhältnisse bei den heutigen Kabylen mit denen, die in den homerischen Gedichten geschildert sind. R. Mielck.
- 670. Besnard, R.,** *Questions marocaines,* Revue bleue 6. XII. 1913.
- 671. — —, et Camille Aymard,** *L'œuvre française au Maroc.* Avril 1912 — Décembre 1913. Préface de M. CAILLAUX. Paris, Hachette, 1914.
- 672. Bessis, A.,** *Essai sur la Loi foncière tunisienne.* Paris, Rousseau, 1912. Bespr. v. Y. A. RT 1913 (Nr. 98), 256 f.
- 673. Blázquez, Antonio,** *Estudios marroquies. La Embajada de D. Francisco Salinas y Moñino y el arreglo de 1785, por D. Gabriel de Morales.* BRAH LXIV 1914, 106—117.

674. **Blásquez y Delgado-Aguilera, Antonio**, *Estudios geográfico-históricos de Marruecos*. 101 S. Madrid, Impr. del Patronato de Huérfanos de Intendencia é Intervención militares, 1913.
675. **Botte, Louis**, *Au cœur du Maroc* (61 gravures et 3 cartes). Paris, Hachette, 1913.
676. **Bretschger, Jakob**, *Die Marokkokonferenz Algéciras 1906*. 107 S. 18°. München, Leemann & Co., 1913.
677. **Bruno, Alessandro**, *La conquista libica dal punto di vista economico*. Rassegna dei lavori pubblici e delle strade ferrate. Anno VII n. 5, 27 gennaio 1914.
678. **Caix, Robert de**, *La population du Maroc*. Afr. Fr. B. 1913, S. 179—182.
 Statistische Arbeit. Einleitend werden allgemeine Angaben über die Bevölkerung von Marokko und ihre Zahl gegeben. Dann folgt ein Verzeichnis aller Stämme und Städte mit Angabe der Kopffzahl. Zum Schluß wird die Möglichkeit der Dichte in verschiedenen Landschaften verglichen. C. Rathjens.
679. **Cánovas del Castillo, A.**, *Apuntas para la historia de Marruecos*. 289 S. Madrid, Suárez, 1913.
680. **de Card, E. Rouard**, *Traité et accords concernant le protectorat de la France au Maroc*. Paris, A. Pedone, 1914.
681. **Castries, Comte Henry de**, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc*. Première Série. — *Dynastie Saadienne*. Archives et Bibliothèques des Pays-Bas. Tome IV, 655 S. Paris, Ernest Leroux, 1913.
682. — —, *Agents et voyageurs français au Maroc (1530—1660)*. Paris, Leroux, 1911.
 Bespr. v. HUART JA XI II 2, 385.
683. **Cimetière, J.**, *Notice sur Bou Djad*. RMM XXIV, 277 ff.
 Kurze Monographie über die marokkanische Stadt *Bu Ġad*, wo Muḥammed eš-Šerqī (C. schreibt konstant *Cherki*, wie überhaupt seine Wiedergabe des Arabischen auch den bescheidensten Ansprüchen nicht genügt) im 10. Jahrh. H. den Orden der *Šerqāwa* gründete. Der Aufsatz zerfällt in drei Teile: 1. Entstehung und Gründung von *Bu Ġad*. 2. Die Stadt *Bu Ġad*. 3. Die Marabuts von *B. Ġ*. Dieser letzte Abschnitt enthält allerlei Interessantes über den genannten Orden. E. Graefe.
684. **Clerici, Alessandro**, *Biologia et etnologia delle unioni miste in Libia*. Rivista Coloniale. Anno IX, vol. I, S. 81—88.
685. **Collection de documents inédits sur l'histoire de l'Algérie après 1830**. Publication du Gouvernement général de l'Algérie. IIe série: *Documents divers. Correspondance du Capitaine Daumas, consul à Mascara (1837—1839)* par GEORGES YVER. 681 S. Alger, Ad. Jourdan, 1912.
686. **Conor, Marthe**, *Les exploits d'Alonso de Contreras, aventurier espagnol, en Tunisie (1601—1611)*. RT 1913 (Nr. 102), 597—611.
687. **Cucinotta, Ernesto**, *Il contratto di piantagione nel diritto coloniale e musulmano*. Rivista Coloniale. Anno IX, vol. I, S. 110—114, 15. März 1914.
688. **Cultrrie, P.**, *Premier voyage du sieur de la Courbe, fait à la coste d'Afrique en 1685*, publié avec une introduction. Publ. de la Soc. de l'hist. des colonies franç., éd. Ed. Champion et Emile Larose, Paris 1913.
689. **Dauzat, Albert**, *L'Expansion Italienne*. (L'Emigration. — La conquête de Tripoli. — La régénération intérieure. — Politique orientale. — France et Italie.) Paris, Fasquelle, 1914.
690. **Delacroix, E.**, *Le voyage d'Eugène Delacroix au Maroc: fac-similé de l'album du château de Chantilly*. (Soixante-six pages d'aquarelles, dessins, croquis et note du maître, introduction et description, par J. GUIFFREY.) Paris, Ferquem & Co., 1913.
691. **Dolot, Général**, *La prise de Tunis par Charles-Quint*. RT 1913 (Nr. 101), 497 f.

Besprechung eines in Abbildung beigegebenen, alten, scheinbar gleichzeitigen italienischen Holzschnittes, die Einnahme der Stadt Tunis am 20. und 21. Juli 1535 darstellend (und zwar in anderer Weise als RT Nr. 45 (Mai 1904) und Nr. 57 (Mai 1906) besprochene bildliche Darstellungen).

R. Mielck.

692. **Doutté, E.**, und **E. Gautier**, *Enquête sur la dispersion de la langue berbère en Algérie faite par ordre de M. le Gouverneur général. Carte en couleurs*, 164 S. Alger, A. Jourdan, 1913.
693. **Dove, Karl**, *Marokko und die wirtschaftspolitischen Beziehungen in Afrika zwischen Deutschland und Frankreich. Vortrag, gehalten in der Gehe-Stiftung zu Dresden am 20. Januar 1912. (Vorträge der Gehe-Stiftung Bd. 4, Heft 3.)* 34 S. Leipzig, Teubner, 1912. Bespr. v. G. KAMPFFMEYER Geogr. Zeitschr. 1914, XX S. 58.
694. **Dreux, A.**, *Les sources inédites de l'histoire du Maroc de 1530 à 1845.* Revue Historique 1913, XXXVIII 2.
695. **Ducati, B.**, *Grammatica pratica della lingua araba parlata in Tripolitania.* 198 S. Bologna, L. Cappelli, 1913.
696. **Le ferrovie libiche.** *Rassegna dei lavori pubblici e delle strade ferrate.* Anno VI Nr. 46, 11. November 1913.
697. **Fontanarosa, V.**, *Da Ain-Zara alla pace: storia della conquista.* Torino 1913. 234 S., ill.
698. **Fragola, Giuseppe**, *Il diritto amministrativo coloniale. (Generalità. — Ordinamento dell' Eritrea. — Ordinamento della Somalia. — Ordinamento della Libia.)* 48 S. Napoli. 1913.
699. **Gabrieli**, *Cadi o giudice musulmano.* Rivista coloniale, 10. April, 31. August, 16. September 1913.
700. **Gajani, Emilio**, *La conquista dell' Algeria. Parte I (1830—1840).* Roma 1913. 344 S., Karte.
701. **Gambini, Ansovino**, *Significato nazionale dell' impresa libica: studio storico-religioso.* Conferenza. 64 S., 1 ritr. Roma 1913.
702. **Gandolphe, Marcel**, *La Goulette avant l'occupation française.* RT 1913 (Nr. 98), 200—211.
703. **García Perez, Antonio**, *Zona Española del Norte de Marruecos.* 96 S. Toledo, Tipogr. de Rafael G. Menor, 1913.
704. **Gautier**, *L'industrie des tentures dites »Dokkali« au Gourara et au Touat.* 43 S. Alger, Jourdan, 1913.
705. — —, *Répartition de la langue berbère en Algérie.* Ann. de Géogr. XXII, 1913, 255—267 mit K.
706. **van Gennepe, A.**, *Etudes d'ethnographie algérienne.* 29 Fig., 1 Taf. Revue d'ethnographie et de sociologie, 1913, S. 187—210.
707. — —, *La mentalité indigène en Algérie.* Mercure de France vol. CVI Nr. 396, 16. Dez. 1913.
708. **Gleyze, A.**, *L'Afrique du Nord: Maroc — Algérie — Tunisie.* (Ouvrage scolaire sur la »Géographie élémentaire de l'Afrique du Nord«.) Marseille, Ferran jeune, 1913.
709. **González, P. Fray Rafael**, *Estado social de los Mahometanos en Marruecos.* 56 S. Madrid, Imprenta del Patronato de Huérfanos de Intendencia é Intervención Militares, 1913.
710. **Granados, Gregorio**, *Acción de España en el Noroeste de Marruecos (Larache-Alcázar-Arcila.)* 115 S. Madrid, Impr. de Felipe Peña, 1913.
711. **Grasselli, Ett.**, Kapt., *La questione senussita in Cirenaica.* 12 S. Rom, Voghera, 1913.
712. **Griffini, E.**, *L'arabo parlato della Libia.* Bespr. v. H. GRIMME OLZ 16, 420.
713. **Graulle, C. E.**, *Notice historique sur Qala'a des Beni Râched.* RMM XXIV, 260—270.

Kurze Monographie, datiert »Tlemcen 1882«, über *Qa'ā*, die einstige Hauptstadt der *Banū Rāšid* (gegründet 600 H.). E. Graefe.

714. **Graulle, A.**, *La mort et le tombeau de Baba 'Arūḡ*. RMM XXIV, 246—259.

G. kommt auf Grund von Quellenstudien und persönlicher Kenntnis der Örtlichkeiten zu dem Ergebnis daß der türkische Korsar Baba 'Arūḡ (Barbarossa) den Tod am Eingang der Ebene von Angād, 80 km von Tlemcen, gefunden hat (925/1518). Dort ist es ihm auch gelungen, ein *Q̄bor et-turki* festzustellen, das, wie es scheint, als die Grabstätte Barbarossas anzusehen ist. Interessant ist die Identifizierung der in den spanischen Berichten verballhornten geographischen Namen: Die Wüste von *Duguda* = Ebene von *Abzā*; *Huexda* = Fluß (= Fluß von *Uḡda*) = Wed Takbalt; *Mécénète* = *Zenāta*. E. Graefe.

715. **Guida-annuario della Tripolitania e Cirenaica: guida-annuario del commercio e dell'industria, storico-geografico-amministrativa della colonia**, 1913. XXIII 392 S., 4 ritratti, 12 tavole. Genova 1913.

716. **Guttieres, Ernesto**, *Del Regime Fondiario Musulmano in Tunisia. (Diritto Malchita e Hanafita.)* (Società italiana per lo studio della Libia.) Firenze-Milano, Fratelli Treves, 1913.

717. **Holtz, Louis**, *Traité de législation marocaine, droit public et droit privé du protectorat*. Préface de M. GILBERT GIDEL. 457 S. Paris, Editions des Juris-classeurs, 1914.

718. **Hugon, H.**, *Les emblèmes des beys de Tunis.* (Vgl. Islam IV 349 Nr. 459.) Bespr. RT 1913 (Nr. 101), 595 f.

719. **Iñiguez, Fernando**, *Por Tierras de Marruecos. Valor agrícola de la zona española*. 212 S. Madrid, Hijos de Reus, 1913.

720. **Kampffmeyer, G.**, *Im neuen Marokko.* »Berliner Tageblatt« 1913 Nr. 539, 543, 552, 565, 578, 591, 604, 632, 641 (18., 25., 30. Okt.; 6., 13., 21., 28. Nov.; 13., 18. Dez.) mit folgenden Untertiteln:

I. *Der Erfolg der französischen Methoden. — Die geschickte Behandlung der Eingeborenen. — Die schnelle wirtschaftliche Erschließung Marokkos.*

II. *Der Hafen von Rabat. — General Lyautey. — Die Erhaltung der marokkanischen Städtebilder und die Bauspekulation.*

III. *Die hohen Mieten. — Deutscher Grundbesitz. — Glanzvolle Gegenwart und fragwürdige Zukunft Casablancas.*

IV. *Die Optimisten von Casablanca. — Schlechte Hafenverhältnisse.*

V. *Im Auto von Casablanca nach Marrakesch. — Die Straßen. — Bodenkultur und Viehzucht.*

VI. *Die Deutschen in Marrakesch. — Die europäische Invasion. — Bodenversteigerungen.*

VII. *Das Gharb. — Seine wirtschaftliche Bedeutung und zentrale Lage. — Die französisch-spanischen Beziehungen im Gharb. — Suk el-Arba'a, ein Beispiel privater Städtegründung.*

VIII. *Deutschlands Stellung in Marokko.*

IX. *Deutschlands Stellung im neuen Marokko.*

721. — —, *Im neuen Marokko.* VI, 23 S., 7 Abb., 1 Kartenskizze. Frankfurt a. M., H. Keller, 1914.

722. **Larcher, Emile**, *Les Codes Marocains annotés des dakirs et arrêtés pris pour leur exécution.* 373 S. Paris, Marcel Ravière et Cie., 1914.

723. **Le More, R.**, *D'Alger à Tombouctou.* 268 S. mit K. Paris, Plon-Nourrit, 1913.

724. **Le Myre de Vilers**, *La Politique coloniale française depuis 1830.* (Association professionnelle des écrivains militaires, maritimes et coloniaux.) Publications de la *Nouvelle Revue*. Paris 1913. Angez. v. H. F. As. Fr. B. 1913 (Nr. 145) S. 200.

725. **Lavion, H.**, *L'Algérie musulmane dans le passé, le présent et l'avenir*. Paris, A. Challamel, 1913.
726. **van Loo, Rodolphe**, *La rénovation du Maroc*. 226 S. Bruxelles et Paris, Lebègue, 1913.
727. **López Alarcón, Enrique**, *Melilla, 1909. Cronica de un testigo. Diario de la guerra, escrito durante las operaciones militares en el Riff*. 416 S. Madrid, Impr. de los Hijos de R. Alvarez, 1913.
728. **Le Français**. *Le service obligatoire pour les Musulmans d'Algérie*. Paris, Berger-Levrault, 1913.
729. **Maamer B. Abdel Kader**, lieutenant, *Vocabulaire Franco-Arabe à l'usage des gradés et instructeurs des régiments indigènes*. Imp. du Petit Marseillais, Marseille 1913.
730. **Mc Clure, W. K.**, *Italy in North Afrika*. 320 S. Illustrated. London, Constable and Co. Bespr. MW IV 221.
731. **Maitrot**, Capt., *Le Recrutement des indigènes algériens. Impressions d'un officier d'Afrique*. Paris, Charles-Lavauzelle, 1913.
732. — —, *La mutualité musulmane. Conférence faite à Bône devant l'association Ketab-el-Djemaa*. (Vgl. (Nr. 90) S. 633.) A suivre. RI 1913 (Nr. 91), 860—684.
733. **Malvezzi, Aldobrandino**, *La Tripolitania e le sue condizioni agrarie*. Studi e relazione della Commissione Agrológica Governativa. Nuova Antologia 49, 1010 (16. I. 1914) S. 326—339. 5 ill.
734. — —, *L'Italia e l'islam in Libia*. (Società italiana per lo studio della Libia.) 270 S. Firenze-Milano, Fratelli Treves, 1913.
735. **Manfroni, C.**, *Tripoli nella storia marinara d'Italia*. Archivio storico siciliano 1913. fasc. 3—4.
736. **Mangano, G.**, *L'Alfa in Tripolitania*. (Società italiana per lo studio della Libia.) Firenze-Milano, Fratelli Treves, 1913.
737. **Marçais, Georges**, *Les Arabes en Berbérie du XI^e au XIV^e siècle*. Constantine (J. Braham) und Paris (E. Leroux) 1913. 767 S.
738. **Marcelli, Giulio**, *Su i commerci della Libia: contributo allo studio della questione doganale in Tripolitania e in Cirenaica*. 96 S. Roma, Tipogr. C. Colombo, 1913.
739. **Mariani, Vittorio**, *Il Gèbel tripolitano*. Lega Navale anno X n. 2 seconda quindicina di gennaio 1914.
740. **Martin, A.-G.**, *Précis de sociologie nord-africaine. I^e partie*. Paris, Leroux, 1913.
741. **Menghi, Vincenzo**, *Le altre rive d'Italia. Usi, costumi, paesaggi, commerci e industrie della Tripolitania*. Roma, stabilimento tipografico della «Tribuna» 1913, 159 S. Angez. RC anno IX vol. I, S. 105.
742. **Mesnager, J.**, *Romanisation de l'Afrique (Tunisie — Algérie — Maroc)*. Bespr. RT 1913 (Nr. 99), 384.
743. **Michaux-Bellaire, Ed.**, *Le Gharb*. 480 S. Archives Marocaines XX. Paris, Leroux, 1913.
744. **Millet, René** (Ambassadeur de France), *La Conquête du Maroc. La question indigène. (Algérie et Tunisie)*. Paris, Perrin, 1913.
745. **Ministero degli affari esteri**. Direzione generale degli affari commerciali. *La nazionalità tunisina, origine, legislazione e giurisdizione*. Rapporto del cav. GUIDO SABETTA R. Console. Roma, Tip. Elzeviriana, Francesco Marcolli & Co. 9 S. Oct. 1913.
746. — — — —, *Produzione e commercio del' olio d'oliva in Tunisia*. Rapporto del sig. E. GRAZZI R. Vice Console a Tunisi. 18 S.
747. — — — —, *Brevi note su Adalia ed il suo hinterland*. Rapporto del dott. ADELCHI RICCIARDI. 62 S.

749. **Ministero delle Colonie.** *La Tripolitania settentrionale.* Vol. II. *Studi complementari e illustrativi della relazione* di S. E. P. BERTOLINI, Ministro delle Colonie. 343 S. Roma, Bertero, 1914.
748. **Minto, Paolo Emilio,** *Racconti di Libia dal vero.* 236 S. 10°. Genova, A. F. Fornigginì, 1913.
750. **Monchicourt, Ch.,** *L'expédition espagnole de 1500 contre l'île de Djéba.* RT 1913 (Nr. 101) 409—516, (Nr. 102) 627—653. (Mit 4 Tafeln.)
751. — —, *La région du Haut-Tell en Tunisie: Le Kef-Teboursouk-Thala,* Paris 1913. Bespr. v. C. COMBET in *Chronique scientifique tunisienne* RT 1913 (Nr. 102), 696 f.
752. **Montbel, Max,** *Les puissances coloniales devant l'Islam.* QDC 1914 (Nr. 410), 348—392.
- Nach einigen guten Bemerkungen über die Psychologie des schwarzen Muslims wird die Islampolitik Englands der Frankreichs in Afrika gegenübergestellt, wobei der Vergleich sehr zugunsten der letzteren ausfällt: «L'Angleterre, soucieuse d'économie et de résultats immédiats, suit une politique extrêmement libérale et décentralisatrice; — la France, conformément au clair génie de la race, éprisé d'unité et de synthèse, suit une politique unitaire, tendant à la fusion des éléments divers en une nationalité imprégnée d'influence française. Les Anglais laissent l'Islam évoluer dans son traditionnel milieu et favorisent ainsi la constitution d'une société intégralement islamique où leur propre mentalité sera complètement étrangère. Les Français l'obligent à évoluer dans le cadre nouveau des institutions françaises, dont le fonctionnement plus régulier et plus parfait élimine peu à peu tout l'appareil des prescriptions sociales et même morales imposées par le Coran, ne lui laissant que ses dogmes et ses rites inoffensifs. L'islamisme pourra devenir, en Nigéria, ce qu'il est au Maroc, en Egypte, dans l'Inde, une doctrine de résistance morale et de stagnation économique. Ce ne sera probablement en Afrique Occidentale Française qu'une religion de plus dans le nombre des religions que l'Etat français tolère en les ignorant. De là chez nous cette véritable fraternité, incompréhensible, pour tous d'autres, entre l'officier et le tirailleur sénégalais ou algérien.»
- H. Ritter.
753. **Montero, Eloy,** *Marruecos. El pueblo moro y el judío.* Madrid, Fernando Fé, 1913.
754. **Montet, Edouard,** *Der Kult der islamischen Heiligen in Marokko.* Die Geisteswissenschaften I. 19 (5. Febr. 1914) S. 504—507.
755. **Neigel,** *La Médresa et les bibliothèques de Bou Djad.* RMM XXIV, 290—297.
- Geschichte der Hochschule von *Bu Ġad*, die von dem Stifter der Bruderschaft der *Šerqāwa*, Sīdī Muḥammed eš-Šerqī, um das Jahr 960 H. gegründet wurde und sich bis in die neueste Zeit hinein einer großen Blüte erfreute. Erst 1908 begann sie infolge der Gleichgültigkeit des Ordensscheiches, Sīdī el-Ĥaġġ Muḥ. b. Dā'ūd sowie des Einrückens der Franzosen zu verfallen. Aus den Schätzen der fünf Bibliotheken der Stadt wird sodann eine Reihe von Handschriften mitgeteilt.
- E. Graefe.
756. **Omodeo, A., V. Peglion, E. Valenti,** *La Colonia Eritrea. Condizioni e problemi.* Fasc. I. 226 S. Roma, Bertero, 1914.
757. **Pallary, P.,** *A propos des poteries marocaines.* RT 1914 (Nr. 103) S. 87.
758. **Passarge, S.,** *Die Trockengebiete Algeriens.* Geologische Charakterbilder, herausgegeben von Dr. H. STILLE, 17. Heft. Berlin, Gebrüder Bornstraeger, 1913.
759. **Peyrat, Joseph,** *En Tunisie. L'égalité fiscale.* RI 1913 (Nr. 90), 656—660.
760. **Piazza, Carlo,** *Libia commerciale ed agricola nella storia: conferenza.* 45 S. Mailand, Abbiati, 1914.
761. **Pinchia, E.,** *L'impresa di Tripoli.* Bespr. v. H. STUMME LZB 1913, 16.
762. **Pittard, E.,** *Contribution à l'étude anthropologique des Arabes.* Le Globe, organe de la Société de Géographie de Genève, tome 52.
763. **Provotelle,** *Étude sur la tamazight au sanatin de Qalaat es-Soud.* Publ. Fac. Let. Alger XLVI. Paris 1911, Leroux. Bespr. v. M. G. D. RC 47, 391—392.

764. **Prunelle, A.**, *Le recrutement des indigènes Algériens par la voie de l'appel*. Alger, A. Jourdan, 1913.
765. **Ratto, Mario**, *I grandi problemi della Libia (Cooperazione italo-araba. — Le cooperative agricole. — Il problema idraulico. — Clima: anemia idrica. — Condizione politica dei Libi*. Rivista Coloniale VIII vol. II, 241—248.
766. **Recueil de Législation et de Jurisprudence Marocaines**. (Vgl. *Islam* IV 350 Nr. 461.) 1. Année, Nr. 7—8, Sept.—Nov. 1913. 2. Année Nr. 9, Jan. 1914.
767. **de Regny, P. Vinassa**, *Libya Italica*. 214 S. Milano, Hoepli, 1913. Bespr. v. S. M. Z. MW III 431.
768. **Revilliod, M.**, *L'Organisation intérieure des pays de protectorat. Son application au Maroc*. Paris, Arthur Rousseau, 1913. Bespr. Afr. Fr. B. 1913 S. 416.
769. **Ricci, E.**, *L'eocene nella Cirenaica*. 23 S. mit Abb. Macerata, F. Giorgetti, 1913.
770. **Rohlfis, Gherardo**, *Tripolitania: viaggio di Tripoli all' oasi di Kufra*. Milano 1913. LIII 279 S., 1 Karte.
771. **Rouard de Card, E.**, *Traités et accords concernant le Protectorat de la France au Maroc*. (Mit 5 Karten.) Paris, A. Pedone, 1914.
772. — —, *Traités de délimitation concernant l'Afrique française (Suppl. 1910—1913)*. XVI u. 129 S. mit 8 Karten. Paris, A. Pedone & J. Gamber, 1913. Angez. von A. ZIMMERMANN Peterm. Mitteil. 1913, 59, II, 296.
773. **Sabetta, Guido**, *Politica di penetrazione in Africa. L'Islam e l'Italia*. Roma, Bernardo Lux, 1913. 147 S. Bespr. RC Anno IX vol. I S. 105.
774. **Sainte-Chapelle, Colonel**, *La conquête du Maroc (mai 1911 — mars 1913)*. Paris, Berger-Levrault, 1913.
775. **Savorgnan d'Osoppo, M. A.**, *Tripoli Agricola. Utilizzazione agricola dell' oasi e del deserto sulle orme di quanto si è fatto in Egitto ed in Algeria*. Napoli 1913.
776. **Scalise, G.**, *L'olivicultura in Libia*. 21 S. Rom, Tip. Unione, 1913.
777. **Scialhub, G.**, *Grammatica italo-araba, con i rapporti e le differenze trà l'arabo letterario e il dialetto libico*. Guida degli studiosi della lingua degli Arabi. Milano, Hoepli, 1913. Bespr. v. G. LEVI DELLA VIDA, *La Nuova Cultura* 19 (settembre 1913) (»infelice tentativo«).
778. **Senussiism in North Africa**. »The Field« (London) 7. März 1914.
Gibt einen in der Pariser »Illustration« vom 7. Februar 1914 herausgegebenen Bericht des türkischen, europäisch gebildeten Arztes 'Abdul-Ġanī-Bē wieder. Dieser ging im Jahre 1912, während des Tripolis-Feldzuges, nach Ġagabūb in Begleitung einer Abordnung, die dem dort erwarteten Scheich der Senussis, Sidī Aḥmed, im Auftrage Enver-Be's Grüße, Geschenke und Kriegsnachrichten übermitteln sollte. Man erfährt interessante Einzelheiten über Ġagabūb, den alten Sitz des Ordens, sowie die Persönlichkeit des jetzigen Oberhauptes. Nicht unwichtig sind auch die beigegeführten Pläne, die die Moschee von Ġ., das Lager des Scheches, sowie die Anordnung seines Zuges auf der Reise betreffen (bisher war m. W. nur eine Skizze der Zāwiya von Ġagabūb bekannt, die bei WINGATE *Mahdiism* S. 4 wiedergegeben ist). Wenn übrigens der Berichterstatter meint, daß es in diesem Falle wahrscheinlich das erste Mal sei, daß »an observer of western education has recorded an interview with the Grand Master of the Movement«, so muß man an das äußerst wertvolle Buch al-Ḥašāiṣī's erinnern (allgemein zugänglich gemacht durch die Übersetzung von SERRES und LASRAM), in dem dieser hochgebildete Orientale recht interessant von seinem zweimaligen Empfang bei Sidī el-Mahdī in Kufra berichtet. E. Graefe.
779. **Sforza, Michele, Conte**, *Organizzazioni indigene della Tripolitania occidentale*. RC Anno IX vol. I S. 29—33.

780. **Trenga, Victor**, *L'âme arabo-berbère*. Bespr. v. L. BOUVAT RMM XXIV S. 328. 1914. 343 S.
781. **Vaccari, P. Alb.**, *L'Arabo scritto e l'Arabo parlato in Tripolitania*. Turin, Paravini et Co., 1913.
782. **de Villeroy, Reuter**, *Les ressources minérales en Tunisie*. Avec le texte commenté du Décret du 8 novembre 1912. 364 S. Paris, Berger-Levrault, 1914.
783. **Westermarck, E.**, *Marriage Ceremonies in Morocco*. London, Macmillan and Co., 1914.
784. **Zaborowski, S.**, *Pures tribus arabes du Maroc*. Rev. d'Anthropologie, Sept. 1913.
785. **Zeys, Paul**, *Code annoté de la Tunisie*. Recueil de tous les documents composant la législation écrite de ce pays. Supplément de 1911—1912. 1914.
786. **H. G.**, *La réorganisation du régime des biens habous*. RI 1913 (Nr. 89), 643—644.
787. **N. N.**, *La Justice Française au Maroc*. (Le texte des documents relatifs à l'organisation de la justice française au Maroc.) Afr. Fr. RC 1913 Nr. 9.
788. **N. N.**, *Les Tribus du Maroc Oriental*. Afr. Fr. RC 1912 (Nr. 6) S. 209, (Nr. 7) S. 289; 1913 (Nr. 4) S. 132.

Die Arbeit gibt ein Verzeichnis der Stämme im östlichen Marokko. Im speziellen sind genau verzeichnet: der Ursprung, der Sitz, Unterstämme bis zu den Familien, Hauptling, Dörfer, Anzahl, Märkte, Angabe der Häuser, Kulturbedingungen, Kirchen usw. usw.

C. Rathjens.

h) Das übrige Afrika und die Inseln.

789. **Basset, R.**, *Mission au Sénégal*. Fasc. III: *Recherches historiques sur les Maures*. S. 437—662. Paris 1913.
790. **Bobichon, Henri**, gouverneur honoraire, *A propos du sultan Sémio*. RI 1913, 452—460, 505—509.
791. **Cammaerts, Im.**, *L'Islam et la colonisation de l'Afrique centrale*. Revue Economique Internationale X 1913, vol. II, S. 510—531.
Über den Einfluß des Islam und die Mittel, den Einfluß der Weißen durchzusetzen.
792. **Carbou, I.** *La région du Tchad et du Ouadaï*. — 2. *Méthode pratique pour l'étude de l'arabe*. Bespr. v. M. G. D. RC 47, 405—408; HALÉVY Revue Sémitique 1913 XXI; auch von R. LESPÈS Annales Universitaires de l'Algérie 1913 II 5.
793. **Cohen, M.**, *Documents ethnographiques d'Abyssinie (avec 20 fig.) suite*. Revue d'Ethnographie et de Sociologie 1913. Nr. 9—12.
794. **Cortier, Maurice**, *En Nigeria anglaise. Le problème politique. — Le problème social. — Le problème religieux*. Afr. Fr. RC Nov. 1913.
795. **Cultru, G.**, *Esprit de la politique indigène de l'Angleterre en Afrique occidentale*. Lega Navale Anno X n. 3, 10 febbraio 1914.
796. **Delafosse, Maurice**, *Chroniques du Fouta Sénégalais*. Traduites de deux manuscrits arabes inédits de Siré-Abbâs-Soh et accompagnées de notes, documents annexes et commentaires, d'un glossaire et de cartes. Avec la collaboration de HENRI GADEN. 328 S. Collection de la »Revue du Monde Musulman«. Paris, Ernest Leroux, 1913.
797. **D[ussaud], R.**, *L'Islam au Niger*. RHR tome LXVIII, 265.
Kurzer Hinweis auf den historischen Wert der von DE GIRONCOURT aus dem Nigergebiet mitgebrachten arabischen Inschriften. R. Mielck.
798. **Frobenius, Leo**, *Und Afrika sprach*. Bd. III: *Unter den unstraflichen Ahnen*. Berlin-Ch., Vita, 1913.
799. **Karstedt, F. O.**, *Der deutsche Rechtsstandpunkt und die Rechtsansprüche der Ismaili in Deutsch-Ostafrika*. Koloniale Monatsblätter, Novemberheft 1913.
800. — —, *Zur Beurteilung des Islams in Deutsch-Ostafrika*. KR 10, 728—736.

801. Karstedt, F. O., *Zur Sklavenfrage in Deutsch-Ostafrika.* KR 10, 616—620.

802. — —, *Noch ein Wort zur ostafrikanischen Sklaverei.* Deutsche Kolonialzeitung, 31. Jahrg. Nr. 10, S. 160. Berlin, 7. März 1914.

In diesem kleinen Artikel warnt ein Mann der Praxis, der jahrelang als Beamter in Ostafrika gewelt hat, unter Hinweis darauf, daß die Sklaverei »in Ostafrika nie etwas Inhumanes an sich gehabt hat«, vor einer allzu beschleunigten Aufhebung des »bestehenden Zustandes, der sich historisch gebildet hat«. K. tritt warm dafür ein, bei allen Änderungen auf das Empfinden der Leute, besonders der Araber, Rücksicht zu nehmen. R. Mielck.

803. — —, *Kulturhemmnisse, Islam und Mission in Ostafrika.* Kol. Monatsbl. XVI, 105—117 (1914).

804. Lagrange, *La circonscription du Batha.* La Géographie. Bull. d. l. Soc. d. Géogr. 1913, II, Bd. 28, S. 157—171.

Der Aufsatz behandelt die Bevölkerung, ihre Sitten und Gebräuche, der Gegend im SW. von Abécher, also im »Territoire Militaire du Tchad«. Der erste Teil ist der muhammedanischen Bevölkerung gewidmet, die man in drei Gruppen scheiden kann: die Araber, die Goranen und die erst islamisierte Bevölkerung. Die Araber, der Hauptbestandteil, sind Nomaden und fanatische Muhammedaner. Einige charakteristische Gebräuche, wie der Gebrauch der »Fātiḥa«, das Fasten während des Ramaḍān, die Weissagetage (»Jum Naiss«(?)), die auf die 1., 5., 9., 11., 13., 16. und 21. Montage fallen, der religiöse Unterricht, Gebete und sonstige Sitten werden geschildert. Ihre Organisation und Abstammung wird eingehend besprochen. Die Goranen, die zur großen Familie der Kréda gehören, unterscheiden sich in religiöser Hinsicht nicht von den Arabern. Dagegen bilden die islamisierten Völker, die Bulala, Medogo, Kuka, Dadio, Jalua, die einzeln behandelt werden, den Übergang zu den Heiden. C. Rathjens.

805. de Marees, V. P., *Beschrijvinghe ende historische verhael van het gout koninckrijk van Gunea anders de Gout-custe de Mina genaemt liggende in het deel van Africa.* 390 S. Mit Karten und Illustrationen. Haag, Nijhoff, 1912.

806. Martin, Maurice Cap., *Au cœur de l'Afrique Équatoriale.* Journal de route d'un officier (Mission Jacquier). 46 phot., 1 carte. Paris, Chapelot, 1913.

807. Montbel, Max, *Une revanche de l'Islam, La conquête de l'Afrique noire.* QDC 1914 (Nr. 408) S. 205—213.

808. Montandon, George, *Au Pays Ghimirra. Récit de mon voyage à travers le Massif Ethiopien.* 202 fig., 14 cartes et planches. Paris, A. Challamel, 1913.

809. Passarge, S., *Die Forschungen des Herrn Frobenius im Sudan.* »Deutsche Kolonialzeitung« 30. Jahrg., Nr. 38, Berlin, 20. Sept. 1913, S. 626 f. und Nr. 39, 27. Sept. 1913, S. 641—643.

810. Perrot, Georges, *L'Islamisme chez les Gallas. Dans la province du Harrar.* Afr. Fr. RC 1913, 4, 121—124.

Die Stadt Harrar, ehemals Adaré, existiert seit etwa 350 Jahren und wird von der muhammedanischen Bevölkerung als eine heilige Stadt angesehen. Die Harrari stammen aus Hadramaut. Vor 30 oder 40 Jahren waren die Galla noch wenig islamisiert und sie wurden daher, trotz einiger durch Frauen eingeführter muhammedanischer Gebräuche als Heiden von den Somalis und Danakil betrachtet. Es wird dann über die Galla im allgemeinen gesprochen, ihr Verhältnis zu den christlichen Abessiniern und zu den Muhammedanern, ihre parlamentarische Verfassung, ihr Widerstand gegen Islam und Christentum usw. C. Rathjens.

811. Piazza, Giuseppe, *Il Benadir.* 408 S., 16 Photogr. 16°. Roma, Bontempelli e Invernizzi, 1913.

812. v. Raben, *Das Vieh und seine Züchter in den Sultanaten der Residentur der deutschen*

Tschadseeländer. Amtsblatt für das Schutzgebiet Kamerun VI, 36 (23. 10. 1913), S. 461 ff.

Die Hauptviehzüchter in den Sultanaten sind die Schoa. Bei der Behandlung des Themas fallen allerlei Bemerkungen zur Charakteristik dieses Stammes und seiner Gebräuche ab, in der Hauptsache nichts, was nicht schon BARTH und NAUGHTON gebracht hätten, doch ist z. B. die Feststellung interessant, daß die Schoa auch an Festtagen kein Vieh schlachten, sondern höchstens hoffnungslos erkrankte oder sogar gefallene Tiere.

E. Graefe.

813. Rattray, R. S., *Hausa folk-lore, customs, proverb, etc.* 2 Bände. 352 u. 316 S. London, Clarendon Press, 1913.

814. Reichskolonialamt. Amtliche Jahresberichte. *Die deutschen Schutzgebiete in Afrika und der Südsee.* 1912/13. 409 S. Berlin, Mittler u. Sohn, 1914.

815. Roumens, Commandant, *L'Impérialisme Français et les chemins de fer transafricains.* Préface de PAUL DOUMER. 3 cartes. Paris, Plon-Nourrit, 1913.

816. Stigand, C. H., *The land of Zinj.* London, Constable & Co., 1913. Bespr. v. H. H. JOHNSTON JAfrS. Nr. XLVIII, vol. XII, 354—358.

817. Varigault, *Les Borroros. Un tribu nomade.* Afr. Fr. RC 1913, 3, 110—112.

Der erste Teil des kurzen Aufsatzes beschäftigt sich mit der Geschichte der Borroro Fulbe oder Firan kiriabe. Vor drei oder vier Generationen waren alle Borroro in Mallé, wahrscheinlich zwischen Djerma und Sokoto gelegen, vereinigt. Dort wanderten sie aber wegen Streitigkeiten mit den übrigen Fulbe aus und siedelten sich unter Djambar in Sokoto an. Unter seinem Bruder Gambi wanderten sie weiter nach Kano und bald darauf nach Dabalam. Nach weiteren bedeutenden Wanderungen und Kämpfen haben sie jetzt die Städte Dabalam, Gaïo, Figil und Mayo-Ligam inne (1912). Der zweite Teil behandelt die Organisation der Borroro: ihre Regierung, Abstammung, Heirat, Geburt, Tod, Erbrecht, Beschneidung, Bauart der Dörfer und Gehöfte, Kleider, Schmuck usw.

C. Rathjens.

818. Moslem Methods in South Africa. MW III 422.

Bericht über die Fortschritte des Islam in Südafrika infolge von Mischehen.

H. Ritter.

819. N. N., *Die Ausbreitung des Islams in Deutsch-Ostafrika.* Ägyptische Nachrichten 7. Jahrg. Nr. 202, Kairo 8. Sept. 1913.

820. N. N., *Neue Fortschritte des Islam in Westafrika.* KR 1913, 681.

In Lagos soll aus privaten Mitteln eine muhammedanische Hochschule ins Leben gerufen werden; die Zahl der muhammedanischen Schüler der englischen Regierungsschule in Free Town ist auf 415 der Gesamtzahl gewachsen, die Zahl der Schüler der Missionsschule Sierra Leones hat um 280 abgenommen.

3. Die Zahl der sudanesischen Mekkapilger betrug nach den *Abkām* in diesem Jahre 4245.

H. Ritter.

821. N. N., *Fortschritte des Islam in Nigrien.* KR 1913, 544.

In Lagos wurde kürzlich eine neue Moschee eingeweiht, bei der der Leiter der muhammedanischen Regierungsschule Alfa Idrisu eine hier übersetzte Rede hielt, in der er der englischen Regierung Dank sagt für die dem Islam geweihte Forderung und Unterstützung.

H. Ritter.

VIII. Mission.

- 822. Abdul Haque**, *Islam versus Christianity* (II). The Review of Religions. Qadian, India.
Bespr. v. HERRICK'S »Christian and Mohammedan« vom muslimischen Standpunkt aus. H. Ritter.
- 823. Aatur Rahman**, *The Perfect Religion: X. Female Seclusion. XI. Polygamy*. The Review of Religions. Qadian, India. Dez. 1913, Jan. 1914.
Verteidigung dieser islamischen Einrichtungen. (Nach MW IV 223.) H. Ritter.
- 824. Awetarian**, Pastor, *The Chains of Islam*. Church Missionary Review. Dezember 1913.
- 825.** — —, *Die Ketten des Islams*. Die christliche Welt 1913, S. 488 (vgl. *Islam* IV S. 461 Nr. 665).
- 826. Axenfeld, K.**, Missionsdirektor, *Geistige Kämpfe in der Eingeborenenbevölkerung an der Küste Ostafrikas*. Novemberheft KR 1913 S. 647—673.
Der kürzlich von einer Visitationsreise zurückgekehrte Direktor der Berliner Missionsgesellschaft behandelt hier die Frage der politischen Bedeutung des Islam in Ostafrika. »Jetzt haben wir Europäer die politische Macht: Ob wir auch die öffentliche Meinung im Lande bilden, oder ob sie noch immer überwiegend von arabisch-islamischen Kreisen geschaffen wird?« (S. 661). Mit Recht weist er im Anschluß an eine Zeitungsfehde (vgl. *Islam* IV 351 Nr. 478) darauf hin, welche bedeutsame Rolle die von der Mission herangebildete christliche Eingeborenenbevölkerung auch in politischer Beziehung in Zukunft einmal zu spielen berufen ist. Zu S. 651 sei aber bemerkt, daß der wissenschaftliche Beobachter an den Aussagen aller Eingeborenen, ob Christen oder Nichtchristen, sehr viel mehr Kritik üben muß, als man in der Regel annimmt, und daß er sich häufig zu größerem Vorbehalt genötigt sieht, als ihm selbst unter Umständen lieb ist. Aber Kritik bedeutet noch keine Ablehnung. Was der Kritik standhält, ist immer willkommen. Und gerade die Mitteilungen der Missionare sind hier sehr wertvoll. M. Heepe.
- 827. Bakker, D.**, *Panislamisme in Nederlandsch-Indië*. De Macedoniër. Zendingstijdschrift 1914, Nr. 1.
- 828.** — —, *Is de kracht von den Islam gebrochen?* De Macedoniër, 1. Sept. 1913.
- 829.** — —, *Het wapen tegen den Islam*. De Macedoniër, 1. Oktober 1913.
- 830. Boulos**, *Die mohammedanische Universität El-Azhar in Kairo*. Die Biene auf dem Missionsfelde 80, 1913, S. 46—47.
- 831. Clair-Tisdall, W. St.**, *The latest Muhammadan mare's nest*. MW III 407—415.
Kritik eines neuarabischen, in Beirut gedruckten Machwerks: *Al 'aqā'id al waṭanīja fid-dijāna an-nasrānīja* von Muḥ. Ṭāhir at-Tanīr. H. Ritter.
- 832.** — —, *Manual of the leading Mohammadan objections to Christianity*. Reprint of second rev. édit., with Arabic appendix. London, Society for Promoting Christian Knowledge, 1913.
- 833. van Dijk**, *Jawaansch Mohammedanisme*. De Banier. Christelijk Weekblad voor Ned.-Indië 5: jaarg. No. 40, 3.
- 834. The Editor of the Review of Religions**. *Islam*. Islamic Review, Jan. 1914.
- 835. Frease, Edwin F.**, *The Moslem World at Zürich*. MW III 421 (vgl. *Islam* IV S. 461 Nr. 669).
- 836. Funke, E.**, *Bei den Muhammedanern Togos*, m. 1 Phot. Monatsblatt d. Norddeutschen Missions-Gesellschaft 74, 1913, S. 4/6.
Über die Haussa, Religion und Sitten.
- 837. Ghulam Ahmad Khan**, *The Promised Messiah on the British Rule*. The Review of Religions, Oct. 1913.

»Translation from the *Aeena-i-Kamalat-i-Islam* of Ahmad, the Promised Messiah, which inculcates sincere and constant loyalty to British rule in India« (MW IV 224).

838. Henry, Politik und Religion in der Auffassung der Mohammedaner. Afrika-Rote NIX 1912/13, S. 234—237. Aus Kabylien.

839. Herrick, G. D., After the War in the Balkans. Missionary Review of the World, New York, Jan. 1914.

840. Kennedy, P. B., A recent Tour in Abessinien. Missionary Review of the World, New York, Jan. 1914.

841. Klamroth, Ostafrikanische Volksbücher. Korrespondenzblatt für die evangelischen Missionen in Deutsch-Ostafrika Nr. 5, August 1913.

In einem Aufsatz der in Zanzibar erscheinenden arabischen Zeitung *Al Nağāh* vom 12. Juni 1913 (Nr. 72) *Der Sturm auf den Islam*, der in deutscher Übersetzung mitgeteilt wird, werden Vorschläge gemacht zur Polemik gegen die Missionstätigkeit, und zwar Abhaltung von Versammlungen und Veröffentlichung von apologetischen Aufsätzen in der Zeitung und in besonderen Heften, ähnlich den von der Universitätsmission in Zanzibar und den evangelischen Missionen in Deutsch-Ostafrika herausgegebenen. M. Heepe.

842. Knak, S., Missionsärztliche Aufgaben an der Mohammedaner-Welt. Mitteilungen des Berliner Vereins für ärztliche Mission 6. Jahrg. Nr. 6, Nov. 1913.

843. Konferenz für Muhammedaner-Mission. Gehalten in Bethel bei Bielefeld am 6. und 7. August 1913. Verlag der Baseler Missionsbuchhandlung in Basel. 16 S.

Als Erster sprach Dr. M. S. ZWEMER über das Zusammenschumpfen des Islam, seine Einheit, seine gegenwärtige politische Lage und die missionarische Gelegenheit. Seine Ausführungen sind getragen von dem starken Optimismus, ohne den ein Herantreten an die Muhammedanermision nun einmal undenkbar ist, scheinen aber die tatsächliche Geschlossenheit und Widerstandskraft des Islam doch zu unterschätzen. Am dringendsten erscheint ihm die Arbeit in Deutsch-Ostafrika, am schwierigsten die in Kamerun. Liz. AXENFELD handelte dann über die Frage, wie die Missionsgemeinschaft zu einem tieferen Verantwortlichkeitsbewußtsein hinsichtlich der Muhammedaner-Mission zu bringen sei; erst danach, meinte er, könne man an eine Gewinnung der großen Masse gehen. Sehr bedauerlich und recht überflüssig sind die dabei gegen Vertreter der Islamwissenschaft vorgebrachten Anschuldigungen (S. 8 unten). In der nachfolgenden Besprechung wurde mit Recht betont, daß vor allem einmal an den Islam nicht unter den Gesichtspunkten der Heidenmission herangegangen werden dürfe. Zuletzt verbreiteten sich P. OESTERREICHER und P. SIMON über die Ausbildung der Muhammedaner-Missionare. Man wird es dabei mit Freuden begrüßen, daß da der Erlernung des klassischen Arabisch ein besonderer Wert beigelegt worden ist; freilich kann ich mich einer Empfehlung der HARDERSchen Grammatik, wenigstens in ihrer jetzigen Gestalt, nicht anschließen¹⁾. Unbegreiflicherweise ist dann hier sowohl wie auch in den »Ergebnissen« (S. 14, Nr. 12) die Meinung vertreten worden, daß das Studium der arabischen Vulgardialekte erst auf dem Missionsfelde in Angriff zu nehmen sei. Daß dabei nichts herauskommt, lehrt die Erfahrung genugsam; wie für das Haussa (S. 11 oben) ist auch für diese Sprachen eine gründliche Vorbereitung zu Hause erforderlich! Für das Ägyptische sei dabei der Gebrauch von

¹⁾ Ein gutes und praktisches Lehrbuch scheint mir B. CATTAN, *Grammatica teorico-pratica della Lingua Araba per le scuole italiane* (Città di Castello 1914) zu sein. HARDER's neue »Kleine arabische Sprachlehre« ist gewiß recht brauchbar, aber noch immer sind mancherlei recht störende Fehler zu rügen.

WILLMORE'S Grammatik und NALLINO'S inhaltreichem, weit über den üblichen Rahmen einer Grammatik hinausgehendem Werke (2. Aufl. 1913) empfohlen; es ist bedauerlich, daß es zurzeit kein wissenschaftlich-brauchbares deutsches Lehrbuch auf diesem Gebiete gibt. — Daneben soll dem Islam ein eifriges Studium gewidmet werden; hoffentlich wird dieser Beschluß recht nachdrücklich durchgeführt. Der Vorschlag, einen Teil dieser Ausbildung nach Kairo zu verlegen, wird — gründliche Vorbereitung in der Heimat vorausgesetzt — gewiß gute Erfolge zeitigen. Befremdlich erscheint nur eine in der vorliegenden Broschüre nicht erwähnte, aber in dem Bericht des *Evang. Miss. Magaz.* (Neue Folge, 57, 11, S. 485 u.) verzeichnete Äußerung: »Bei der rein wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Islam kommt es leicht zu einem Anempfinden an diesen, wobei die Erkenntnis der Überlegenheit des Christentums teils unbewußt, teils absichtlich in den Hintergrund gestellt wird. Das ist eine große Gefahr.« (Ebenso *Sudan-Pionier* Nov. 1913, S. 83.) In den am Schluß mitgeteilten »Ergebnissen« (13 Punkte) ist denn auch von einer Einwirkung dieses eigenartigen Standpunktes nichts zu spüren. Man vergleiche auch die entgegengesetzte Anschauung von F. WÜRZ in demselben Jahrgang der genannten Zeitschrift, Heft 7. E. Graefe.

844. La Roche, F., *Luther und der Koran, und der Missionsgedanke in der Reformationszeit.* Ev. Miss. Magazin. Neue Folge. 57. Jahrg., Okt. 1913, S. 453—459.

1. Referat über die von LUTHER im Türkenjahr 1542 neu herausgegebene und mit Vor- und Nachrede versehene Koranübersetzung des Predigermönches RICHARDUS aus dem Jahre 1300: *Verlegung des Alcoran Bruder Richardi Prediger Ordens anno 1300, verdeutsch durch D. M. Luther.*

2. Kurze Skizzierung der Missionsgedanken des Nachfolgers ZWINGLI'S auf dem theologischen Lehrstuhl in Zürich, THEODOR BIBLIANDER, dessen lateinische Koranübersetzung 1543 in Basel gedruckt wurde, aber auf Veranlassung des Rates von Basel wegen der Gefahr der Irrlehre beinahe konfisziert wäre, wenn nicht LUTHER mit Erfolg dagegen Einspruch erhoben und in einem Schreiben an den Basler Rat darum gebeten hätte, das Buch ausgehen zu lassen. »Man könnte dem Mahmet nichts Verdrießlicheres tun, noch mehr Schaden zufügen, denn daß man ihren Alcoran bei den Christen an den Tag bringe. Man muß den Schaden und Wunden öffnen, soll man's heilen. Mit Zudecken wird's ärger und endlich verzweifelt unmöglich.« M. Heepe.

845. Leeder's, *Veiled Mysteries of Egypt* (vgl. *Islam* IV 214 Nr. 225). Bespr. v. DUNCAN B. MACDONALD IRM 1913, S. 595 bis 598.

846. Macdonald, Duncan Black, *The Vital Forces of Christianity and Islam.* VII. IRM 1913, S. 657—673.

Der bekannte Islamforscher vom Hartford Theological Seminary, U. S. A., empfiehlt hier nachdrücklichst dem Muhammedanermisionar die Pflege religiöser Gespräche sowie das unablässige Studium der religiösen und theologischen Schriften, um daraus ein wirkliches Verständnis für die religiöse Eigenart des Muhammedaners zu gewinnen. Er warnt vor Disputationen und der Befolgung bestimmter, zufällig einmal von Erfolg gekrönt gewesener Predigtmethoden und verlangt in weitestem Maße Eingehen auf die besondere religiöse Fragestellung des einzelnen. M. Heepe.

847. — — —, *Some Recent Literature on Islam.* IRM 1913, S. 373—378.

Den Missionaren wird die intensivere Beschäftigung mit dem Vulgärarabischen im Anschluß an SOCIN, SPITTA, STUMME und LITTMANN empfohlen, das Studium von GOLDZIEHER'S *Vorlesungen*, SNOUCK-HURGRONJE'S *Mekka* und *Politique musulmane de la Hollande*, HORTEN'S systematischen Studien und BECKER'S *Islam* zur Pflicht gemacht

- und auf die Benutzung der *Islam-Enzyklopädie* sowie der *Revue du Monde Musulman* nachdrücklichst hingewiesen. M. Heepe.
- 848. Manley, G. T.,** *Mohammedan Advance in Africa.* »Church Missionary Gleaner«, London, February 1914.
»Emphasizes the part played by the Government Karana (Coloured officials), and Moslem regiments in the advance of Islam« (MW IV 223). H. Ritter.
- 849. Mylrea, C. Stanley G.,** (Bahrein), *Points of contact or of contrast.* MW III, 401—406.
Warnt davor, in der Missionspraxis »allzusehr die Islam und Christentum gemeinsamen Punkte aufzusuchen, hervorzuheben und zu betonen«. Jegliche Art von Kompromiß bringe mehr Schaden als Nutzen. H. Ritter.
- 850. Napier, R. H.,** *Christianity and Islam: South and East of Lake Nyasa.* Life and Work, Edinburgh, März 1914.
- 851. Nielsen, Alfred,** *Breve.* »Österlands-Missionen« Jahrg. 1913, Nr. 1—4.
In diesen Briefen erzählt der akademisch gebildete Missionar Herr A. N. von den Verhältnissen auf den Missionsstationen in Syrien (Nebk, Hafar, Qarjatän, Deratije); man wirkt durch ärztliche Pflege und regelmäßigen Schulunterricht. Man unterrichtet in folgenden Fächern: Bibel, arab. Lesen und Schreiben, Diktat, Rechnen, Geographie, Englisch, arab. Grammatik. Die Mission hat Streitigkeiten mit den katholischen Konkurrenten, was wohl den Muhammedanern nicht unangenehm ist. J. Pedersen.
- 852. Otis Dwight, Henry,** *A Muslim Sir Galahad.* New York, Fleming H. Revell Company, 1913. Bespr. v. E. M. WHERRY MW III 321.
- 853. Parkinson, John,** *Another »Mare's Nest«.* Islamic Review Jan. 1914. Entgegnung auf CLAIR-TISDALL's Artikel MW Okt. 1913. (Siehe Nr. 831).
- 854. Pickthael, Marmaduke,** *Veiled Women.* 320 S. 16°. London, Bell & Sons, 1913.
Erzählungen aus dem Haremsleben von einer Europäerin, die den Islam angenommen und einen Muslim geheiratet hat. (Nach der Bespr. v. C. B. K. MW IV 220.) H. Ritter.
- 855. Rutgers, Jacqueline C.,** *Islam en Christentum.* Tweede druk bewerkt door... Den Haag 1912. Bespr. v. G. SIMON MW IV 104.
- 856. Shedd, W. A.,** *To the Editor of the Moslem World.* MW III 443.
Weist nachdrücklich auf die Verbreitung und Wichtigkeit des azarbeiganischen Türkisch auch als Schriftsprache und die Notwendigkeit einer christlichen azarbeiganischen Literatur zu Missionszwecken hin. H. Ritter.
- 857. Shillidy, Rev. J.,** *The Lord Jesus in the Koran.* Mission Press Surat. Bespr. v. A. T. UPSON MW IV 216.
- 858. Simon, Gottfried,** *Islam und Christentum im Kampf um die Eroberung der animistischen Heidenwelt. Beobachtungen aus der Mohammedanermission in Niederländisch-Indien.* 2. Aufl. 348 S. Berlin, Martin Warneck, 1914.
- 859. — — —**, *Die Lebenskraft des Islam im Lichte des Evangeliums.* 23 S. Rheinische Missionsschriften 161. Barmen, Comptoir des Missionshauses, 1913.
- 860. Speer, D. Rob. E.,** *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen.* 1. Teil: *Die animistischen und ostasiatischen Religionen und der Islam.* Berechtigte Übersetzung aus dem Englischen von Dr. JULIUS RICHTER. Basel, Missionsbuchh., 1914. VII, 144 S. (Missionsstudienbücher 1.)
- 861. Stern,** *Der Kampf mit dem Islam im Innern von Deutsch-Ostafrika.* Missionspädagogische Blätter I, 1913, S. 25—32.

- 862. Stübles, H.,** *Einige Probleme der Mohammedanermision.* Ev. Miss. Magazin. Neue Folge. 57. Jahrg., Okt. 1913, S. 459—463.

Kurzer Bericht von einer intimen Konferenz über Muhammedanermision, die Mitte Januar in einem Privathause New Yorks stattfand. U. a. wird für die Predigt die große Bedeutung der Gleichnisse des Evangeliums und überhaupt jeder Art von Gleichnisrede hervorgehoben und empfohlen, auch den Trinitätsbegriff, »der vom Moslem unvermeidlich mißverstanden wird«, ihm in Gleichnisform nahezubringen (z. B. die Wolke in erhabener Majestät am Himmel, der von ihr herabkommende Regen und die Wachstum gebende Feuchtigkeit des Bodens).

M. Heepe.

- 863. Taufiq Šidqi, Dr. Mohammad,** *Nažara fī kutub al-‘ahd al-ğadīd.* Bespr. v. R. F. McNEILE MW IV 216.

S.-A. einer Reihe von im *Manār* erschienenen Artikeln, in denen mit den Waffen einer antiquierten Bibelkritik das Christentum angegriffen wird.

H. Ritter.

- 864. Upson, Arthur T.,** *Arabic christian literature since the Lucknow conference.* MW III 416—420.

- 865. Vohsen, Ernest,** *Quelle doit être l'attitude des gouvernements vis-à-vis des missions.* Rapport. (Institut Colonial International, Session tenue à Londres en mai 1913.) Bruxelles 1913. Etablissements généraux d'Imprimerie. 76 S.

- 866. Voigt, C.,** *Die Mission und der Islam.* WI I 165 f.

Appell an seine deutschen Landsleute, endlich das weit verbreitete Mißtrauen gegen die Missionare fallen zu lassen und nach dem Beispiel anderer Länder die Tätigkeit der Mission »in der Aufklärung dunkler Zusammenhänge von Völkern, Zeiten und Religionsanschauungen« für die Wissenschaft anzuerkennen. »Es ist gar kein Zweifel, daß alle jene Männer, die Tag für Tag mit allen Volkskreisen in Berührung kommen, mit allen Winkeln und Ecken bekannt werden, ein Anrecht darauf haben, in ihrer Meinung auch über Länder, Völker und Wesen des modernen Islams gehört zu werden, wobei es selbstverständlich ist, daß sie die Dinge mit gleicher Klarheit und Unvoreingenommenheit betrachten wie irgendein Beschauer.«

R. Mielck.

- 867. Watson, Andrew,** Cairo, *Our only gospel.* MW IV 69—72.

- 868. Wilson, S. G.,** *The Russian occupation of northern Persia.* MW III 4 339—349.

Duldung und Ausbreitung des Christentums in Persien in alter und neuer Zeit und die Aussichten für die christliche Mission im Falle einer Annexion Nordpersiens durch Rußland.

H. Ritter.

- 869. Woodman Stocking, Annie** (Teheran), *Education and evangelization in Persia.* MW III 391—400.

- 870. Würz, Friedrich,** *The Bethel conference.* MW IV 82—84.

- 871. Zwemer, S. M.,** *The Moslem Idea of Truth.* »Lutheran Church Work« Philadelphia January 29th 1914.

- 872. — —,** *The Moslem Christ.* Bespr. IRM 1913, S. 186—189.

- 873. — —,** *The dying forces of Islam.* MW IV, 64—68.

Besprechung von MOHAMMED EL 'ATTAR's Buch: *Where is Islam? An Essay setting forth the Present Condition of Moslems, socially, intellectually, and morally,* in dem der junge Azharlehrer klagt, daß nirgends auf der Welt der wahre Islam zu finden sei, eine Klage, die übrigens wohl so alt ist wie der Islam selber, und schwerlich dazu berechtigt, mit Z. den Islam tot zu sagen.

H. Ritter.

- 874. Zwemer, S. M.,** *Raymundus Lullus, der erste Mohammedaner-Missionar.* Aus dem Englischen übersetzt. XVIII 126 S., 10 Taf., Wiesbaden, Sudan-Missionsbuchh., 1913.
- 875. Missionary Review** 1913, 10. *Comparative Religion for Moslems.* Bespr. v. S. M. ZWEMER. — News: *Moslem University at Mecca.*
- 876. A Turkish Cemetery.** MW III 425.
- 877. Neue Glossen zum Balkankriege: Zwangstaufer unter den Pomaken.** Die christliche Welt 1913, S. 518 (vgl. *Islam* IV S. 463 Nr. 679).
- 878. Missionary Occupation of Algeria.** MW III 428.
Statistik der Bevölkerung von Algerien und der Missionsstationen nach der letzten amtlichen Schätzung. H. Ritter.
- 879. A.,** *Seltene Wahnvorstellungen bei den Mohammedanern.* Afrika-Bote XIX 1912/13, S. 237—241. Aus Kabylien.
- 880. H. W. W.,** *Islam in Korogwe Archdeacony.* Central-Africa XXXI, 1913, S. 105—108. In Ushambala.
- 881. M. D.,** *Mohammedanism in Malaya.* London 1913.
Abdruck aus »The East and the West«. »Without professing to be more than a digest of facts found in the publications of those with first-hand knowledge of the field, it is a pamphlet worthy of close attention. . . .« E. J. M. B. in MW IV 221. H. Ritter.
- 882. S. W. W. W.,** *Challenging the Crescent.* Mercy and Truth. London, Febr. 1914.
Missionsärztliche Pläne für Palästina, Arabien und Persien der »Church Missionary Society«. (Nach MW IV 224.) H. Ritter.
- 883. N. N.,** *A Twice-born Turk* (III, IV, V). *Missionary Review of the World.* New York, Dez. 1913, Jan.-Febr. 1914.
Weitere Erinnerungen eines bekehrten Scheichs, übersetzt von A. T. UPSON (MW IV 224.) H. Ritter.
- 884. N. N.,** *Muhammedanerna i Rma.* Bihang till Missionstidning för Finland, Nr. 6, 7, 1913.
- 885. N. N.,** *Sarekat Isiam.* Der Missions- und Heidenbote XXXV Nr. 8, S. 293—298.
- 886. N. N.,** *Madagascar for Christ.* London, Foreign Missionary Society, 1914.
Ergebnisse einer Erkundungsreise von neun Leitern von Missionsgesellschaften nach Madagaskar. Die Zahl der muslimischen Bewohner wird auf 75 000 geschätzt. Eine Karte über die Stämme der Insel ist beigelegt. (Nach der Bespr. v. E. J. M. B. MW IV 220.) H. Ritter.
- 887. N. N.,** *Jesus in the Holy Quran* (I—II). *The Review of Religions.* Qadian, India, Nov.-Dez. 1913. Entgegnung auf ZWEMER: *The Stumbling Block of the Cross*, MW April 1913.
- 888. N. N.,** *Islam from a medical standpoint. A symposium.* MW III 307—385.
Eine Sammlung von überaus traurigen Bildern und Erfahrungen aus der missionsärztlichen Praxis in den verschiedensten muhammedanischen Ländern aus der Feder verschiedener Missionsärzte. Am Schluß eine Inhaltsangabe des (wertlosen) Buches von OPITZ: *Medizin im Koran.* Stuttgart 1906, von ZWEMER. H. Ritter.

IX. Verwandte Gebiete.

889. **Abû Kurra**, Des Theodor, *Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion*. Übersetzt von Pfarrer Dr. GEORG GRAF. Münster, Aschendorff, 1913. 66 S. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIV. Band, 1. Heft.) Bespr. von HORTEN ThLZ 1914 Sp. 396 f.
890. **Daiches, S.**, *Babylonian Oil Magic in the Talmud and in the later Jewish literature*. 42 S. (Jews' College, Publication 5.) London 1913.
891. **Darmstaedter, Paul**, *Geschichte der Aufteilung und Kolonisation Afrikas*. I. Bd.: 1415—1870. Berlin und Leipzig, G. J. Göschensche Verlagshandlung G. m. b. H., 1913. VIII u. 320 S. Bespr. v. HÄNSCH Geogr. Zeitschr. 1914 XX 58.
892. **Golubovich, G.**, *Biblioteca bio-bibliographica della terra santa e dell' Oriente francescano*. Nuovo archivio veneto 1913, Juli—September.
893. **Monumenta Talmudica**, Bd. II *Recht* bearbeitet von SALOMON GANDZ, 2. Heft, Orion-Verlag, Wien u. Leipzig 1914.
894. **Nau, F.**, *Les ménologes des évangélistes-arabes*. Bespr. v. PS. GRÉBAUT. Revue de l'Orient Chrétien, 1913, 2 sér. Bd. VIII, 3.
895. **Schick, J.**, *Corpus Hamleticum*, Hamlet in Sage und Dichtung, Kunst und Musik. 1. Abteilung: Sagengeschichtliche Untersuchungen. 1. Band: *Das Glückskind mit dem Todesbrief*. Orientalische Fassungen. XVI, 418 S. Berlin, Emil Ferber, 1912. Bespr. v. W. HENGSTENBERG BZ XXII 545 f.
-

The *Tajârib al-Umam* of Abu 'Ali Miskawaih.

By

H. F. Amedroz.

The recent appearance of Vol. V of the *Tajârib al-Umam* is an opportunity for saying something on that and on Vol. VI, the concluding part of the work, for both deal with a period later than Ṭabari and, ceasing to be a mere echo of that historian, contain original matter ¹⁾ much of which appears in an abridged form in the *Kâmil* of Ibn al-Athîr. The first sixty pages of Vol. V are concerned with the closing years of Mu'taḍid and with the short reign of Muktafi and all, with the exception of the two anecdotes referred to below, is found in Ṭabari, but from the accession of Muḳtadir onwards the narrative becomes independent of Ṭabari, and also in the main independent of 'Arîb, who appears to have drawn his material from Şûli, d. A. H. 335 (Wüst. No. 115) and from Farghâni who, like 'Arîb, continued Ṭabari, d. circ. A. H. 362 (Kindi, introd. p. 51).

Miskawaih's narrative of Muḳtadir's reign down to the death of Ibn al-Furât, A. H. 312, proves to be largely identical with the contents of Hilâl's *Kitâb al-Wuzarâ* ²⁾, and it is probable that the matter concerning the viziers 'Ali b. 'Īsa, Hâmid b. al-'Abbâs, and Ibn Muḳla would likewise be found in the missing portions of Hilâl's work. Both historians relied certainly on the history of Hilâl's uncle,

¹⁾ Dr. SARASIN has compared the portion of the *Tajârib* edited by DE GOEJE in *Fragm. Hist. Arab.* Vol. II (which is covered by the contents of the forthcoming Vol. IV of the Gibb Facsimile) with Ṭabari's history and informs me that, practically, the whole is to be found there. The advantage, therefore, to accrue from the publication of Vol. IV, even were it to prove more legible than the other volumes, is not obvious.

²⁾ They were contemporaries: Hilâl lived A. H. 359—448; Miskawaih's death is dated A. H. 421 (*Irshâd* II. 89. l. 1), but as he describes himself in the *Tajârib* as in attendance on the vizier al-Muhallabi as early as A. H. 341 (Vol. VI. p. 194. l. 5), this date seems too late.

Thâbit b. Sinân, the continuer at Baghdâd of Ṭabari, (Wüst. No. 135), for they quote him by name. In the Preface to Vol. V it is suggested (p. XII) that Miskawaih "had at his elbow some full chronicle of the Caliphate which is unfortunately at present unknown to us". The supposition seems to be uncalled for having regard to Thâbit's history, and had any such chronicle existed it would probably have been disclosed in later histories. One of these, yet another continuation of Ṭabari by Muḥammed b. 'Abd al-Malik al-Hamadhâni, d. A. H. 521 (Wüst. No. 232), is extant for this period in the Ms. Paris, Ar. 1469, and whilst it is apparent that the narrative is largely based on that of Miskawaih although he is never mentioned therein by name, some of the matter is given on the authority of Thâbit.

Another history which covers this period is the *Kitâb al 'Uyûn* (Brock. I. p. 344) viz. the portion of it comprised in the Berlin Ms. which is subsequent in date to that published by DE GOEJE, *Fragm. Hist. Arab.*, Vol. I: it corresponds with the entirety of Vol. V and most of Vol. VI. The contents point rather to a source other than Miskawaih, and in some cases, e. g. for the Caliphs Râḍi and Muttaki, the authority cited is Farghâni. In one case this diversity of source provides us with accounts of the same incident from different points of view. The story of Ibn Thawâba's attempt to extort from Ibn al-Furât, on his first fall from office in A. H. 299, the inordinate sum of thirteen million dinars occurs in Vol. V, pp. 170—172, and in Hilâl's *Wuzarâ*, p. 103, (and also in the Leiden Ms. of *Faraj ba'd Shidda*, although it is wanting in the printed edition), as told by Ibn al-Furât after he had recovered office. In the *Kitâb al-'Uyûn* we are given Ibn Thawâba's version, of which the text is appended for the purpose of comparison¹. The truth may, I suggest,

قَالَ الْعَبَّاسُ مِنْ مُحَمَّدٍ (يَعْنِي أَبَا عَيْتَمِ بْنِ ثَوَابَةَ): فَدَخَلْتُ إِلَى ابْنِ
 انْفِرَاتٍ فَوَثَبْتُ عَنْ مَجْلِسِهِ وَاقْبَلُ يَرْحِفُ فَنَظَرْتُهُ عَلَى الْأَمْوَالِ فَانْطَ فَمَرْتُ
 بِتَقْيِيدِهِ فَقُلْتُ: مَنْ عَجَبْتُكَ مِنْ رَأْيِكَ أَنْ تُقَيِّدَنِي. فَعَرَّفْتُهُ مَا أَعْرَفُ مِنْ أَوْلِيَّةِ
 أَحِلِّهِ وَأَنْ أَخَاهُ مَا تَزَوَّجَ ابْنَيْ عَجَبِ الْأَنْدَسِ فَقُلْتُ لِي: أَنْتَ تَضْمَنُ بَنِي بَشَرَ ابْنِ
 عَبْدِوَنٍ. فَقُلْتُ: يَا جَدِّعِلَ تَزِيدُ أَنْ تُعَرِّفَنِي مَنْ بَيْنِي وَبَيْنَ ابْنِ عَبْدِوَنٍ
 قَرَابَةَ؟ ثُمَّ أَمَرْتُ بِعَوْرِكَ أَذْنِيهِ بِحَضْرَتَيْهِ فَانْتَفَتَ إِلَيَّ وَقَالَ: اقْرَأْ عَلَى الْوَزِيرِ
 الْإِسْلَامِ وَقُولُوا لَهُ «عَذَّةُ سُنَّةِ رَدِيَّةٍ عَلَى الْوُزَرَاءِ مَنْ قَيَّدَ حَتَّى أُقَيَّدَ أَنْ»
 فَقُلْتُ: صَدَحْتُكَ الَّذِي نَوَّهَ بِسَمِّكَ وَأَسْمَ أَخِيكَ أَسْمَعِيلَ بْنِ بَلْبَلٍ. فَامْسِكْ
 ثُمَّ خَرَجْتُ مِنْ عِنْدِهِ (قَالَ) ثُمَّ دَخَلْتُ بَعْدَ ذَلِكَ فَرَأَيْتُ عَلَى الْمُصَلِّيِّ آثَارَ

embrace both the versions. The vizier portrays himself as resisting the claim by argument, and as being consoled under the suffering inflicted on him by Ibn Thawâba in the thought that it might be a requital for his hasty, and soon repented, ill-treatment of others in the past. Ibn Thawâba depicts the vizier as protesting against a person of his official rank being treated with violence. The opening dialogue

رشدش امداد فقلت: اراك تدخل انيك دواة اذا خرجت من عندك. فقلت: من اين وعلى بضعة عشر رجلاً؟ فمرت بخذ المصلى والحصر وامرمة واخليت لاجرة وضيقت عليه فسمعتة يقول « اليوم حُبستُ اَلنِّيمَ اقبضنى اليك. » فدخلت عليه وقد احدث في مكنه وقد اشرف على امرٍ عظيمٍ من ثقل الحديد فمرت بتحديدده ففكك ورايت القدر قد غلب روائحه في البيت فقلت: نيس هذا يوم مناضرة اروحه اياماً ثم اعود. فخرجت الى رسنة [بعزم على] اعود غداً فعدت من الغد فخذت خطه بثلاثة الاف الف دينار. فلما كان بعد ثلاثة ايام دخلت عليه وقد احضرت جبة من صوف وغلاً برمونة وشبيهاً يمنع المغلول ان يور رأسه الى خلف وغلاً بغير رمونة فمرت من انبسه لجبتين واحدة فوق الاخرى وغله فشفقت من الغل الذى بالرمونة ان يتلفه فقلت: ان تلف تلف بيت مال الخصة. فنزعت احدى لجبتين فقلت: يارب هيثم من انبس من انوزراء جبة صوف؟ فقلت: صاحبك اسمعيل بن بلبل. وارت ان اذكر له دهن الادرع وكيف فعل بى الصقر فقلت: لا تذبر شيئاً. وقدم الى انسندان وقام نسيم واخذ يلبسه فقلت له: يا نسيم نيس يومى منك بواحد. فقلت لنسيم: وما يومه منك؟ قال: ان ازلت عزه اخذت انسيف وامننقة من وسطه ونزعت اقبينه فى اليوم الذى قبض عليه فيه وانا اجره الى انسندان. فجره انيبه وهو يصيح: اقتلوني يا ام موسى اقتلوني هذا جزاى منك وحق خدمتى نعم! فقلت له: يا فاجر قد صح عندنا انك اردت اخراج هذا الامر من وند انعبس الى وند ابى طائب. فوضع رأسه على انسندان وهو يصيح: اقتلوني ما رايت مثل هذا قط. وجعل يبكى ويقول: واصبيئند. فقلت: يا اب الحسن جععت الاماء وافرست الأسد ما هكذا يجب ان تكون. وانصرفت.

(Kitâb al-'Uyûn, Berlin Ms. fol. 75v. sub A. H. 300.)

between them discloses that a marriage between members of their two families had resulted in making Ibn Thâwâba a connection of Ibn 'Abdûn, whose death Ibn al-Furât had caused during his vizierate for conspiring to supplant him (Vol. V p. 71 and *Wuzarâ* p. 26), and he surmises that his death was now going to be avenged on himself, whereas Ibn Thawâba resents the connection being disclosed at all. As a precedent for his ill treatment of Ibn al-Furât he cites the case of Ismâ'il b. Bulbul to whose patronage, he says, the brothers Aḥmad and 'Ali b. al-Furât owed their official success¹). They had indeed shared his fall in A. H. 278 (Ṭab. III. 2123), and were in prison until released by his successor 'Ubaid allah b. Sulaimân when he stood in need of competent officials such as they were, (*Wuzarâ* pp. 8—10); indeed the ability of the elder brother Aḥmad (as to whom see *ib.* pp. 179—200), nearly made him vizier on 'Ubaid allah's death in 288 — see the story from the *Muntaṣam* given in *Hilâl*, Introd. 31. n 3; also in the *Mir'ât al-Zamân*, Par. Ar. 6133, III b. Aḥmad died in 291 (Dhahabi, Leiden 843. 159 a, Rev. Cat. II. p. 21), and his brother 'Ali's continued favour under the viziers Al-Kâsim b. 'Ubaid allâh and al-'Abbâs b. al-Ḥasan is shewn by anecdotes in *Wuzarâ*. He may now have regarded Ibn Bulbul's memory with gratitude, for when Ibn Thawâba begins to give particulars of the tortures inflicted on him, which are referred to by Mas'ûdi, *Prairies d'Or* VIII. 109²) and told in repulsive detail in Tanûkhi's *Nishwâr*, Par. Ar. No. 3482³), he begs him to desist. Ibn Thawâba's closing act of ill-treatment, the dragging to and placing his head on the *Sandân* (obscure in meaning) terrified the victim whose cries drew taunts from his tormentor. In time came his retribution when he was done the death in prison at Kûfa in A. H. 303 ('*Arîb* 59), that is to say before the date of Ibn al-Furât's second term of office. It is to be noticed that 'Umm Mûsa accuses Ibn al-Furât of having entertained a project of supplanting the ruling dynasty by an Alide one, and that such a suspicion had conduced to his fall is shewn by the absurd inference drawn from the sight of an empty litter proceeding towards Kûfa, told *Wuzarâ* p. 265—7, where the absurdity is emphasized by a note on the margin of the Ms. The imminence of the Fatimide conquest of Egypt and Syria must have kept the dynasty ever in fear of an Alide rival, certain of support

¹) Ḥâmid b. al-'Abbâs when imprisoned by Ibn Bulbul relied on the intercession of Abu-l-'Abbâs b. al-Furât, — *Faraj ba'd Shidda* I. p. 114. l. 11.

²) The term ماء الأكارع is there rendered by "gélatine"; it is equivalent to بول.

³) The publication of this Ms. by Professor D. S. MARGOLIOUTH may be looked for in a year's time.

from wealthy and high placed members of the family at Baghdad and from the population of the large Karkh quarter. *Hamadhâni*, in the above mentioned continuation of *Ṭabari*, relates how Mu'izz al-Daula had resolved on such a change in the Caliphate, but was dissuaded by his vizier al-Ṣaimari who urged, inter alia, the Abbasid demerits as ground for preferring them to any other line as puppets to the princes of the Buwaihid dynasty.

Two gaps occur in this facsimile of the *Tajârib al-Umam*. In one of them, (Vol. VI. p. 439), should have been told the failure of 'Aḍud al-Daula in A. H. 364 to suppress the revolt of Ibn Baḳiyya at Wâsiṭ which he had sent him to govern at his own request, and with a view to gaining him over to compliance with his rule (ib. p. 437). The defeat of 'Aḍud al-Daula's force by Ibn Baḳiyya's troops, assisted by a contingent from 'Umrân, the ruler of the Baṭîḥa, is recorded by Ibn al-Athîr VIII. 479. l. 11, in the course of what has every appearance of being an abridgment of Miskawaih's narrative. And inasmuch as the latter was an avowed admirer of 'Aḍud al-Daula, and had small esteem for Ibn Baḳiyya or for his sovereign 'Izz al-Daula, the above omission cannot be attributed to intention; moreover he admitted openly enough the subsequent shipwreck, for a time, of 'Aḍud al-Daula's policy owing to his father Rukn al-Daula's obstinate and unreasoning support of 'Izz al-Daula: the omission must therefore be attributed to lack of information.

The other gap at the close of A. H. 366 (Vol. VI. p. 476) should have included an account of the fall of Abu-l-Faṭḥ Ibn al-'Amîd. This omission is obviously not designed, for the heading of the omitted event is given. And that it would in the natural course have been inserted is clear from this, that the son's unfortunate defects of character had been indicated by Miskawaih, and the prophecy of Abu-l-Faḍl, the father, that they would result in their house's ruin had been recorded (Vol. VI. p. 347. l. 10). The prophecy will be found also in the son's life in *Irshâd al-Arîb* Vol. V. p. 371, in the citation there given from Miskawaih's work, and it is to be noticed that the previous accounts of the son's dismissal from office and death — pp. 349 and 358 — are based, not on the authority of Miskawaih, but of Hilâl al-Ṣâbi and of the vizier al-Âbi (d. A. H. 421, Brock. I. 351). The account of his death may therefore have been likewise absent from the copy of the *Tajârib* used by the author of the *Irshâd*. In the Ms. Bodleian Marsh 357, which includes this portion of Vol. VI, the gaps are not present, and the narrative proceeds continuously and without any diversity from the text of Vol. VI.

It is in telling of the murder of Mardâwîj in the year A. H. 323, that Miskawaih's name first occurs, and he states that he derived his story from the deceased statesman Abu-l-Faḍl Ibn al-‘Amîd, — Vol. V. 479 — but from A. H. 344 onwards, — Vol. VI. 181 — he declares the narrative to be based on his own knowledge, supplemented by information given him by Ibn al-‘Amîd who had narrated to him the encounter between Rukn al-Daula and the Samanid general Ḳarâtakîn which he was then telling, and he emphasizes the accuracy and value of the information so acquired. Henceforth too he appears himself as an actor in events. In A. H. 341 he was already one of the vizier Muḥallabi's circle — *ib.* 194. l. 5. In A. H. 355 he saw at Rayy the reception of the Marzubân by Rukn al-Daula — *ib.* 280. l. ult., and he was in constant and close attendance on the vizier Ibn al-‘Amîd until his death in A. H. 360, as appears from his eulogy of his patron, already published in *Der Islam*, III. 339—346. In A. H. 363 he accompanied the son Abu-l-Faḥḥ b. al-‘Amîd from Rayy on his expedition to rescue ‘Izz al-Daula from the revolting Turkish troops under Alaftakîn, — *ib.* 427, l. 1. And in A. H. 368 he was one of those sent by ‘Aḍud al-Daula to bring away the prisoners and treasure captured at the surrender of the stronghold of Ardamisht, when he pleaded in vain with the sovereign the cause of its commander, Ṭâshtam, who sought to escape being surrendered to his former master the Hamdanid Abu Taghlib, — *ib.* 496—497.

Miskawaih closes his history abruptly in A. H. 369, (the point is indicated by Ibn al-Athîr, VIII. 521, l. 2), at the moment when ‘Aḍud al-Daula's failing health was shewing itself. As he must have survived him by quite half a lifetime it is strange that he did not bring his work down to the monarch's death, but that task was left to be performed by Muḳtadi's vizier Abu Shujâ‘, died A. H. 488 (Wüst. No. 227, where the date of death is erroneous); his *Dhail* to the *Tajârib* extends to A. H. 389, as stated by Ibn al-Athîr IX. 107, l. 5, who made use of it for the *Kâmil*. By the zeal of his Excellency Ahmed Zéki Pacha this text has recently been recovered in Constantinople, and its publication would form a fitting sequel to that of Vols. V and VI of the *Tajârib*, (Vol. V is already in course of being printed at Cairo), for it so happens that the *Dhail* precisely bridges the interval between the close of the *Tajârib* and the opening of the three years fragment of Hilâl's history which was published in the same volume as his *Wuzarâ*. The fragment would afford a specimen of oriental history in its original form; the *Dhail* would present other portions of that history apparently but slightly

abridged¹⁾; and the more rigorous abridgment would appear in the pages of Ibn al-Athîr.

The summary of the contents of Vol. V appears, from what is said in the preface, to have undergone vicissitudes of which indeed it bears traces. It is described as being more minute than that prefixed to Vol. I, owing to the increased importance of this text, [and indeed Vol. I was merely Ṭabari abridged], but even as it stands, it can scarcely be regarded as adequately representing the narrative, for the illegible condition of the text, which the preface admits and explains, makes a faithful summary especially necessary as a guide to its contents. The sixth and concluding volume, which is to be the next in order of publication, will be found to be even less legible than the fifth; it would be well therefore if its summary were subjected to some special care.

A marked feature of the summary is the preponderance of names over facts, and those names often imperfectly identified. It is the *Nisba* or some patronymic which is valuable as a means of identification: it is the full name minus the *Nisba* which, as a rule, is given: e. g. on p. XV there is nothing to shew that Bakr (who died after joining the Alide in Ṭabaristân) and Ḥârith are brothers, and both of them of the Abu Dulaf family. On the other hand in the opening paragraph on that page the use of "al-Qâḍi" as a *Nisba* is misleading, for Yûsuf was but one of many Qâḍis and his *Nisba* was, in fact, al-Azdi. Again the statement on p. XVI that the Caliph "recognises the independence of Ḥârûn b. Khumârawaih in Egypt" would have staggered Mu'taḍid whose father, Muwaffaq, had been the persistent adversary of Aḥmad b. Ṭûlûn, Khumârawaih's predecessor. What the latter now asked and was granted, was merely a confirmation of the status quo, with a surrender by him to the Caliph of a part of his territory. In five years'

¹⁾ That the author of the *Dhail* based his work on Hilâl's history is certain. After frequent quotations from a *Sâhib al-Ta'rikh*, he gives on that authority an anecdote of 'Aḍud al-Daula's zeal in repressing brawls, and the *Sâhib al-Ta'rikh* recalls an occasion when, "Abu Ishâk my grandfather being in prison", a friend who was in conversation with his father had a difference with a passing fruit vendor as to which a bystander was with difficulty prevented from giving information to the authorities. The grandfather is Abu Ishâk Ibrâhîm, the author of the *Kitâb al-Tâji*, and he was in prison until released after the death of 'Aḍud al-Daula by Şamşâm al-Dauļa (see his life *Irshâd al-Arib* I. 325. l. 11 and that of his son, Muḥassin, father to Hilâl, ib. VI. 244). Again, Ibn al-Ḳalânisi's *History of Damascus*, which from A. H. 448 onwards forms a *Dhail* to that of Hilâl, is for its earlier portion largely based on his history, as is shewn by some of its matter being quoted in the same words by Sibṭ ibn al-Jauzi direct from Hilâl. In the *Dhail* of Abu Shujâ' forty consecutive pages, (one twelfth of the whole), are devoted to Egyptian and Syrian affairs, and most of their contents occurs almost verbatim in Ibn al-Ḳalânisi. The inference is that both of them were quoting Hilâl.

time the whole was recovered for the Caliphate by the *Kâtib* Muḥammed b. Sulaimân. This *Kâtib* is, I think, identical with the official of the same name mentioned on p. 119 of the text, (omitted in the summary), as employed against Ibn Musâfir of Ṭarum (the ancestor of the line of Sallârs so largely mixed up with Rukn al-Daula), for the identity appears reasonably clear from the account of his intervening career given by Maḳrîzî in the »*Muḳaffâ*« (see note J. R. A. S. 1908, p. 451). On p. XVI, Ismâ'îl, the conqueror of 'Amr b. Layth, the Saffarid, is, of course, the Samanid.

The story of the message sent by the Karmathian Abu Sa'îd to the Caliph, which is "wanting in Ṭabari," (p. XVII), occurs in *Faraj ba'd Shidda* I. 110: here its purport is somewhat misstated. Abu Sa'îd's message was that his power of withdrawal into the desert made him safe against any force sent against him; moreover, that his territory was not worth taking. "Fallere et effugere" is, in a sense, to triumph, but such a triumph should not be described as likely to result in the opposing force being "overpowered". And the second anecdote on the same page, also "wanting in Ṭabari" but present in *Faraj ba'd Shidda* II. 17, is incorrectly reproduced in the summary. What the Imâm saved by his untimely but ingenious call to prayer was, not the woman's life, but her honour, for her failure to get home owing to the violence of the drunken turkish trooper would have made her liable to be divorced.

The statement at the foot of p. XVII that the vizier "intrigues" against Badr, who "falls into the hands of his enemies, and is beheaded", is a very colourless account of an act of treachery which stands out even in oriental annals. The vizier having failed to induce Badr to join him in altering the succession to the Caliphate, was careful to procure the choice of Muḳtafi as Caliph on the ground that he was hostile to Badr. And, apprehensive that once Badr had reached the Court he would disclose the project which he had foiled, the Vizier lured him on by a pretended safe conduct which he found a Ḳâḍî pliant enough to convey without actual instructions from the Caliph. intercepted him on his way, and had him killed; and the Ḳâḍî, incurred popular reproach for his conduct. The small increase in the summary's bulk by such detail as would have given an insight into the standard of conduct and of morals thus depicted would not have been waste: in Ṭabari, the latin argument adequately reproduces the story.

Passing to the accession on Muḳtadir (p. XIX ult.) we are again face to face with "intrigues" on the part of the vizier. In this case these

represent his bona fide doubt as to who should be named Caliph, and the advice he sought and received thereon from Ibn al-Furât, which appears more fully in Hilâl's *Wuzarâ*, 114. And Ibn al-Furât's subsequent "good government" as vizier (p. XX) lay mostly in precept contained in letters of advice sent to provisional governors; his practice, as recorded in the text, was that with a practically free hand owing to the Caliph's frivolity (he was but thirteen years old), he emptied the treasury. The anecdotes of his methods (pp. 73—75) are not noticed in the summary: one is given in *Faraj ba'd Shidda* I. 124. Ibn Thawâba's "enquiry into Ibn-al-Furât's administration", after his loss of office (p. XXI) is a euphemism for the extortion of money from him and from his adherents by torture, and to this end Ibn Thawâba was appointed over the *Dîwân al-Muṣâdarîn*. The story how he tried to force him to pay an outrageous sum has been already mentioned. Ibn Thawâba's bad repute is confirmed by Farghâni's statement, (*Irshâd* I. 298), but he was never actually given the opportunity of justifying it by bad government in the capacity of vizier, as stated in the summary. What he did was to take advantage of the vizier's slackness to induce the Caliph, (Umm Mûsa was only their go-between), to let him exercise his powers of extortion against the Mâdarâ'i family; the vizier was instructed accordingly, and Ibn Thawâba did manage to encroach to some extent on his authority, for he had long been a stranger to office, and his incompetency led later to his being replaced by 'Ali b. 'Isa. The "severity" attributed to the latter (p. XXI) misdescribes the account in the text of his mild treatment of the fallen vizier; of slight retribution inflicted by him on Ibn Thawâba; of his diligent conduct of business; and of his precise instructions to local officials, illustrated (pp. 94—6) by anecdotes on the authority of Thâbit b. Sinân which are given also in *Wuzarâ*; these are not noticed in the summary. On the other hand the statement there that the Caliph was forced to reduce his expenditure has no warrant in the text, although it is doubtless a very correct surmise of what the vizier would have wished to bring about. The precise method by which the treasury was "aforetime robbed" is to be gathered apparently from the anecdote on p. 97, which is to the following effect. The new vizier, being inundated with doubtful orders for money payments under the signature of his predecessor, invited him to distinguish from the mass those that were forged, but he, wishing to gain favour with the public, declared them all genuine. In this object he succeeded, and by a similar sequence of cause and effect the new vizier's economies made him unpopular and led to his fall. The notice of his fall (p. XXII) is made

consequent of "intrigues" of the stewardess Umm Mûsa, but what she, in fact, did was to apply to the vizier for funds for the requirements of a festival and, angry at his delay in assenting, to complain to the Caliph and to his mother, (elsewhere in the summary called "Sayyidah", as though that were her name), and this led to his dismissal and to the return to office of Ibn al-Furât. His "instructions to his subordinates" (p. XXII sub fin.), must represent what, in the text (p. 109), is a circular letter announcing his appointment emanating from the Caliph's secretary, a letter which will be found set out in *Irshâd* VI. 463. On p. XXIII, Ibn al-Furât is, in turn, described as suffering from "intrigues", which, this time represent the discontent of his favoured follower Ibn Muqla at the favour he was shewing to a rival, and this enabled Ibn al-Furât's enemies to invite Ibn Muqla's corroboration of a charge that the vizier had, on his previous fall from office, misstated the amount of his wealth. Ibn al-Furât refused to believe this conduct on the part of Ibn Muqla, and it should be held to the credit perhaps of both of them that, when the time for action arrived, Ibn Muqla refused to face his patron with such a charge (p. 135), an incident rather quaintly described in the summary (p. XXIV) as a refusal by Ibn Muqla to "bring an action against Ibn al-Furât".

The statement made earlier on p. XXIV, of 'Ali b. 'Îsa having «abandoned» his co-vizier Hâmîd, requires some elucidation. Hâmîd had procured the post of vizier simply as a means of forestalling enquiry by Ibn al-Furât into his profits as a revenue farmer (pp. 126—7, of which the summary, p. XXIV gives no hint), and his incapacity was obvious to all (p. 128 l. 6). Ibn al-Hawâri, far from "controlling the administration" was rebuked for suggesting Hâmîd's appointment, in answer to which he urged his wealth and grand style of living and advised putting 'Ali b. 'Îsa over all the diwans as his deputy (p. 128), and this he managed to bring about (p. 129). And 'Ali cannot be charged with having abandoned Hâmîd. What happened was that Hâmîd, not finding nominal power to his taste and stung by popular lampoons, sought to resume his career of farmer of revenue. And it was when the terms came to be discussed that 'Ali b. 'Îsa objected to Hâmîd's fiscal methods as amounting to what the French express by the saying: "manger son blé en herbe" (p. 145. l. 3). Hâmîd's methods were denounced by Ibn al-Furât when, after his dismissal, he was under examination by Hâmîd and other officials, and his charge against Hâmîd was a good deal more than the "incompetence" stated in the summary (p. XXIV). He alleged (p. 134. l. 6) that Hâmîd as revenue farmer, owed the State a balance of over a million dinars, and hoped

to evade the obligation of accounting by occupying the post of vizier for which he was quite unsuited. And he contended that, as he was vizier, his acts as revenue farmer ought to be looked into by 'Ali b. 'Îsa whose ability and character were of a very different order, for the combination of the offices of vizier and revenue farmer amounted to dishonesty. In fact, so utterly worsted was Ḥâmid in this encounter with Ibn al-Furât, that he told his critics that he had been quite unnerved by their previous warnings to him to be mindful who his adversary was, and to act accordingly. Thus it came about that "the conduct of Ḥâmid was much criticized". Indeed his acts, as vizier, had been restricted to getting money out of Ibn al-Furât whom the Caliph had refused to put wholly in Ḥâmid's power, but he too was so obviously bent on extracting an adequate sum that Ibn al-Furât, acting on a friend's warning, alleged a pretended appearance of his deceased brother Aḥmad, (the summary, p. XXIV treats the dream as a real one), to tell him that the inheritance he had left was intended for such a necessity as the present; he accordingly surrendered it to the Caliph, to the dismay of the two viziers as to what this act might portend for themselves. How money placed by Ibn al-Furât on deposit with the Qâḍi Abu 'Umar was by him disclosed and surrendered, is stated (p. XXV) but not the sequel, viz. that, when Ibn al-Furât had regained office, the Qâḍi was advised not to try any excuses for his conduct but to replace the money, which he did (p. 142). And the "coming to power" of Ibn al-Ḥawâri and his son should be mitigated by adding that the latter was then aged ten years, (p. 143 l. 5).

Lower on p. XXV, the "revolt" which Mûnis was sent to Egypt to quell and the "flight of al-Maghribi", represent the invasion of Egypt by the son of the Fatimide Mahdi (al-Ḳâ'im) and his repulse, (see 'Arîb 80, Kindi 275—277). Some fragmentary information follows on al-Ḥallâj and his execution, (pp. XXV—XXVI), but the entirety of the text of Vol. V, pp. 153—161, is given in a note to 'Arîb, pp. 86—96 from the Paris Ms. of the *Tajârib*¹). The statement (p. XXVI) that "the Qâḍi Abu 'Âmir ('Umar) decrees that al-Ḥallâj may be put to death and states his reasons in writing", gives a very misleading impression of what the text relates. Al-Ḥallâj supported a dictum as to what was an adequate substitute for the pilgrimage by the authenticity of a work by al-Ḥasan al-Baṣri; this work the Qâḍi had read at

¹) The unabridged text of Ibn Zanji's narrative, on which the *Tajârib* text is based, has now been published by M. LOUIS MASSIGNON from the notice of Ḥallâj in the *Ta'rikh Baghdâd* of Khaṭîb Baghdâdi; *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Ḥallâj*, Paris, 1914. This narrative forms **Texte 1**.

Mecca, and in anger at this fiction he addressed al-Hallāj by the Moslem equivalent of "you felon", i. e. guilty of a capital offence. Hāmīd seized on his words and, in spite of his attempted evasion, forced him to commit them to writing, and the others present followed his example.

Hāmīd, conceiving alarm at the growing unpopularity of 'Alī b. 'Isa (who, though guiltless of the charge laid against him in the summary (p. XXVI) of "ceasing to pay any of the officials" had incurred their enmity by a diminution of their salaries), proposed to the Caliph to "guarantee" 'Alī (i. e. to get money out of him) and to himself conduct the government (p. 163. l. 6—7). The Caliph made him put his offer into writing, and give a list of his proposed heads of diwans (p. 166. l. 2), and then submitted the whole for the consideration of Ibn al-Furāt, then a prisoner in his palace. He told him that no set of officials, however ideal, with Hāmīd at their head could work well, and he proceeded to outbid Hāmīd's offer (ib. l. 7; the summary's version is misleading). His proposal to the Caliph was backed by the offer of a positive sum of money from his son Muḥassin, who was not in prison, on condition that he was given a free hand over a number of prominent persons whom he specified (p. 168. l. 6). Thus Ibn al-Furāt became for the third time vizier, with his son to help him, a help that proved his ruin owing to Muḥassin's vindictive violence. Hāmīd was still a real danger to them (pp. 178—9) but when they had him securely in their power, Muḥassin's treatment of him caused even his own father to expostulate (p. 183. l. 2). Hāmīd had been induced to disclose his hidden wealth by a promise that he should not be given over to Muḥassin (ib. l. ult.), a promise violated, in spite of Ibn al-Furāt's protest, by the Caliph (p. 187. l. 9). When reproached by his former victims Hāmīd told them to take him rather as a warning than an example (p. 182. ult.; this the summary, p. XXVIII, converts into a protestation of innocence. And the Mūnis there described as "forced to give the Caliph a large sum, he being in want of money" is not the general, but Hāmīd's clerk who bore that name (p. 183. l. 11), and from whom some money of Hāmīd's was recovered.

Hāmīd reaches Wasṭ in a dying condition and is then, according to the summary, p. XXVIII, "brought before other judges". A Ḳādi with Shāḥids were summoned by Hāmīd's custodian to disprove any suspicion of foul play on his part (p. 188. l. 10). It may well be that in temper and attitude they were more akin to a judicial body than those before whom Hāmīd had lately appeared, but this is the sole justification for the summary's statement.

To turn for a moment from affairs of state to domestic life. The notice of Ibn al-Furāt in *Ṣafā'at al-Wā'iz al-Walayāt* — B. M. no. 6317, 191^a has an anecdote from the *Dhāt* to the *Tawān Baghāt* by Ibn al-Najjār (A. H. 643; B. no. 1,300), in which the text is appended:

This anecdote is not to be found in the notice of Ibn al-Furāt as given in the *M. Pers.* (A. H. 191^a) identified by M. Anas in *J. A.* 1902, p. 231, as a part of the *Dhāt* of Ibn al-Najjār. It runs as follows in *Ṣafā'at*:

روى ابن النجّار في *دله* بسنده إلى أبي النصر المفضل بن علي الأدي
 كاتب المقتدر ومولاه أنه حضر مجلس أبي حسن ابن الفوارق وعن يمينه
 أبو حسن علي بن عيسى بن داود بن خراج وعن يساره القاسم أبو عمر
 محمد بن يوسف وقد تآخّر حماد بن العباس عن حضور فقال الموقر:
 أعلمون سبب في تآخّر حماد؟ فقالوا: لا، قال: ولكني أعرف سبب
 ذلك تصرف أبحرحة مساءً وداره بعيدة فاضاً على جرسه فلما وصل استقبلته
 وهدمت جنبته وفانت يا مولاي اقلقتني بتأخّره فما الذي بطأ به؟ فقال:
 موافقة الموقر أعزّه الله على حساب. فقلت: يا مولاي حساب في الدنيا
 وحساب في الآخرة حماد الله عنده لم تبعث حقيده وفادمت نعيده وانفرت
 عليه لست لئيب قد حرّبت وأخذت ليلته عنه وفادمت إليه التطبور فلما
 صرّ المغرب وعشاء الآخرة فادمت إليه طيباً توتيت لعيبه أنواره وقد وفقت
 مع الخطّاح حرّاً لظننها وأخذت تنعمه وتكلم منه ثم توتيت غسل يديه
 وفادمت إليه الشراب وأمدحت عودها فشرّب لذلك إرضال وشربت منها
 وأغثت فلما أصبح دخل حمام وأخرج فسقته من جأب بالشمع ما قطع
 حمارة وفادمت إليه طيباً من حمتها أنوار طيبه وعمو الآن يأتى. ثم
 قال: غسل يده ونس ثيابه. ثم قال: ركب وتوجه البيت. ثم لم يزل
 يبره الخليل إلى أن فأت عوفي المدخل. ثم قال: يدخل حماد. فرفع
 أسر ودخل حماد فلما رأته ما تعالنا أن تعالنا فلما سلم وأخذ
 موضع جلوسه قال: يا تدي أنت حاكم عند مشاعدي. فلما صدحته حدى
 سيدنا الموقر من شئت اقتصدت. فقال: اقتصدت من جرى
 ناسه فدحير ثم فاد علي فدميه وحلف بذلك جلت أسماؤه لولا أنه يعلم
 أن الموقر أعفّ خلق الله فقدرتها على حذقتها من جرى فلما أخذ
 شئاً منه. فتصاحه حماد.

and as the anecdote forms a considerable fraction of the entire notice, Şafadi must have deemed it important. Nevertheless that a *Fâriya* should meet her mate on his return from work, gently chide his delay, attend to his bodily and spiritual cravings, and speed him back to work on the morrow, is a picture probable enough in most climes; whether it be interesting, or worthy of eulogy for the insight into fact which it displays, is another matter; and it may be that the vizier's circle was easily amused, or was readily appreciative. The story suggests rather love in a cottage than the style of living attributed to Ḥâmid (see Hilâl, Introd. p. 18. n. 1; according to Ibn al-Jauzi in the *Shudhūr al-'Ukūd*—BROCK. I. 502, No. 4 Ḥâmid kept seventeen hundred chamberlains), but his own corroboration of the story must be held conclusive.

On p. XXIX we read: "Document signed by 'Alī b. 'Īs declares the value of certain lands owned by him. Anecdote". This statement is inadequately helpful towards appreciating the contents. 'Ali, after repelling Ibn al-Furât's charges against his administration, especially that of having favoured the Karmathian heretics (p. 196) the absurdity of which is emphasized in 'Arîb 59.1. 5, was persuaded to submit to pay a given sum. Ibn al-Furât procured the Caliph's sanction to the offer, and proceeded to make it publicly known as a proof of what 'Ali's official conduct had been, an act which gives but a low idea of his own standard of conduct. Then we are told (p. 197. l. 3) on the authority of Ibn al-Muṭawwaḳ who wrote a work on viziers, (*Fihrist* 129 and *Faraj ba'd Shidda* I. 132) that 'Ali asked the vizier to allow the current year's revenue of his estates to be taken in part payment of the sum he had submitted to pay, and, in reply to the vizier's suggestion that this revenue would amount to 50 000 dinars, said he was content to have it taken at 20 000 for it was probably less. But in fact the higher figure was reached. Then comes the anecdote. Years later when 'Ali, as vizier, was reproaching an accounting official with having underestimated his revenue by two-thirds, he was met by the retort that he had but followed the example set by 'Ali on this occasion, and that 'Ali was thus completely answered.

This is difficult to follow. 'Ali's standard of conduct here depicted far from being a low one, is rather unduly lofty. He was asking to have an expected asset coming in to him applied towards a liability which he owed: it was, therefore, his interest to swell the asset's amount: instead, he cut it down without compulsion and, as it turned out later, without justification in fact. By what process of reasoning can such

an act have been held an adequate retort to a charge of misrepresentation?

But the story is, I suggest, open to doubt. A very full account of 'Ali's examination appears in Hilâl's *Wuzarâ*, and 'Ali's claim to be allowed a set off against the sum he had agreed to pay is told (p. 295) on the authority of one of Ibn al-Furât's secretaries who was present. It is to this effect. The question arose as to the amount payable in respect of treasury dues (*Ḥaḳḳ bait al-Mâl*) on 'Ali's estates; he alleged he had been overcharged; the vizier replied that he could not yield on any point which affected his duty as a servant of the state, and continued: "You must be aware that, had the officials declared you liable on the claim for dues to the whole extent of the sum you have agreed to pay, I should have enforced the claim against your property irrespective of the amount for which you have admitted liability as a fine on your conduct as vizier; you have had ample experience of administration. Still, retain if you will the amount of the overcharge out of your own vizier's percentage" *Istithnâ'*, as to which see *Irshâd al-Arib* III. 184, l. 15 and J. R. A. S. 1913, p. 828. 'Ali estimated the sum to be 20 000 dinars, whereupon the vizier ordered that, "What should be found to be equitably owing in respect of these dues on 'Ali's estates, including those he had settled (*wuḳûf*), during the period he had held them — (and if this implies the estates to have been the *Diyâ' 'Abbâsiyya* which were granted to a vizier on his appointment — *Wuzarâ* 261, l. ult. and 282, l. 9, it is strange that any part of them should have been made the subject of *wakf* — should be taken as part payment of the fine (*muṣâdara*) to the amount of 20 000 dinars, but any excess was to remain owing from him personally".

This arrangement was perfectly honest on 'Ali's part, but it differs from that told by Miskawaih in this, that the set off was in respect, not of a certain sum coming in to 'Ali, but of an unascertained sum overcharged against him. Still the similarity of the assessed amount in both the stories makes it probable that they represent one and the same transaction, and that the story told by Hilâl is, having regard to his authority and the detail of his narrative, the more likely to be the correct one. Nor is it followed by any such anecdote as that told by Miskawaih. It seems to follow, therefore, that the high character given to 'Ali by Şûli in his life (*Irshâd* V. at p. 278), should remain unaffected by this doubtful anecdote.

Ibn al-Furât's acts during his third vizierate were directed mainly against his political enemies. Having disposed of his predecessors, of Ḥâmid by death and of 'Ali b. 'Īsa by exile, he dealt mildly with Ibn Muḳla (whose

petition for mercy had verse superadded, which the historian does not deem worthy of record, p. 202. l. 4), whilst Ibn al-Ḥawâri he caused to be killed, — and the Caliph declared later, (p. 232. l. 8), that this was the only death that he had sanctioned. He then dealt with claims against the Mâdarâ'i — a family on which we may anticipate much information from the concluding portion of Professor BECKER's *Beiträge*. The head of the family, Abu Zunbûr is described in the summary (p. XXIX) as giving "a secret promise to pay" a specified sum. The sum is misstated, and the secrecy is an addition to the text, but, apart from this, it would have been well to have made some reference to the colloquy between him and Ibn al-Furât (p. 203). The vizier, after treating him with great consideration, invited him to charge 'Ali b. 'Îsa with having accepted bribes from him whilst he was his subordinate, and on his declining to do so asked him why, after bringing this charge against himself at the instance of 'Ali (on p. 133. l. 3) he now refused to do the same at his instance. Abu Zunbûr replied that even in his case, with all the illtreatment he had suffered at his hands, the act had not been a laudable one: after 'Ali's long course of favour to him it would be outrageous, and to this the vizier assented. The story is proof of 'Ali's rectitude, and proof too that Ibn al-Furât admitted it. Forced to concede in 'Ali one superiority over himself, he ever did his utmost, as we have seen above, to prevent others knowing it. He next turned to Mûnis, the victorious general, and easily persuaded the Caliph that he was dangerous, and on the way to becoming, *Amîr al-Umarâ*, but the summary's statement of his having to be "exiled from Baghdad" (p. XXIX) does scant justice to the persuasive charm of the Caliph when explaining to Mûnis that his presence was essential elsewhere among the unpaid soldiery (p. 205—6). That he was in fact being got away by Ibn al-Furât Mûnis was well aware; he told him so to his face (p. 220) when he returned on the happening of the disaster to the pilgrims which the popular voice laid to the vizier's charge, and which brought about his final fall. His calmness deceived those with him, but a verse he was heard to quote on the uncertainty of what the day might bring forth shewed his concern, (the summary p. XXX says that "one of his servants reciting a verse gives him the alarm"). After his arrest he shewed no little resource in defending himself. He enabled the Caliph to secure a fund of money behind the back of his new vizier, and then criticized that vizier and his subordinates (pp. 222—4), — Shafî' did not "extort" money from him as stated on p. XXXI; he was a mere intermediary between him and the Caliph in securing this fund (p. 222. l. ult.). And the part played by Ibn Ba'dsharr, the new vizier's

secretary, is quite misstated. All he did was to demand money from Ibn al-Furât and, failing to get it, to try stronger means, but he was promptly told that only by gentleness was anything likely to be realized. And Ibn al-Furât was actually engaged in making his terms with his custodian, Hârûn b. Gharîb the Caliph's kinsman, when the capture of his son Muḥassin supervened. He neither expected, nor received, any mercy; torture failed to make him give up any of his wealth, and his father was equally obdurate. The summary's statement that the new vizier made "an unfavourable report in the matter of Ibn al-Furât's administration" (p. XXXI) is not warranted by the text. What happened was that, on his examination before him and other officials, he proved more than a match his successor "and nearly eat him up" (p. 230. l. 7). An exaggerated estimate of his revenue he disposed of by pointing out the far lower sum realized in the days of his predecessors --- and asked whether he was to be charged with miraculous power. (It seems to follow that the estates in question must have been what are termed in Wuzarâ, as above stated, the "Abbasid estates", which were habitually assigned to the vizier on his taking office.) To a suggestion that he had annexed thereto estates of the Caliph (*Diyâ' al-Sultân*, and as to this process of annexion cf. *Wuzarâ* pp. 133—134), he replied that the diwan's accounts were accessible, and would disclose whether those had been more or less productive in his time as compared with that of his predecessors, — one of whom, he remarked, was father to the present vizier, and had left the management of those estates to his son. The charge of having murdered people he met (p. 231. l. 2) by disclaiming responsibility for his son's acts, whose appointment was made by the Caliph not by him, and was made, indeed, whilst he was still a prisoner in the palace. When reproached by Mûnis for having procured his removal from Baghdad he pleaded the Caliph's dissatisfaction with Mûnis as expressed in letters to himself which he had retained. They were produced and bore out his statement (p. 233. l. 8), and the Caliph when shewn them by Mûnis could retort only by raging against their disclosure.

Muqtadir's conduct throughout is indeed deplorable, still the statement (p. XXXII) that at this stage, he "seeks to extort more money from them, but further tortures are of no avail to this end" does him some injustice. Nâzûk, their custodian (he remained so to the last and they were not "transferred to the custody of Mûnis", tortured them to the utmost, but could get no money out of them. The Caliph, on reproaching his vizier with not procuring from them the sum he had promised, was told that now they found themselves

in the hands, not of questioning civilians, but of the military, they despaired of saving their lives by disclosing their wealth, and on Nâzûk saying that he had exhausted violent means, in that case, said Mukţadir, "the only course is to have them conveyed to my palace" (p. 234. ult.). Mûnis and his brother officers saw that this might well result, (as it had indeed before resulted), in Ibn al-Furât gaining the Caliph's ear, and also a free hand over themselves, and they agreed that, if the proposed course were adopted, they would revolt (p. 235). On the question of what should be the prisoners' fate, Mûnis advised their being handed over to himself; that the son should die, and the father be spared; but he was told by the Caliph's kinsman that they would then be nevermore able to trust the father. It was accordingly agreed that both must die, and the Caliph was warned by the kinsman that the danger to himself of refusal lay in a change of sovereign (p. 236. l. 4). The vizier indeed did hold back, and would not go the length of advising their deaths on the ground that it would be a bad precedent for the Sovereign (ib. l. 8), but he must have been but superficially acquainted with the dynasty's annals if he supposed that a vizier's death by violence would stand out therein with any special vividness, and his passive resistance did not avail. Hilâl relates (*Wuzarâ* p. 62), that a secretary of Ibn al-Furât had a dream in which Mûnis declared himself to have assented with reluctance to Ibn al-Furât's violent end; that all of them, the Caliph included, would meet a like fate; and that his own remaining span of life was under ten years.

This examination of less than one half of the summary may suffice to shew that it cannot be deemed an adequate guide to the contents of a volume which has its full share of interest and of importance. It may also serve to palliate, in some degree, the conduct of the withholder of the card-slips which is the subject of a note at the foot of the preface. That outrage was, at least, not inconsiderately aimed, for the index, although not faultless, is assuredly the least vulnerable adjunct to the volume, and as it may be used by readers it is worth while suggesting emendations. — At the outset it may be observed that the lists of identical *Kunyas* with different names appended to them are of little use in the absence of references to the passages where they respectively occur. Where the context identifies a *Kunya* its separate entry is superfluous: where it does not do this, a reference is needed as a guide to its selection from the mass; and were the names of, at any rate, viziers and other prominent persons recorded in the index, as they are in the memory, primarily under their *Nisba* or *Lakab*, many of these additional entries could be dispensed with. The habit of

designating persons by *Kunya* and *Nisba*, with the name omitted, is constant in oriental texts, and the practice of putting all the page references against the name, with only a cross reference thereto from the *Nisba*, results in a duplication of labour to the student.

Emendations of Index.

القنذلي read القنذلي

اختيشوع بن جبويل the name on p. 328 refers to
temp. Mutawakkil, — Ṭabari III. 1437.

أبن بسطام, both Muḥammad and 'Ali are sons of Abu-l-'Abbâs (Aḥmad b. Muḥammad) of whom there is an anecdote in Kindi, ed. A. R. GUEST, p. 524—5, id. *Faraj ba'd Sh.* I. 132.

الجزيرة read الثغور الخزيرية

أبو بكر known as Abu Zunbûr should be distinguished from Abu Muḥammad, known as ابن ردي (Arîb 145) to whom the references pp. 257, 267, and 390 refer.

أحمد بن الحسين should be distinguished from his nephew, Nâsir al-Daula Abu Muḥammad al-Ḥasan b. 'Abd Allâh b. Ḥamdân to whom the passages from p. 373 onwards refer.

خرطامش read خرطاش

الروزان read دوران

روزه read روضة

الزفرانية read الزفرانية

بن شيرزان read زكرياء بن غريب

سينيز read سيديز

شاهشتي read شاهشتي الحاجب

شفيح read شفيع

الحرمي read صفى الحرى

الجبلي read طاهر الجبلي

ضريف read ضريف السبدي

انماء read ضريف انماء

العباس بن ثوابة the reference p. 392 is, not to Abu-l-Haytham, but to Abu 'Abd Allâh (Aḥmad b. Muḥammad) b. Thawâba, whose life will be found in *Irshâd* II. 80.

عبد الله بن ابراهيم اسمعى the references pp. 240, 254 refer to the son Ibrâhîm b. 'Abd Allâh. The father died A. H. 305, ('Arîb 65).

انشيرازى read عبد الله بن جعفر الشيرازى

الجرجراى read عبد الله بن على الجرجرانى

النقرى read عبد الله بن على النقرى

(Shalmaghâni) العرافر read ابن ابى العرافر

النوختى read على بن احمد بن على النوجى

حمدان is Saif al-Daula, 'Ali b. 'Abd Allâh b. Hamdân

— all the references subsequent to p. 174 refer to

علي بن خلف من طناب, who seems to be a different person.

بن روح read على بن محمد روح

النهرين read فوعة النهريين

delete. القاسم ابو الكرخى

الكرج read الكرج

اللغثيف read اللغثيف

المنهشم read نولو غلام المنهشم

صاحب الجيش read محمد بن سليمان الحاجب As above stated I believe

him to be identical with the »Kâtib« next in order mentioned.

احمد بن محمد بن قرابة read قرابة محمد بن قرابة

Qy. read على البربهارى ابو محمد انظر الحسن بن عبد الله البربهانى

cf. Sam'âni, *Ansâb*, 197^a. l. 7. مربعة الحرسى read مربعة الحرسى

هرون read مروان بن المقتدر

some of the references against this name refer to the next

mentioned مفلح ابو صالح الخادم الاسود

النازوكية and نازوك read نازوك ابو منصور

انظر الحسن بن عبد الله بن حمدان read ناصر الدونة انظر الحسين بن حمدان

**Parallel Tables of Passages
Covering the reign of al-Muktadir
A. H. 295—320.**

Misk. Vol. V.	'Arîb, Ṭab. cont.	Hilâl (Wuzarâ)
A. H. 295 p. 57 ⁶ —60 ¹⁰	21 ⁶ —13 and 22 ¹ —7	114—116
A. H. 296 60 ult.—65 ² 664—70 ⁶ 707—72 ⁶	25—29 ¹³	25—6 26—7 . 137 ¹¹ —1397

Misk. Vol. V.	'Arib, Ṭab. cont.	Hilāl (Wuzarā)
73 ⁶⁻⁶		119—20
73 ⁹ —75 ⁵		27—8 . 102
75 ⁶⁻¹⁰	30 ¹⁴⁻¹⁹	
76 ²⁻³	31 ¹⁻⁴	
A. H. 297		
76 ⁵ —81 ⁶	32 . 34—5	
A. H. 299		
83 ¹ —84 ¹	404—13	268—273
84 ² —85 ⁵		103—5
85 ⁶ —87 ¹		263—278
87 ¹¹ —88 ¹	38—39	
88 ⁸⁻¹⁰		2694af.
A. H. 300		
89 ¹ —90 ³	41	263—4
A. H. 301		
90 ¹⁰ —91 ⁵		2823—8
934—5		342—4
944—964		325—7
964—97b		340
973—98 ¹		278—80
989—11	44—5	
995—100 ¹²	399—17	
A. H. 302		
101 ¹¹ —102 ¹	47 ¹⁸ —48 ¹²	223 ⁶
102 ²⁻³	47 ⁸	
A. H. 303		
102 ⁵ —103 ⁹	56 ⁹ —58 ¹²	
A. H. 304		
107 ³ —ult.		283
108 ¹⁻¹⁰		285—6
110 ²⁻³		31 ult.
114 ⁸ —115 ⁷	67 ¹²⁻²¹	
117 ¹ —118 ⁹	70 ²⁰ —715 . 77	
A. H. 306		
1263—1284		32—33
1323—133 ¹		100—1
133 ¹ —135 ²		92—95
135 ²⁻⁶		96—7
135 ¹² —136 ¹¹		96
138 ¹⁻¹¹	75 ¹⁰⁻¹²	
139 ¹⁻⁹		243
140 ¹⁻⁴	74 ¹³⁻²⁰	
141 ¹⁰⁻²	76 ⁶	9014
A. H. 307		
150—152	84	
A. H. 308		
152 ¹⁰	807	

Misk. Vol. V.	'Arīb, Ṭab. cont.	Hilāl (Wuzarā)
A. H. 309		
153—162 ¹	86—96	
A. H. 310		
162 ¹⁰	109 ¹⁵ —110 ⁶	
163 ⁶	1085	
A. H. 311		
1685		2443
1689—1699		84—85
170 ¹ —172 ⁴		103—105
172 ¹⁰ —175 ¹		38—40
175 ⁴⁻⁶	114 ⁶⁻⁹	40—41
176—182	112	34—38
186		174—175
190—202		289—308
2029—204 ⁴		44—45
204 ⁶ —2067		45—46
2069—208 ¹		47
A. H. 312		
208 ² —209 ¹¹		48—49
2109—2113		63 . 195
2114—238 ¹⁰		49—62
239 ¹¹ —241 ²		272—273
241 ²⁻¹⁰	124 ⁶⁻⁹	309
241 ¹² —244 ⁴	124—126	
A. H. 314		
251—252	1285—13	
253	129 ¹⁻¹	
A. H. 315		
255 ⁶ —2585	129 ¹⁸ —1315	310—314
268 ¹¹ —269	133 ¹⁵⁻¹⁸	
288—297	1323—133 ¹⁵	
A. H. 316		
302—303	1345— ¹¹	
303 ¹¹ —304 ⁴	1367— ¹¹	
304—307		314—316
308 ¹⁰ —3097		316—317
A. H. 317		
312—319	139—142 ¹⁵	
320 ¹⁰ —327	142—144	
329 ³⁻¹⁰	136—137	
329 ¹¹	145 ¹	
A. H. 318		
3307	147 ²⁰	
330 ⁸ —331 ¹⁰	148—150	
332—333	150	
A. H. 319		
339—341	159—160	

Misk. Vol. V.	'Arib, Tab. cont.	Hilâl (Wuzarâ)
342—343	161	
343 ⁴⁻¹⁰	161	
345 ⁴ —347 ²	161 ¹⁵ —162 ⁹	
352—354	164	
356 ⁹ —359 ¹¹	165—166	
367	173—174	
A. H. 320		
373 ¹⁰ —375 ²	169—172	
375—380	176—180	

Mashhad 'Alī, ein Bau Zengi's II a. H. 589.

Von

Ernst Herzfeld.

Mit 5 Abbildungen im Text und 5 Tafeln in Lichtdruck.

Gut anderthalb Stunden oberhalb 'Ānah, kurz vor der Qarābilah-Insel, wo man von Aleppo kommend die ersten Palmen sieht, liegt unmittelbar an den Furchen der großen Karawanenstraße, am Abhang des westlichen Wüstenplateaus zum schmalen Euphrattal, ein verfallenes Heiligtum. Ich sah es zuerst am 20. November 1910 und wieder am 6. November 1912. Die Aufnahmen machte ich erst beim zweiten Besuche. Der Diebstahl eines photographischen Apparates und andere Ärgernisse einer Karawanenreise waren daran schuld, daß ich 1910 nicht in arbeitsamer Stimmung war. Auch ist die Anerkennung, die solche Arbeiten zu Hause finden, gemeiniglich nicht angetan, einem die Lust daran zu erhöhen. 1910 nannten mir Einwohner von 'Ānah als Namen des Heiligtumes Mashhad al-Şafawiyyīn, das Sefewiden-Mashhad; 1913 hörte ich es Mashhad 'Alī nennen, und ich sah gerade, wie eine schiitische Pilgerkarawane, die von Bagdad nach Aleppo reiste, dort ihre Andacht verrichtete.

Wenn der Ort auch heute als schiitisches Heiligtum gilt, so ist es doch recht wohl möglich, daß er ein vorislamisches Heiligtum war, und es hat viel für sich, in ihm die Stelle zu erkennen, wo zur Zeit Sapor's II. der christliche Wundertäter Mār Mu'ain mit seinem Löwen in einer Zelle hauste. Der Löwe könnte den Anlaß zur Anknüpfung des schiitischen Kults gegeben haben ¹⁾.

Aber nicht davon, sondern von der kunsthistorischen Bedeutung des Baues soll hier die Rede sein. FRIEDRICH SARRE hat Mashhad 'Alī 1898 für die Wissenschaft entdeckt, und seine mit BRUNO SCHULZ zusammen gemachten Aufnahmen im Jahrbuch der Preuß. Kunst-

¹⁾ Vgl. G. HOFFMANN, *Syr. Akten pers. Märtyrer* p. 28 ss: 2 Milien von 'Ānah.

sammlungen 1908 II veröffentlicht. Ende 1907 ist HENRI VIOLETT dort gewesen ¹⁾).

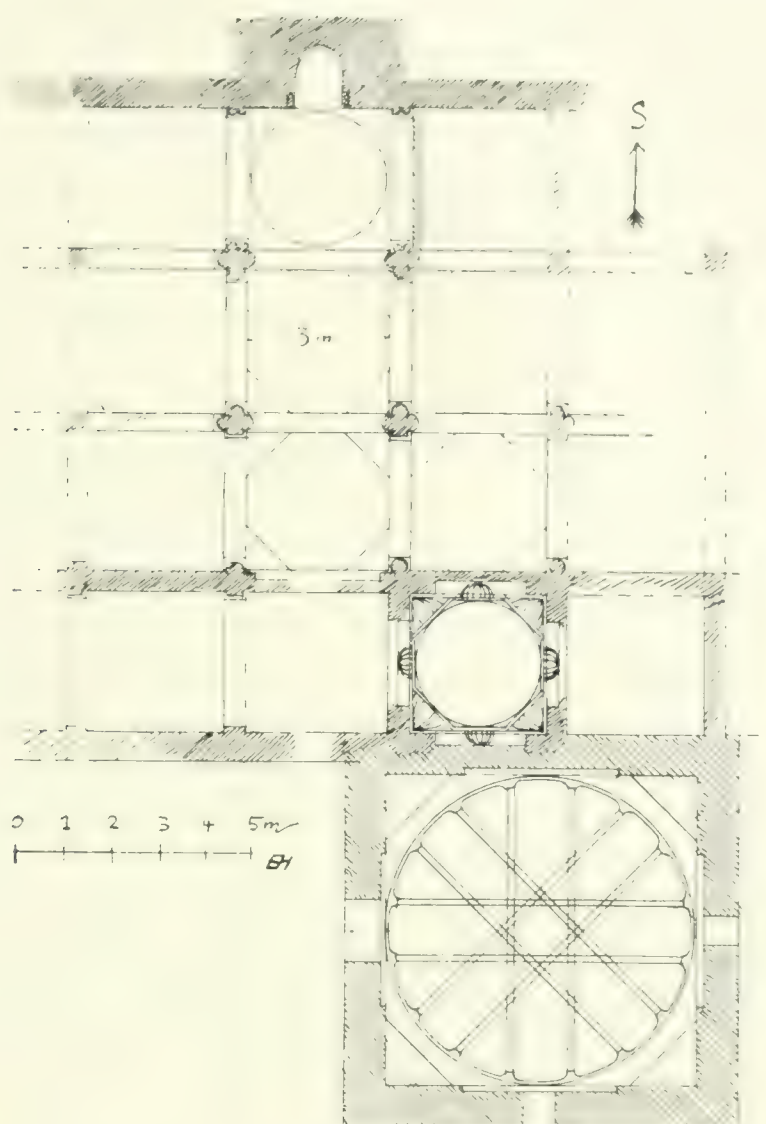


Abb. 1. Grundriß von Mashhad 'Ali.

Man sieht einen wüsten Trümmerhaufen, aus dem sich zunächst nur ein kubischer Bau an der dem Fluß zugekehrten Nordseite heraushebt. Man betritt ihn von Osten, von 'Ānah her, und ist sogleich erstaunt, hier in einem ganz und gar persisch-sefewidischen Raum zu stehen, den man in Işfahān, aber nicht am Euphrat vermuten würde. Die Wände tragen noch die leidlich erhaltene Dekoration in vielfarbig bemaltem und vergoldeten stucco; ein breites Inschriftband (koranisch) schließt die vier Wände oben ab; darüber wölbt sich eine etwas gedrückte Sternkuppel von etwa 6 m Durchmesser.

¹⁾ *Memoires présentés par div. savants à l'Acad. des inscr. et Belles-Lettres* XII II 1909.

Dieser Teil des Baues ist zweifellos, wie die großen schiitischen Wallfahrts-Heiligtümer von Nadjaf, Karbalā und Kāzim, um 1600 auf Befehl eines Sefewiden entstanden. Der Name Mashhad al-Şafawiyīn bewahrt davon die Tradition.

Dieser Kuppelraum ist aber nur angelehnt an einen älteren Bau, der tief unter seinem eigenen Schutte begraben liegt. So ist seine Anlage ohne Schürfung nicht mehr genau festzustellen. Immerhin war sie nicht groß: viel mehr als 18 × 15 m dürfte das bedeckte Areal nicht betragen haben. Es sieht aus, als habe die Gebetstätte aus einer Vorhalle in voller Breite des Baues und aus einer Halle von nur 5 Joch Breite und 3 Joch Tiefe, das Joch zu etwa 3 m Quadrat lichter Weite, bestanden. Mit einer Ausnahme sind die Gewölbe eingestürzt, auch die Türen sind so verschüttet, daß man heute über die Mauern hinweg einzusteigen pflegt. Nicht der besser erhaltene sefewidische Anbau (ohne *Mihrāb*), sondern der etwas aufgeräumte Platz vor dem alten *Mihrāb* dient heute als Gebetstelle.

Schon früher war ich dem Problem nachgegangen ¹⁾, aus welchen Zeiten die ältesten monumentalen Reste schiitischer Heiligtümer stammen. Mir sind heute bekannt: Imām Dūr um 478, die 'Ulamā al-Şāliḥīn bei Aleppo v. J. 479, Isma'īliyyāt am Zāb etwa 100 Jahre jünger, der Makān Ghaibat al-Mahdī in Samarra von 606, alles übrige, Nadjaf, Karbalā, Kāzim, Sāmarrā, S. Muḥammad bei Balad, Kum, Mashhad i Rizā ist erst sefewidisch oder modern. SARRE hatte seinerzeit geschlossen, unser Denkmal müsse dem 10. scl. Chr. angehören. Bei dem damals noch sehr dürftigen Vergleichsmaterial mußte man auch so schließen. Dies diem docet, und es ist nichts natürlicher, als die Datierungsfrage heute, wo das Material fast ins Unüberschbare gewachsen ist, nochmals zu untersuchen. Ich will es so darstellen, wie sich mir die Erkenntnis durch den Zufall der zeitlichen Folge ergab.

Zu allererst stiegen mir Zweifel auf bei der Lektüre von SARRE's Veröffentlichung, ob die koranischen kufischen Inschriften, eine im *Mihrāb*, zwei an dem Scheinfenster an der Wand links vom *Mihrāb*, dem 4. scl. H. angehören könnten ²⁾ (Abb. 2).

Bei aller Einfachheit ist die Schrift durchaus nicht charakterlos. Die Bogenverbindung zwischen den einzelnen Buchstaben findet sich so gut wie in jedem Wort. Die paläographische Bedeutung dieser Erscheinung ist folgende: Das *Kūfī* des 3. scl. bewahrt stets einen wagerecht durchlaufenden Balken, der den einzelnen Lettern gegenüber

¹⁾ *OLZ* 1910 Nr. 10 Sp. 449—454; *Vorbericht über die Ausgrabungen von Samarra* 1912 p. 45 ss; *EI* s. v. Ḥaleb Baugeschichte, und s. v. Ḥair.

²⁾ Vgl. SARRE l. l. Abb. 6; VIOLLET l. l. Pl. VI.

geradezu als selbständiges Element auftritt, derart, daß die Buchstaben *Bā*, *Tā* usw. wie einfache, *Sīn Shīn* wie dreitache kurze senkrechte Hasten über dem Balken, *Hā*, *Khā*, *Djīm* wie eine schräge Durchquerung, *Mīm* wie ein Kreis im Balken erscheinen usw. Mit der zu allererst im *Basmalah* und dem Namen Allāh's auftretenden Bogenverbindung beginnt die Auflösung dieses Balkens; das Ende dieser Entwicklung ist, daß die einzelnen Lettern schließlich als selbständige Elemente durch Bogen verbunden werden. In unseren Inschriften findet sich noch eine weitere Stufe der Entwicklung: die geläufig gewordene Bogenverbindung, ursprünglich nur zwischen zwei Lettern möglich, dringt in diese selbst ein: wir sehen sie beim

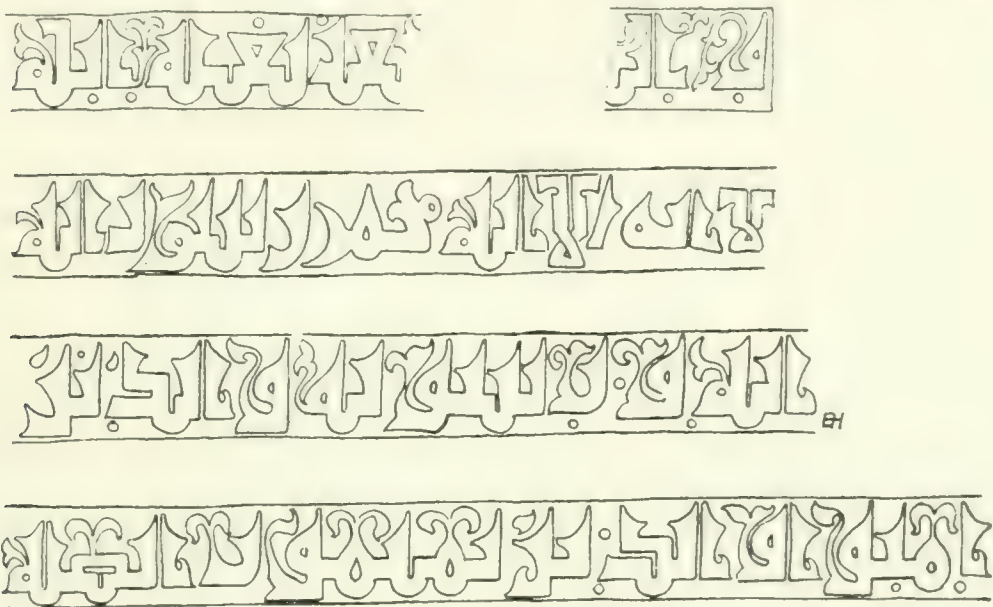


Abb. 2. Dekorative koranische Inschriften.

Sīn, *Dāl* und *Ṣād*. — Die nicht nach links zu verbindenden Lettern *Wāw*, *Rā* und *Nūn* zeigen hochgezogene Endungen, die in blattähnliche Spitzen auslaufen. Ähnliche blattförmige Ansätze zeigen das *Hā* und *Mīm*. So einfach das ist, so erkennt man doch, daß ein *Coufique fleuri* durch diese Schrift vorausgesetzt wird. Endlich tritt neben dem rein kufischen *Dhāl* (im *الذيين*) ein ganz kursives *Dāl* (in *محمد* auf. Außer in den Inschriften des 2. scl. II., einer Zeit, die hier nicht in Frage kommt, findet sich dies Nebeneinander von monumental eckigen und kursiv runden Formen erst in der Zeit, in der man allgemein *Naskhi* zu schreiben beginnt, im 6. scl.

Im 3. scl. kommen diese Erscheinungen nicht vor. Ein Abklatsch v. OPPENHEIM's von einem Grabsteine aus Shu'āib Shār in Nordmesopotamien v. J. 327 hat noch keine Bogenverbindung, keine hochgezogenen Buchstabenenden, keine Blüten. In den Inschriften der

Azhar-Moschee um 360 finden sich einige hochgezogene Enden, das Blühen beginnt, aber keine Bogenverbindung. In den Gipsfriesen unter der Kuppel vor dem *Miḥrāb* der Ḥākīm-Moschee, um 393, findet sich das *Coufique fleuri* in voller Entfaltung, viele hochgezogene Enden, nicht selten die Bogenverbindung, einmal (FLURY Tafel II 2) ein Bogen im *Kāf*¹⁾. Die Steininschriften sind nicht so vorgeschritten. Die kleinen Inschriften des Anbaues und des Minarets haben die Bogenverbindung nur in dem Worte Allāh²⁾; an der großen Minaret-Inschrift, mit den klassischen Formen des *Coufique fleuri*, findet sich die Bogenverbindung auch sonst³⁾, aber nicht im Buchstaben; dasselbe gilt für die Ḥākīm-Holztüren, um 400. — Ein Grabstein in Berlin Inv. 9568 v. J. 395 zeigt nur eine einzige Bogenverbindung, eine einzige dürftige Ranke vom *Dāl* aus, hochgezogene Enden gelegentlich. Eine kufische Inschrift aus Ḥimṣ⁴⁾ aus den neunziger Jahren des 4. scl. hat weder Bogenverbindung noch Blüten. Dem 4. scl. H. gehört also die Schrift unseres Monumentes nicht an.

Ein Grabstein aus Ägypten⁵⁾ v. J. 412 zeigt wenige hohe Enden, keine Blüten, Bogenverbindung immer in Allāh, sonst nur viermal (in *يولد*, *آله*, *سنة* und *مئة*). Die Inschriften des Khalifen Zāhir aus Jerusalem v. J. 413⁶⁾ blühen, Bogenverbindung in Allāh und sonst gelegentlich, nicht sehr häufig, nie im Buchstaben. Die prachtvolle Inschrift der *Maqsūrah* von Sīdi ‘Uqbah in Qairawān, 406—441, hat hohe Enden, entfaltetes *Coufique fleuri*, an Stelle der Bogenverbindung eckige Brechungen, aber nie im Buchstaben. Ein Berliner Grabstein, Inv. 9563, v. J. 441 hat nur vereinzelte Bogenverbindungen. Der Grabstein bei WRIGHT l. l. v. J. 445 hat hohe Enden, kleine Bogenverbindungen; der Stein der Barakah v. J. 455 hat hohe Enden, Bogen im *Basmalah* und sonst gelegentlich. Die Bauinschrift der Moschee von Esneh⁷⁾ v. J. 470 hat hohe Enden, häufige Bogenverbindung, keine Bogen in den Lettern. Die Inschriften von Imām

¹⁾ Die Ḥākīm-Inschriften sind zunächst noch ein paläographisches Rätsel. Jeder Buchstabe müßte aufgenommen werden. Sie sind der Schriftentwicklung aller anderen Provinzen um einen so großen Zeitabstand, nahezu 100 Jahre voraus, daß selbst ich, der ich Ägypten in diesen Dingen einen Vorsprung zuerkennen möchte, Bedenken habe. Wie erklären das die »Perser«?

²⁾ FLURY, *Ornamente der Hakim- und Ashar-Moschee*, 1912, Tafeln XIX, XXV, XXVI, BERCHEM, *CIA* pl. XXII, 2.

³⁾ FLURY, l. l. Tafeln XXVII, XXIX.

⁴⁾ Wird von SOBERNHEIM im *CIA* ediert werden.

⁵⁾ WRIGHT, *Proceed. Soc. Bibl. Arch.* 1887 Juni, zu p. 11.

⁶⁾ DE VOGUË, *Temple* pl. 37.

⁷⁾ VAN BERCHEM *CIA* pl. XLII 1.

I'ūr 4) um 478 haben hohe Enden, Blüten, aber keine Bogenverbindungen. Die Inschrift bei VAN BERCHEM *CIA* Nr. 518 2) v. J. 477 hat hohe Enden, fast regelmäßige Bogenverbindung, einmal einen Bogen im *Sīn*. Die Inschrift im Šālīhīn bei Aleppo v. J. 479 hat hochgezogene Enden, regelmäßige Bogenverbindung, Blüten und gelegentlich Bogen im *Kāf*, *Dāl* und *Shīn*. Eine Inschrift vom Bāb al-futūh in Kairo 3) v. J. 480 hat hochgezogene Enden, Bogenverbindung, einen Bogen in einem *Shīn* (in *يشفع*). Eine Inschrift eines Mashhad (Abklatsch VAN BERCHEM) v. J. 481 blüht nicht, hat keine hohen Enden, die Bogenverbindung immer in Allāh, sonst nur in *المشيد*, *القتد*, *مصنعه* und *سيف الدونة*. Die Inschriften Malikshāh's am Minaret der Großen Moschee von Aleppo 483 haben entwickeltes *Coufique fleuri* mit gelegentlichen Bogen in den Lettern. Ein Grabstein Berlin Inv. 9563 v. J. 491 hat hohe Enden, ganz seltene Blütenzweige, einige lose Zierformen und nur gelegentlich die Bogenverbindung in Allāh, *مسجد* und *دولة*.

Ich verfolge den Gegenstand noch ins 6. scl. hinein. Eine Inschrift von einem Djāmi' Shaikh Ḥamūd an einem Privathause in Aleppo v. J. 541 hat alle entwickelten Merkmale. M. HARTMANN'S Stein aus Tashkend 4) v. J. 541 blüht nicht, hat regelmäßige Bogenverbindung, aber nicht im Buchstaben, und hochgezogene Endungen später Art, späte Rahmenform. Der berühmtere Stien, angeblich v. J. 230, hat genau die gleichen Merkmale und ist nicht nur in der speziellen Form der Endungen, des verschlungenen *Yā* und der Umrahmung, sondern auch in seinen reimenden Beiworten spät, also dem Steine von 541 ungefähr gleichzeitig. Die kufischen Inschriften Nūr al-dīn's an der Shu'aibiyyah in Aleppo v. J. 545, zeigen üppigstes *Coufique fleuri*, mäanderartig verschlungene Lettern, hochgezogene Enden, Bogenverbindung zwischen und in den Lettern. Ein Grabstein Münchener Ausstellung von 559 hatte hochgezogene Enden in später Art, keine Bogenverbindung. Ein zweiter vom Jahre 587 hatte hochgezogene Enden und Anklänge an *Naskhi*-Schrift: die gerade Verbindungslinie war aufgegeben. Anklänge an *Naskhi*-Buchstaben finden sich in Imām Dūr 478 und in Inschriften der Nūr al-dīn-Zeit in Mosul 5). Das mag genügen 6). Man sieht, daß die Inschriften von

1) Vorbericht Samarra Abb. 9.

2) *CIA* pl. XLIII 1.

3) *CLI* pl. XVII 3 u. XVIII 1—2.

4) *OLZ* 1906 p. 28 ss. p. 233 ss.

5) Meine Zeichnungen in SARRE-HERZFEID, *Arch. Risc.* Abb. auf p. 27, 28, 32, Taf. XCI.

6) Weiter habe ich verglichen Kufica aus Persien: Nakhshawān, Bistām, Hamadān; aus Kleinasien: Konia, Diwrigi; aus Afrika: Tlemcen.

Mashhad 'Alī nicht vor dem letzten Viertel des 5. scl. entstanden sein können. Das ist ihre obere Altersgrenze. Die untere bleibt zunächst offen. Die Einfachheit der Schrift besagt nichts. Die Namen der 12 Imame in der Ghaibat al-Mahdī in Samarra von 606 sind noch simpler geschrieben, nicht einmal eine Bogenverbindung kommt vor. Einerseits ist überall zu beobachten, daß sich die kufische Schrift überall da vollständig dem Ornament unterordnet, wo sie bei koranischem Inhalt lediglich mit dekorativem Wert als Umrahmung reicher ornamentaler Felder verwendet wird. Andererseits ist zu berücksichtigen, besonders gegenüber einigen der angeführten Beispiele, daß Kunstzentren wie Kairo, Aleppo der Entwicklung voraus sind, und abgelegene Gegenden ihr erst allmählich folgen. Daß aber Mashhad 'Alī das Werk einheimischer provinzieller Künstler ist, dafür sind deutliche Zeichen da, auf die ich noch eingehen werde. Es steht also nichts im Wege, sondern wird durchaus nahegelegt, die untere Zeitgrenze dieser Schrift etwa 100 Jahre später anzusetzen.

Nach dieser Analyse der Gipsinschriften betrachtete ich die Ornamentik von Mashhad 'Alī, als ich im Laufe meiner Reisen die Monumente der Zeit Nūr al-dīn's (541—569) in Aleppo, Ḥamāh, Jerusalem, Raqqah und Moşul kennen gelernt hatte. Eines der auffälligsten und charakteristischsten Merkmale sämtlicher Werke aus der Zeit Nūr al-dīn's ist das In-Kontrast-Setzen ganz verschiedenartiger Ornamentik am gleichen Objekt. Auf diese ornamentalen Details hier einzugehen, bevor meine Materialien in extenso publiziert sein werden, hat wenig Sinn ¹⁾, und ich kann das um so mehr entbehren, als es mir hier nur auf die zeitliche Fixierung, nicht auf die Bestimmung des Kunstkreises ankommt. So konstatiere ich, daß dies beherrschende Prinzip der Kunst der Nūr al-dīn-Zeit auch in Mashhad 'Alī vorhanden ist. Das Feld über dem *Mihrāb* mit seinen an tulunidische Formen (Samarra-Stil I) erinnernden Spiralvoluten kontrastiert mit der feinen entwickelten Arabeske der Seiten-Panneaux, Tafel I u. II. Der gleiche bewußte Gegensatz im Innern des *Mihrāb* und an dem Scheinfenster zur Seite, Tafel III. Die flache und realistisch gearbeitete schmale Bordüre der Seitenfelder ist eine dritte Gattung der Arabeske. Daß das Feld über dem *Mihrāb* nicht so altertümlich war, wie es heute aussieht, erkennt man aus den besser erhaltenen Ornamenten im Innern des *Mihrāb*, Tafel IV. Die besonders aufgesetzte hochplastische Oberschicht mit ihrer reichen geometrischen Innenzeichnung ist abgefallen, nur ihre altertümliche Konturzeichnung ist geblieben. Das ist zugleich ein Hinweis auf die

¹⁾ Vgl. S. FLURY, l. c. p. 8 u. 30, Anm. 9, 84, 99 u. 110.

technische Herstellung des Dekors. Das Kontrastieren von hochplastischen Ornamenten gegen Flachornamente ist ein Prinzip der Werke der Khalifen Nāšir und Mustanšir aus den beiden ersten Jahrzehnten des 7. scl. in Baghdad und Samarra und lebt in der Kunst Mosuls zur Zeit Badr al-dīn Lu'lu's nach. Die ornamentalen Details im *Mihrāb* finden sonst Parallelen z. B. in Ägypten in der Qiblah der Guyūshi-Moschee v. J. 478 und der Qubbat Ikhwān Yūsuf, erste Hälfte des 6. scl. ¹⁾. Das Mittelfeld des Scheinfensters hat seine Parallelen in der Ornamentik der Nūr al-dīn-Werke. Die Kapitelle am *Mihrāb* (Abb. 3) sind eine späte Entwicklung aus den Glockenkapitellen, wie sie in Samarra und der Tuluniden-Moschee vorkommen, und entsprechen ganz den Kapitellen von Nūr al-dīn's Bau an der Moschee von Raqqah und vielen gleichzeitigen Kapitellen aus Mosul ²⁾. Kapitelle aus der Kalifenzeit von Raqqah im Kaiser Friedrich-Museum und in Hammām bei Raqqah sind altertümlicher. Es ergibt sich also, daß Inschriften und Ornamentik die gleiche Zeitansetzung fordern: obere Grenze das letzte Viertel des 5. scl. H., vermutlich aber erst Mitte des 6. scl. H.

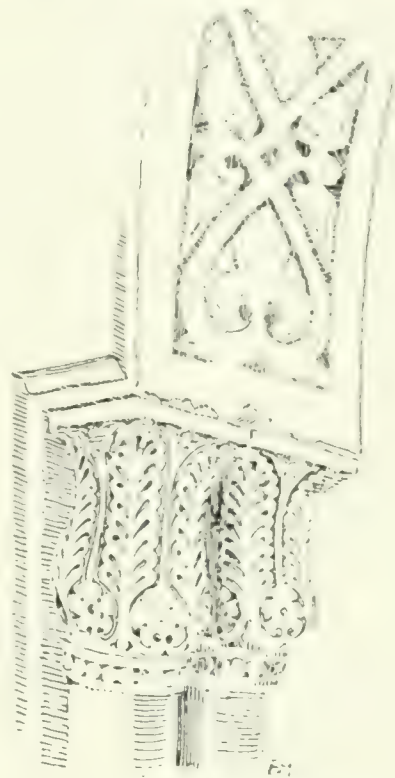


Abb. 3. Kapitelle und Malerei am *Mihrāb*.

So weit war ich, als ich VIOLLET's Aufnahmen kennen lernte. Sie lassen einiges von dem gemalten Dekor erkennen, vor allem die

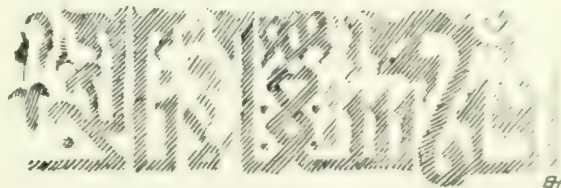


Abb. 4. Gemalte Inschrift im *Mihrāb*.

Inschrift in entwickeltstem *Coufique fleuri* mit mäanderartig verschlungenen Lettern in der Wölbung des *Mihrāb*. Bei der Besprechung

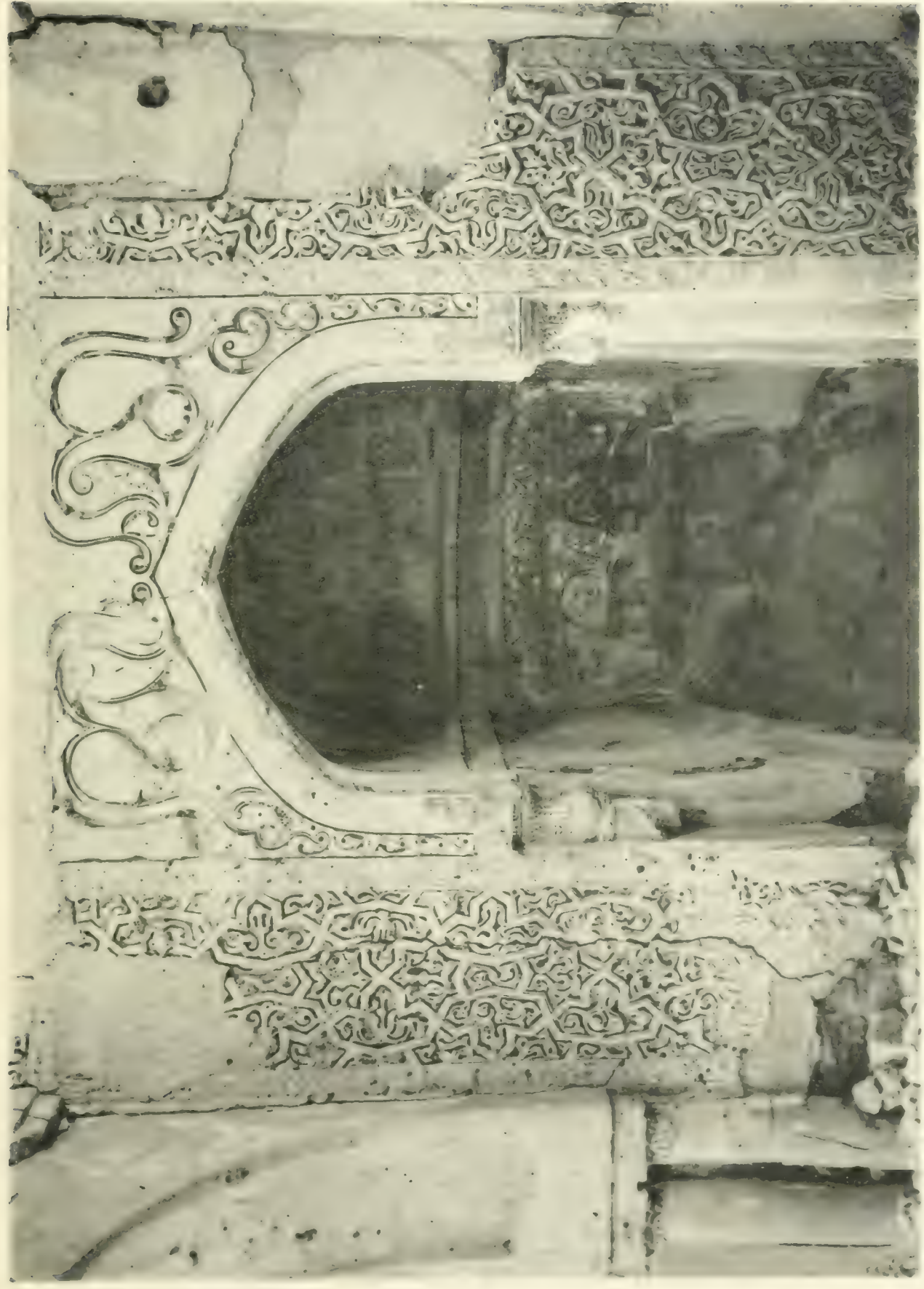
¹⁾ FLURY l. c. Tafeln XIV, XVI, XVII, XVIII.

²⁾ SARRE-HERZFELD, *Arch. Reise* Tafel CVI, weitere Beispiele werden im zweiten Textband folgen.

der Gipsinschriften habe ich schon erwähnt, daß eben diese üppigste Form des blühenden Kūfī in den Inschriften Nūr al-dīn's an den Shu'aibiyah in Aleppo a. 545 auftritt. Die ungefähr gleichzeitigen Grabsteine in Maqāmāt bei Aleppo zeigen es ebenfalls. Das war das dritte Indizium, das Monument in die Mitte des 6. scl. zu datieren. Ich mußte folgern, daß Bau, Gipsdekor und Malerei gleichzeitig seien. Bei meinem ersten Besuche 1910 fand ich keine neuen Merkmale hinzu.

Bei meinem zweiten Besuche 1912 wurde die Mutmaßung und die kunstgeschichtliche Forderung zur monumentalen Gewißheit. Ich prüfte zunächst das Verhältnis der Malerei zum Gipsdekor. Die Gipsornamentik war durchweg bemalt. Die hochplastischen Teile im *Mihrāb* weisen noch reiche Spuren von zitronengelb, zinnoberrot, kupferoxydgrün auf. Neben dem plastisch dekorierten Mittelfeld befinden sich, bis zu den Doppelsäulchen, Seitenfelder in Malerei. Die hübsche Weinranke, Tafel IV, ist recht altertümlich und gewiß nicht jünger als die Gipsornamentik. Der kleine plastische Gipsfries schließt über der Kapitellhöhe sowohl die plastischen, wie die gemalten Teile wagrecht ab. Die Wölbung ist wiederum gemalt, ebenso der Gurtbogen vor ihr, der sich von einem Säulenpaar zum anderen spannt (Tafel V links und Abb. 3). Sein Muster ist sehr altertümlich, tulunidische Formen im Gewande der Nūr al-dīn-Zeit. Die Komposition des *Mihrāb*, mit einem steigenden Mittelstreifen im Fonds, ist die gleiche, wie die des berühmten Khāṣaki-*Mihrāb* in Baghdād und eines *Mihrāb* in einem Privathause in Samarra. Das Ineinandergreifen von Malerei und bemaltem Gipsdekor kann nur beabsichtigt gewesen sein. Die isolierte Lage des Scheinfensters auf der glatten Wand erklärt sich ebenfalls durch ehemalige Bemalung des Wandsockels. In den Tiefen der Ornamentik des Scheinfensters sind ebenfalls Farbspuren zu erkennen. Seine Blendsäulchen sind mit einer Ranke bemalt. Die Wand ist der Witterung sehr exponiert, und seit SARRE's Besuch 1898 sind weitere Teile verschwunden. — Während die Doppelsäulen an der *Mihrāb*wand plastische Kapitelle hatten, waren die Kapitelle der gegenüberliegenden Pfeiler nur gemalt.

Nachdem ich festgestellt hatte, daß Malerei und Stuckdekor gleichzeitig, mithin der ganze Bau, bis auf den sefewidischen Anbau und einige ganz moderne Zwischenmäuerchen einheitlich seien, wollte ich nach 'Ānah weiterreiten und gelangte beim Rückweg in den Raum, der hinter dem sefewidischen Anbau liegt. Sein Gewölbe ist erhalten (Tafel V rechts). Über vier Konchen über den Ecken und vier flacheren Konchen in den Achsen erhebt sich ein achtteiliges Muldengewölbe von



Phot. Herzfeld

Maschhad 'Alī, Mihrab-Wand

Der Islam. Band V.
Zu E. Herzfeld, Maschhad 'Alī, ein Bau Zengi's II a. H. 589

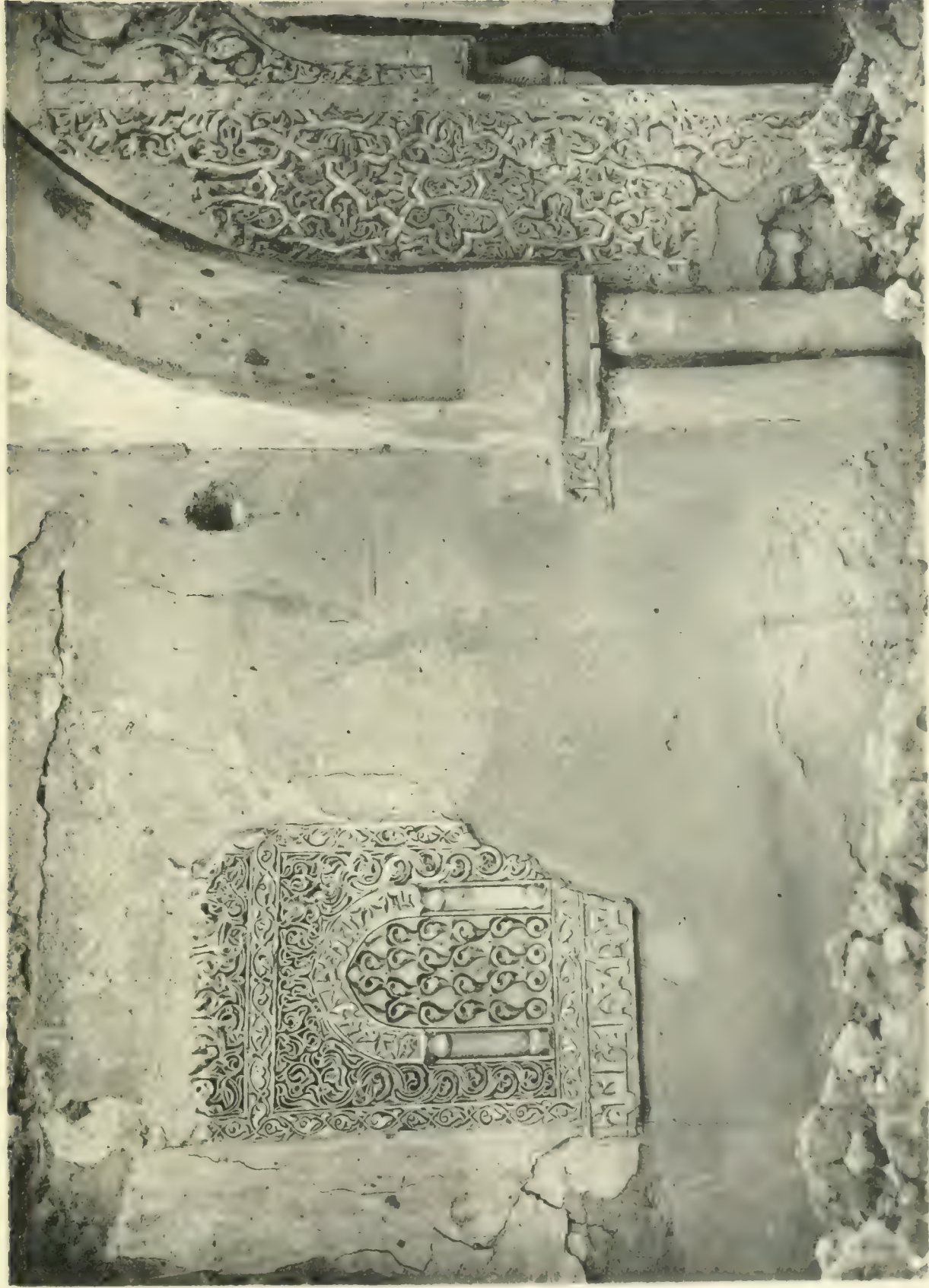


Mashhad 'Alī. Panel neben dem Mihrab

Phot. Herzfeld.

Der Islam. Band V.

Zu E. Herzfeld. Mashhad 'Alī, ein Bau Zengi's II a. H. 589



Maschhad 'Alh, Schemteusten

Deu Islam. Band V.
Zu E. Herzfeld, Maschhad 'Alh, em Bau Zengi's II a. H. 589. ▶

Phot. Saure

Verlag von Carl J. Neubner in Strassburg.

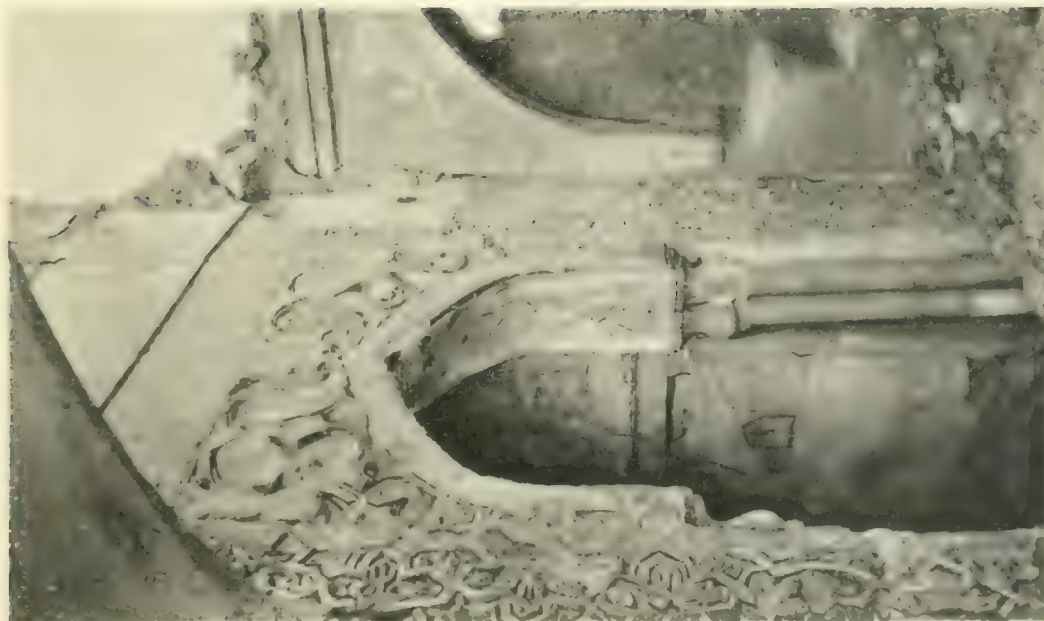


Mashhad 'Ali, Inneres des Mihrab

Der Islam. Band V.
Zu +E. Herzfeld, Mashhad 'Ali, ein Bau Zengi's II a. H. 589.

Phot. Herzfeld

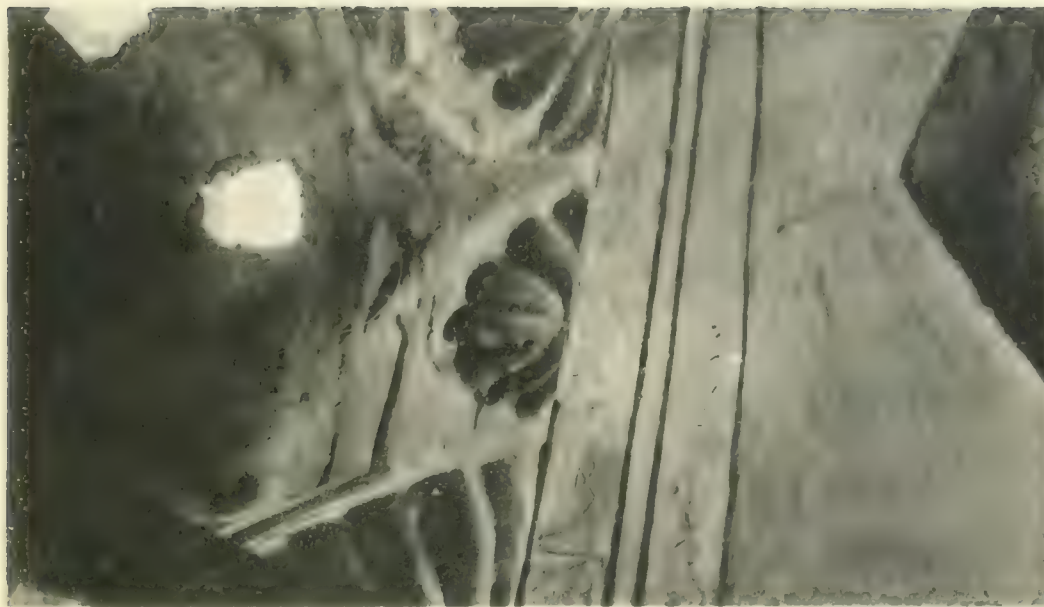
Verlag von Karl J. Trübner in Strassburg.



Phot. Herzfeld

Mashhad 'Ali, Mihrab

Der Islam. Band V.
Zu E. Herzfeld, Mashhad 'Ali, ein Bau Zengi's II a. H. 589.



Phot. Herzfeld

Mashhad 'Ali, Kuppel mit Baumschrift

Der Islam. Band V.
Zu E. Herzfeld, Mashhad 'Ali, ein Bau Zengi's II a. H. 589.

Halbkreisquerschnitt. Diese Eckkonchen und die Kuppelwölbung erinnerten mich lebhaft an die drei Kuppeln Nūr al-dīn's in Ḥamāh, zwei in dem Djāmi' Nūrī, eine im Djāmi' al-Ḥasanain. Das ist Architektur des 6. sel. Wie dagegen die Kuppeln ein Jahrhundert früher aussahen, sieht man in Mār Ṭahmazgerd in Kerkūk, in Imām Iūr, in Takrīt, an den Kuppeln der Aulād S. Aḥmad al-Rifā'i und eines Nadjm al-dīn in Ḥadīthah südlich 'Ānah.

Unter dieser Kuppel umzieht ein flaches Bandgesims den Raum, und auf ihm entdeckte ich zu allerletzt die Bauinschrift des Heiligtumes. Sie lautet:

1. Westseite عمرت حدة القبة في ايده الملك العدل عماد الدنيا و الدين
زنكى بن مودود
2. Südseite بن زنكى بن اق سنقر خلد الله مله بتونى الشريف كمال
الدين ابى انصر معرج د
3. Ostseite بن جعفر في سنة تسع وثمانين وخمس مائة صنعها الاسنديين
4. Nordseite مسلم وبدر ابقهما الله تعونى
- 4b. darunter استوفينا (sic) من نذر مسعود بن بدر

Übersetzung:

(1) Es wurde erbaut dieses Mausoleum in den Tagen des gerechten Königs 'Imād al-dunyā wa' l-dīn Zengī, Sohnes des Maudūd (2), S. d. Zengī, S. d. Aq Sonqor, Allāh möge seine Herrschaft ewig dauern lassen, unter der Fürsorge des Sharīf Kamāl al-dīn abī l-Qaṣṣār Mufarradj Soh(3)nes des Dja'far im Jahre 589. Werk der beiden Meister (4) Muslim und Badr, Allāh möge sie beide lange leben lassen. Es führte damit sein Gelübde aus Mas'ūd Sohn des Badr.

Einen historischen Kommentar zu dieser Inschrift und die Diskussion des Namens und der Kunyah des Sharīf, die den Lettern nach auch andere Lesungen gestatten, will ich Berufeneren überlassen. Zengī II ist der Neffe Nūr al-dīn's, dem ich das Monument zuschreiben wollte. Er regierte 566–594 und ist der Begründer der Sindjār-Linie der Zengiden. Von seinem Sohne Quṭb al-dīn Muḥammad stammt das schöne Minaret einer Madrasah bei Sindjār v. J. 598¹⁾. Andere Inschriften des 'Imād al-dīn sind mir bisher nicht bekannt. Daß seine

¹⁾ SARRE HERZFELD, *Arch. Reise*, Tafel IV, LXXXIV–LXXXVI.

Herrschaft sich über 'Ānah erstreckte, ist historisch nicht uninteressant ¹⁾).

Unsere Inschrift (Abb. 5) ist in den Gipsputz eingraviert, die Form der Schrift, der Technik entsprechend, ein kursives *Naskh̄*,

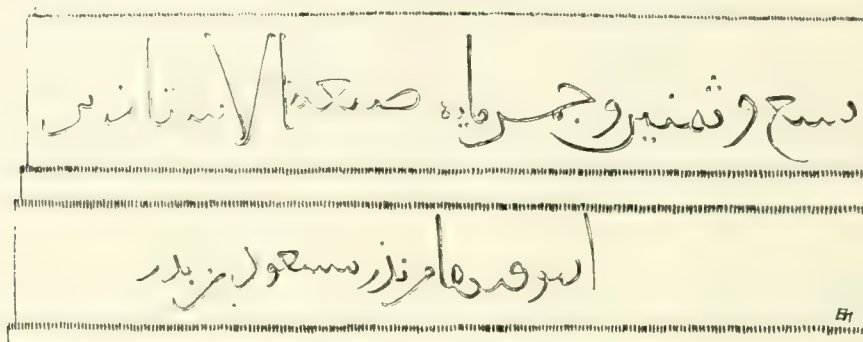


Abb. 5. Ende der Bauinschrift.

sehr seltsam dadurch, daß einige Lettern, so *Rā* und *Nūn*, mit in kufischer Art hochgezogenen Enden gebildet sind (Beispiele auf der West- und Südseite). Die Schrift ist schwungvoll und doch schlecht zu nennen. Besonders ist der Raum nicht gleichmäßig gefüllt, die Größe der Lettern variiert beträchtlich, und das letzte Stück der Nordseite bleibt ganz frei. Auch das Hinüberziehen des *بن* über die Ecke 2—3 und die grammatisch nicht korrekte Schreibung *استوفياها* für *استوفياها* zeigt, daß der Schreiber kein gewandter Kalligraph war. Einen solchen hatte man offenbar nicht zur Verfügung. So erklärt sich auch der Mangel an Rhythmus bei der Inschrift im Bogen des Scheinfensters und das kursive *Dāl* neben dem streng kufischen an derselben Stelle. Das zeigt deutlich, daß wir das Werk einheimischer Meister vor uns haben, die in ihrem abgelegenen Heimatsorte nicht auf der Höhe des Könnens der großen Kunstzentren standen. Da zwei Meister als Ausführer des kleinen Baues genannt werden, so liegt es sehr nahe, den einen für den Architekten, den anderen für den Gipsdekorateur zu halten. Eine ähnlich provinzielle Leistung, von bewundernswerter Schönheit und dabei einem tiefen Standpunkt der Kalligraphie, ist das Mausoleum von *Dūr*.

Für mich war mit der Entdeckung der Bauinschrift das chronologische Problem von Mashhad 'Alī gelöst. Was aus paläographischen und kunstgeschichtlichen Gründen in die Mitte des 6. sl. zu setzen

¹⁾ Bauten der gleichen Zeit wie Mashhad 'Alī sind: ein Minaret in Mārdīn von 572; die ortokidische Madrasah in Diyārbakr von 595, die zweite von 596; der *Djāmi' al-Shaibānī* in Aleppo von 581, die Madrasah al-Shādhbakhtiyah, sog. Shaikh Ma'rūf ebenda vom Jahre 589.

ist, kann natürlich auch um 589 entstanden sein, besonders an einem entlegenen Orte; was man geneigt war Nūr al-dīn zuzuschreiben, kann auch unter seinem Neffen Zengī II entstanden sein. Aber für Gewohnheitszweifler möchte ich noch bemerken: Der Tenor der Inschrift verbietet die Vermutung, sie sei nicht die wirkliche Bauinschrift, sondern in Wahrheit nur eine Reparaturinschrift. Abgesehen davon, daß der Bau nicht wohl viel älter sein kann und daher nicht als reparaturbedürftig anzunehmen ist: um einer Reparatur eines etwa 18 × 15 m messenden Raumes willen bemüht man in einer allen lesbaren Inschrift nicht einen König, einen verwaltenden Sharīf, zwei Meister und einen frommen Stifter, der sein Gelübde einlöst. So log man nicht.

Das ist meine angeblich »von S. FLURY nach Gebühr beleuchtete, geschickte Umdatierung von Mashhad 'Alī«, welches Monument »meine Theorien direkt widerlegen« soll ¹⁾.

¹⁾ OZZ 1913 Nr. 6 Sp. 274.

Das Siebenschläfer-Amulett.

Von

S. Seligmann.

(Mit einem Beitrage von **Erich Graefe.**)

Mit 7 Abbildungen.

Nach einer uns von GREGOR V. TOURS (um 590) überlieferten syrischen Legende ¹⁾ flüchteten sich im Jahre 251 bei einer Christenverfolgung unter dem Kaiser Decius sieben vornehme Jünglinge, *Maximianus, Malchus, Martinianus, Dionysius, Johannes, Serapion* und *Constantinus*, in eine Höhle auf dem Berge Celion bei Ephesus. Malchus besorgte heimlich aus der Stadt die nötigen Lebensmittel. Eines Tages brachte er die Nachricht mit zurück, daß der Kaiser sie suchen lasse, und unter Tränen flehten die Sieben Gott um Beistand an. Ihr Gebet wurde erhöht, und der Allmächtige nahm ihre Seelen hinweg. Decius ließ die Höhle, welche ihren Aufenthalt bildete, zumauern. Nach etwa 200 Jahren wurde jene Höhle durch einen Zufall geöffnet, die Jünglinge erwachten wieder und glaubten, nur eine Nacht geschlafen zu haben. Malchus ging seiner Gewohnheit gemäß in die Stadt, fand jedoch zu seinem größten Erstaunen alles verändert: das Kreuz Christi leuchtete ihm von den Stadttoren entgegen, Priester und Volk eilten in die Kirchen, sein Geld, mit dem er Lebensmittel kaufen wollte, wurde als kostbarer Schatz aus Decius' Zeiten betrachtet. Der erschrockene Malchus wurde zum Bischof und zum Stadtpräfekten geführt, wo sich alles aufklärte. Der Bischof und Kaiser Theodosius II. zogen zur Höhle und fanden die Aussagen des Malchus bestätigt. Darauf entschließen die Sieben, vom Glorienschein der Heiligkeit umgeben, wieder, und der Kaiser ließ daselbst eine Basilika erbauen.

Diese Legende findet sich in verschiedenen Versionen, und demgemäß variieren auch die Namen der sieben Schläfer ²⁾. Wegen ihres langen, festen Schlafes wurden sie im Abend- und Morgenlande

¹⁾ BR. KRUSCH, *Passio SS. MM. sept. dorm. apud Ephes.*, in d. »Mon. Germ. hist. Scriptt. rer. Merov. I, 2, 847 ff. und »Annal. Boll.«XII, 1893, 371 ff.

²⁾ M. HUBER, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern.* Leipzig 1910.

namentlich in Fällen von Schlaflosigkeit angerufen, um einen guten und festen Schlaf herbeizuführen. Dies bezeugen uns viele mittelalterliche Gebete ¹⁾, Zaubersprüche und Amulette, schon aus dem 12. Jahrhundert ²⁾

Ein solcher Spruch aus dem 14. Jahrhundert lautet: »Ut dormiens lenius dormiat. scribe in littera illa vij nomina et pone ei sub capud et incipit dormire scilicet illa nomina † Maximianus † Malchus † Marcus † Dionysius † Serapion † Johannes † Constantius † Domine deus omnipotens semper clemenciam tuam bene pueros in epheso dormire fecisti ita fac eius interpellacione hunc famulum uel famulam tuam dormire et placido sompno quiescere ut a te corporis et anime sanitate recepta gloriare possit nomen tuum sanctum in secula seculorum. Amen.« ³⁾

In dem Arzneibuch des MEISTER BARTHOLOMAEUS (15. Jahrh.) heißt es: »Swer nicht geschlaffen müg der haizz im schreiben an einen brief di sieben slaffer als sie hye stent und leg den brief vnter das haup so slaffet er ane massen gern † Malchus Marcus Maximianus Dionysius Constantinus iohannes Serapion septem fratres filij felicitatis veniant in adiutorium nostrum amen.«

Und an einer andern Stelle desselben Buches: »Wildu wizen der siben slafer nam daz sint die: Marcus † Malthus † Maximianus † Constantinus † Dionysius † Johannes † Seraphyon †. Omnipotens sempiterna Deus, qui hos VII dormientes scilicet Malchum etc. dormire fecisti, ita facias hunc famulum tuum N. uel famulam tuam N. dormire et requiescere in pace domini. Amen.« ⁴⁾

Eine Vorschrift aus dem 16. Jahrhundert lautet: »Welicher Mensch nit schlaffen mag, dem schreib dise Wort uff ein brieflein; ney im das an ein hüblin und trage das uff dem houbt, so würt er schlaffen, dann es seint die Namen der heiligen sieben schläffer vnd sol ein Mess frümmen in irer ere und almusen geben und diss seint die namen Maximus. Malchus. Marcianus. Dyonisius. Johanes. Seraphin. Constantius.« ⁵⁾

¹⁾ A. VASSILIEV, *Anecdota graeco-byzantina*. Mosquae 1893, 327.

²⁾ F. E. WARREN, *The Antiphonary of Bangor*. II, 1895, 102.

³⁾ A. SCHULTZ, *Zaubermittel*. »Anzeiger für Kunde der deutschen Vorzeit. Bd. XVIII, 1871, S. 302, Nr. 95 b.

⁴⁾ JOS. HAUPT, *Über das md. Arzneibuch des Meisters Bartholomaeus*. »Sitz.-Ber. d. K. Akad. d. Wissensch. Phil.-Histor. Kl. Wien.« Bd. 71, 1872, 494, 522.

⁵⁾ *Liber de arte Distillandi de Compositis*. Das Buch der wahren Kunst zu destilliren, die Composita und Simplicia und das Buch thesaurus pauperum, ein schatz der Armen genannt Micarium, die Brösämlein gefallen von den Büchern der Arzney und durch Experiment von mir JHEROMINO BRUNSWICK uff geclubt vnd geoffenbart zuo trost denen, die es begeren. (Mit 194 illum. Holzschn.) Strassb. uff Sant Mathis abent in dem jar 1512. 344 Bl. fol. f. 289a. zit. »Alemannia« I, 1873. S. 198, Nr. 15.

Die Wirksamkeit der Namen der Siebenschläfer beschränkte sich aber nicht nur darauf, Schlaf herbeizuführen, sondern sie wurden auch gegen Krankheiten verschiedenster Art verwendet.

In dem Wunderbericht des Mönches REIMER (12. Jahrh.) im St. Lorenzkloster in Lüttich heißt es: »Von langwieriger Krankheit derart geplagt, daß ich bis auf die Knochen abmagerte, wandte ich mich auf den Rat eines frommen Mitbruders an die hl. Siebenschläfer, deren Namen ich auf einen Zettel schrieb und mir dann um den Kopf band. Eine Vision ließ mich diese Heiligen in der Herrlichkeit des Himmels schauen; ich mußte aber dann noch sieben Tage lang schreckliche Schmerzen leiden. Nach Ablauf dieser Zeit wurde ich jedoch vollständig geheilt.«¹⁾

Besonders waren es Krankheiten fieberhafter Natur — an einer solchen scheint auch der Mönch REIMER erkrankt gewesen zu sein — bei denen die Anrufung der Siebenschläfer für wirksam gehalten wurde. Ein alter englischer Fiebersegen aus dem 11. Jahrhundert lautet: »Contra febres in nomine sc̄e et Indiuidue trinitatis. In effeso ciuitate ehelde ibi requiescunt VII sc̄e dormientes Maximianus. Malchus. Martinianus. Johannes. Seraphion. Dionisius. et Constantinus. deus requiescet In illis Ipse dei filius sit super me famulum (am) tuum (tuam) N. et liberet me de ista egritudine et de febre et de omni populo Inimici. Amen.«²⁾

In einem englischen Manuskript der Stockholmer Bibliothek (aus dem 14. oder 15. Jahrh.) heißt es: »† In nomine † patris † et filii † et spiritus sancti. Amen. † In monte Selyon et ciuytate Epheson requiescunt septem dormientes: Malcus, Maximinus, Martinus, Dyonisius, Johannes, Serapyon, Constantinus. † Omnipotens deus, qui eos a manibus tyranni seuianti [s] et ab ydolorum cultura liberare dignatus est, ipse te dignetur, famulum suum vel famulum suam N., liberare a febribus frigidis et callidis, cotidianis, biduanis, tercianis, quarttanis, diurnis, seu nocturnis! †³⁾

Eine deutsche Vorschrift aus dem 16. Jahrhundert lautet: »für den viertägigen ridten *Ritt, Ritte, Ritten* ist das durch einen rüttelnden und schüttelnden elbischen Dämon erzeugte Fieber, Frostschauer⁴⁾

¹⁾ KOCH, 160, HUBER, 135.

²⁾ C. COCKAYNE, *Leachdoms, Wortcunning and Starcraft of early England*. Lond. 1865—67. III, 294.

³⁾ G. STEPHENS, *Extracts in Prose and Verse from an Old English Medical Manuscript preserved in the Royal Library at Stockholm*. »Archaeologia«, XXX, 1854, 400. — F. HOLT-HAUSEN, *Rezepte, Sagen u. Zaubersprüche aus zwei Stockholmer Handschriften*. »Anglia« Bd. XIX, N. F. Bd. VII, 1897, 79.

⁴⁾ M. HÖFLER, *Deutsches Krankheitsnamen-Buch*. München 1899, 513.

Man vnd frawen. Schreibe an ein wechsen Thaffell: Jhesus Christus, dominus noster! Alpha et o! Maximilianus, malchus, Constantinus, dionisius, Johannes, Seraphion, Maximinianus. Dornoch wesch die buchstaben ab mit weiwasser. Misch dan vnder das wasser weissen mirren. Das gibe dem siechen zu drincken. Wan in der ridt schüdt. Er berüert in nümmer mere.«¹⁾

Auch gegen die Würmer erweisen sich die Namen der Siebenschläfer als brauchbar. Eine Wurmbeschwörung des 12. Jahrhunderts lautet: »Ante vermes. † bon † pen † na † ason † ad dentes. In eremo in monte Celion ibi sederunt VII fratres dormientes † Marcius † Marcellinus † Serapion † Alexander † Vitalis † Philippus † Dyonisius †, per istos VII fratres dormientes coniuro vos vermes, ut recedatis et hominem istum non ledatis.«²⁾

Und schließlich empfiehlt eine alte englische Vorschrift gegen einen »Warzenausbruch«: »Man nehme 7 Oblaten (Hostien) und schreibe auf eine jede derselben einen Namen der Siebenschläfer, Maximianus, Malchus, Johannes, Martinianus, Dionysius, Constantinus, Serafion. Dann spreche man einen Zauberspruch und lasse eine Jungfrau diese um seinen Hals hängen.«³⁾

Das Ansehen, dessen sich das Siebenschläferamulett in früheren Jahrhunderten im Abendlande erfreute, ist heute geschwunden; es hat seine Rolle ausgespielt. Im Orient dagegen hat sich der Glaube an seine Wirksamkeit bis auf den heutigen Tag erhalten. Die 18. Sure des Koran, »die Höhle« ist den Siebenschläfern gewidmet, und es wird dort erzählt, daß ihr kleiner Hund, Qit̄m̄ir, Wache bei ihnen hielt. Nach muhammedanischer Tradition gehörte er zu den wenigen Tieren, die in den Himmel kamen⁴⁾. Wir werden uns deshalb auch nicht wundern, wenn wir den Namen des Hundes allein oder in Verbindung mit den Namen der Siebenschläfer auf arabischen Amuletten finden oder auf Gegenständen, denen sie ihren Schutz angedeihen lassen sollen.

Die abendländischen Namen der Siebenschläfer erscheinen bei ihrer Übertragung ins Arabische in einer wesentlich anderen Gestalt: So erwähnt z. B. RICH⁵⁾ ein Amulett aus Bagdad mit den Namen »1. Jamlikha, 2. Makshlina, 3. Maslina, 4. Martoosh, 5. Dabernoosh,

¹⁾ »Alemannia« XXVII, 1900, 115.

²⁾ R. HEIM, *Incantamenta magica graeca latina*. »Jahrb. f. klass. Philologie«. Supplementband 19, 1893, 555.

³⁾ COCKAYNE III, 43. W. G. BLACK, *Folk-Medicine*. Lond. 1883, 168.

⁴⁾ M. REINAUD, *Description des Monumens Musulmans du Cabinet de M. Le Duc de Blacas*. Paris 1828, I, 186/7.

⁵⁾ J. C. RICH, *The Story of the Seven Sleepers*, in »Fundgruben des Orients« III, 1813, 354. Anm. c. Vgl. HAMMER, »Fundgruben« IV, 1814, 163.

6. Shaspoosh, 7. Cofshistanoosh. Der erste und letzte Name ist eine Korruption aus Jamblichus und Constantinus, der vierte ist vielleicht Marcius, und der fünfte Tiberianus.

REINAUD ¹⁾ bildet einen gravierten Stein ab mit den Namen Maksilmina, Yamlikha, Marnous, Messilyya, Dabarnous, Sabarnous, Cofasthethous, Kitmir (Fig. 1). Innerhalb dieser Namen steht der Ausruf: »So Gott will.«

Ein syrischer Zauberspruch gegen das Weinen der Kinder beginnt mit den Worten: »In Vaters Namen etc. Jamlika, Maximus, Martalus, Arsanius, Jochannis, Sirapion, Denisius. Diese 7 Brüder sind als Helden heimgegangen.« ²⁾



Fig. 1. Gemme. In der Mitte: Nach dem Willen Gottes. Ringsherum die Namen der Siebenschläfer *Maksilmina*, *Yamlikha*, *Marnous*, *Messilyya*, *Dabarnous*, *Sabarnous*, *Cofasthethous*, und ihres Hundes *Kitmir*. (REINAUD, *Monumens Musulmans*, II. Taf. I, Fig. 25.)

Die Namen der *al-šūb al-kaḥf* oder »Bewohner der Höhle« werden eingegraben auf dem Boden der Trinkgefäße und auf dem runden Präsentierteller von verzinnem Kupfer, der, auf ein Gestell gesetzt, die Tafel bei den Mahlzeiten usw. bildet, um die Speisen und Getränke vor dem bösen Blick eines Neidischen zu schützen. Man graviert sie auf Schwerter, damit diese nicht zerbrechen und vor den Schlägen der Feinde schützen; desgleichen auf Helme, um den Träger vor Verwundungen zu bewahren. Ferner schreibt man sie an die Mauern einer Moschee zum Schutz gegen Feuergefahr, und an die Tore einer Stadt, um sie gegen Pest und epidemische Krankheiten zu sichern. Auch schreibt man sie an den Kopf eines Buches zum Schutz gegen Feuer und Diebe; und auf Briefe, damit diese nicht verloren gehen, und bringt sie an Schiffen an, damit diese nicht untergehen ³⁾. Ihre

¹⁾ REINAUD II, 59, Nr. 25 und Pl. I, Fig. 25.

²⁾ ED. SACHAU, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin*. Berlin 1899, I, 371, Nr. 42. — Ich verdanke den Hinweis auf diese Stelle Herrn Dr. W. WEYH, München.

³⁾ E. W. LANE, *Manners and Customs of the modern Egyptians*. Deutsch von J. TH. ZENKER. Leipzig 1852, II, 65. — S. SELIGMANN, *Der böse Blick und Verwandtes*. Berlin 1910, II, 328. — EDW. FALKENER, *Ephesus and the temple of Diana*. Lond. 1862, 157/9. — REINAUD II, 61/2. — HAMMER, loc. cit.

Rolle als Beschützer der Schifffahrt verdanken sie nach IKEN ¹⁾ einer Stelle, die sich nach ihm im Koran finden soll (wo aber tatsächlich nichts derart steht), nämlich: »Die Siebenschläfer bestiegen ein Schiff.« Deshalb werden sie auch in Sturm und Wetter als Schutzheilige angerufen, und Figuren derselben werden bemalt und vergoldet am Vorderteil der Schiffe angebracht.

IKEN ²⁾ erwähnt auch eine türkische Goldmünze, *Armudi* genannt, mit den Namen der Siebenschläfer: Jemlika, Meschulina, Mislina, Mernus, Debernus, Schasenus und Kephestatios. Wahrscheinlich hat auch diese Amulettbedeutung. FALKENER ³⁾ bildet ein modernes türkisches Armband mit den Namen Jemlika, Meshilina, Mislina, Mernus, Debbernus, Shazzernus und Kephestatjus ab. Ein derartiges Armband soll den Träger vor allen möglichen Gefahren schützen (Fig. 2).



Fig. 2. Türkisches Armband mit den Namen der Siebenschläfer
(n. FALKENER, *Ephesus*, S. 159).

Nach Cod. arab. 195 (München) werden die Siebenschläfer angerufen bei Seuchen ⁴⁾, bei Krieg und Brand, beim Weinen der Kinder, zur Fernhaltung von Dieben, von Schiffbruch, von Zorn und Ärger, zur Vermehrung des Verstandes.

Eine besondere Aufgabe hat der Hund der Siebenschläfer zu erfüllen. Muhammed leitet seinen Bericht über die Legende (Sur. XVIII, 8) mit den Worten ein: »Glaubst du wohl, daß die Bewohner der Höhle und Ar-Raqîm zu unseren Wunderzeichen gehören?« Das Wort *Raqîm* ist dunkel und wird von einigen Kommentatoren als Name des Hundes erklärt, während andere darunter den Namen des Ortes verstehen, in dem sich die Höhle befand, und wieder andere glauben, es sei eine Tafel aus Blei oder Stein damit gemeint, auf welcher die

¹⁾ IKEN, *Tuti-Nameh*, Stuttg. 1822, 289.

²⁾ IKEN 296.

³⁾ FALKENER, loc. cit.

⁴⁾ Bei HUBER, *Siebenschläfer*, steht wohl ein Druckfehler: »beim Suchen«.

Namen der Siebenschläfer eingegraben waren und die über dem Eingange der Höhle angebracht war. Letztere Deutung stützt sich auf die Ableitung des Wortes *Raqim* vom arab. Verbum *raqama* = notieren, schreiben¹⁾. Die gewöhnliche arabische Bezeichnung des Hundes ist *qitmîr* oder *qatmîr* (von *qatama* = beißen, mit den Zähnen fassen), und diese findet sich gewöhnlich auf den Amuletten. Daneben kommt auch noch das Wort *Cratin* (*Kratim*) auf persischen und das Wort *‘Omrân* (*Homrân*) auf arabisch-malaiischen Amuletten vor. Als die 7 Heiligen in den Himmel aufstiegen, hängte sich der Legende nach der Hund an das Gewand des einen und kam so vor Gott. Da dieser ihn sah, wollte er ihn nicht wieder fortschicken, und gab ihm dasselbe Amt wie dem Chiḍr, nämlich die Briefe und das Gepäck von Reisenden zu behüten. Aus diesem Grunde setzt man auch den Namen des Hundes dreimal neben das Siegel, was den Brief ebenso sichern soll, als wenn der Europäer ihn auf der Post einschreiben läßt²⁾. Die gleiche Bedeutung kommt bekanntlich auch dem Wort *Budûh* zu³⁾.

Auf arabischen Amuletten findet man häufig die Namen der Siebenschläfer mit anderen Namen und magischem Beiwerk kombiniert. Ein muhammedanisches Amulett aus Bosnien gegen das Verschreien lautet in der Übersetzung⁴⁾: »Im Namen des allbarmherzigen Gottes! O mein Gott und Gabriel und Michael und Israfil und Azrail und Ibrahim und Ismail und Isaak und Jacob und du, der du alles Gute sendest, der du gegeben hast die Thora und das Evangelium und die Psalmen und den Koran, ich kann da nichts helfen außer mit des großen Gottes Hilfe. Jemliha, Mehalina, Mislina, Mernosch, Doher-nosch, Sarenosch, Kefeftatajosch, Kitmir.«

168	173	166
167	169	171
172	165	170

Neben den Siebenschläfern werden hier die vier großen islamischen Engel Gabriel, Michael, Isrâfil und ‘Aziâ’il, die Erzväter Abraham mit seinem Sohne Ismael, Isaak, Jakob, und Gott als Spender der jüdischen,

¹⁾ JOHN KOCH, *Die Siebenschläferlegende*. Leipz. 1883, 101.

²⁾ DE LA ROCHE, *Voyage de l'Arabie heureuse*. Amsterdam 1716, 62. — JEAN CHARDIN, *Voyage en Perse et autres lieux de l'Orient*. Paris 1811, II, 301. — REINAUD I, 186. — VAN RONKEL, *Une amulette arabo-malaise*. JA X. Série, Bd. 19, 1912, 308. — W. WEYH, *Zur Geschichte der Siebenschläferlegende*. ZDMG Bd. 65, 1911, 301.

³⁾ EI I, 1913, 803.

⁴⁾ L. GLÜCK, *Skizzen aus der Volksmedizin u. d. medizin. Aberglauben in Bosnien u. d. Herzegovina*. »Wissenschaftl. Mitteilungen aus Bosnien und der Herzegovina« II, 1894, 401 2.

christlichen und muhammedanischen Religionsbücher angerufen. Zum Schluß folgen zwei magische Quadrate: das eine ist unausgefüllt, und das andere enthält Zahlen, die in horizontaler, vertikaler und diagonaler Linie zusammengezählt, immer die Summe 507 ergeben.



Fig. 3. Gemme. In der Mitte: *Ismā'il*. Rund herum ein Salomonssiegel, zwischen dessen Winkeln die Namen der Siebenschläfer und ihres Hundes. (REINAUD, *Monuments Musulmans*, II, Taf. I, Fig. 26.)

Auf einem geschnittenen Stein, den REINAUD abgebildet hat, liest man im Zentrum den Namen des Eigentümers *Ismā'il*, und dieser Name ist umgeben von einem Salomonssiegel, in dessen Ecken die Namen der Siebenschläfer und ihres Hundes geschrieben sind (Fig. 3) ¹⁾.

Diesem sehr ähnlich ist eine Rosette ²⁾ (Fig. 4), die ich unter



Fig. 4.

¹⁾ REINAUD, II S. 62, Nr. 26 und Pl. I, Fig. 26.

²⁾ Über das Aussehen des Originals teilt Frau RUST freundlichst mit, daß es sich um einfachen, schwarzen Druck auf starkem, jetzt ganz vergilbtem Papier handelt. Ihr Vater sah aber mehrfach dieselbe Rosette in Damaskus aus Gips hergestellt; die Buchstaben waren herausgepreßt und hoben sich, in kräftiger Vergoldung, strahlend von dem blauen Grunde ab. Stets waren die Farben Gold und Blau vertreten; meist war das Amulett auch von irgendeinem Rahmen eingefast.

freundlicher Vermittlung Herrn Professor STUMME's der großen Liebenswürdigkeit von Frau Kapitänleutnant RUST-Rudolstadt verdanke. Die Erklärung, die der Vater der genannten Dame, Herr Generalkonsul Dr. WETZSTEIN, diesem Amulett beigefügt hat und die sie mir ebenfalls gütigst zur Verfügung stellt, lautet folgendermaßen:

»Dieser Talisman — der in Syrien und Ägypten häufig an den Wänden der Empfangssäle hängt, um das Glück an das Haus zu fesseln und das Unglück fernzuhalten — ist der wirksamste, den die Araber zum Schutze einer Sache besitzen. Die Rosette enthält in

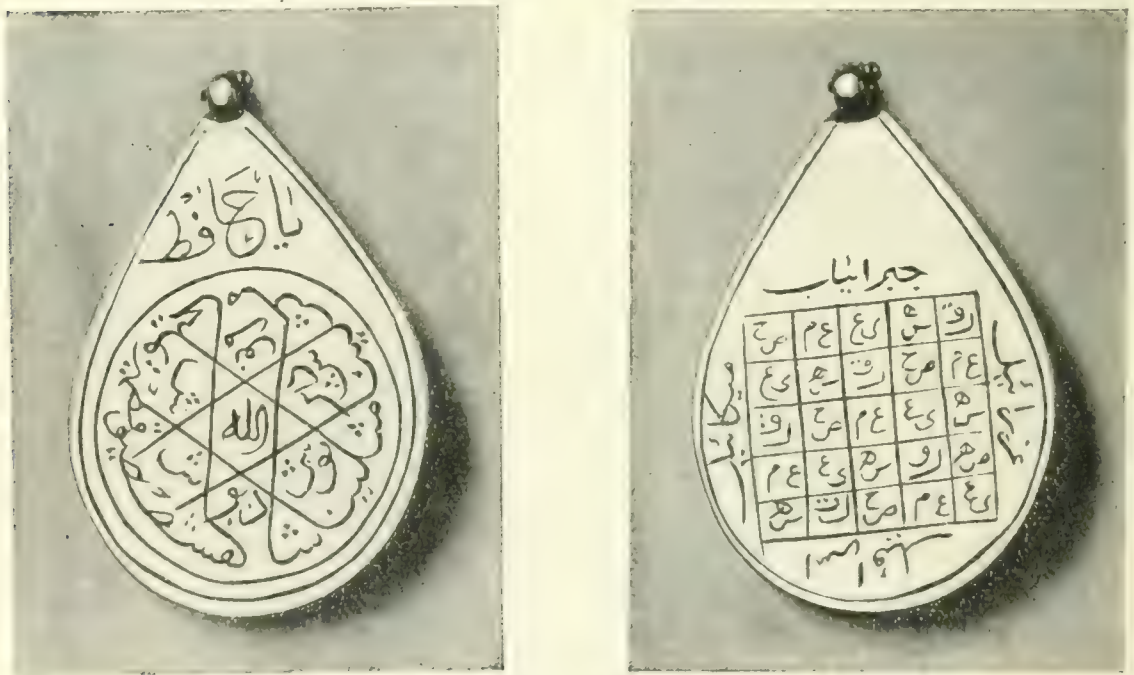


Fig. 5. Silbernes Amulett. Damaskus. Avers: Namen der Siebenschläfer. Revers: Namen der Erzengel u. mag. Quadrat. (ZA XXVI, 267. 268.)

arabischen Charakteren, nach der Legende der orientalischen Kirche und des Koran, die Namen der Siebenschläfer und des sie bewachenden Hundes *Qitmîr*, des einzigen Tieres, welches wegen treuer Wacht so glücklich war, in das Paradies aufgenommen zu werden. Durch Verlängerung einiger Buchstaben der acht Namen wird das magische Hexagramm gebildet, welches, wie unser Drudenfuß, das Unglück abhält. In der Mitte des Ganzen stehen die Worte »*yâ fattâh*«, d. h. o Eröffner, eine Beschwörungsformel, welche die Pforten des Glückes öffnet. Dieser Talisman schützt auf dem Siegel das Briefgeheimnis, auf der Säbelklinge das Leben des Kämpfers, auf dem Frauenschmuck die Schönheit der Trägerin.«

In dieselbe Kategorie gehört auch ein von MACDONALD¹⁾ abgebildetes silbernes Amulett aus Damaskus (Fig. 5). Auf dem Avers steht oben die Inschrift: »O Beschirmer«, einer der 99 Namen Allahs, und darunter innerhalb eines Kreises die Namen der Siebenschläfer und ihres Hundes كفشططبوش, مثلينا, مکتلينا, يملیکا, قطمير, دبزنوش, شادبوش, مرنوش, so angeordnet, daß sie ein Salomonssiegel bilden, in dessen Zentrum der Name »Allâh« steht. Auf dem Revers finden sich die Namen der vier Erzengel, اسرافيل, ميکائيل, جبرائيل, عزرائيل, und ein magisches Quadrat, gebildet aus den Zahlenwerten der Buchstaben k (= 20), h (= 5), y (= 10), ‘ (= 70), s (= 90), und h (= 8), m (= 40), ‘ (= 70), s (= 60), q (= 100), die am Anfang der 19. und 42. Sure stehen und die mit Vorliebe zur Herstellung von magischen Quadraten benutzt werden. Die Zahlenwerte von h m ‘ s q sind in die einzelnen Felder von links nach rechts eingeschrieben, die von k h y ‘ s dagegen von rechts nach links, so daß jedes Feld zwei Ziffern hat. Die Summe der Zahlen in horizontaler, vertikaler und diagonaler Richtung ergibt für die eine Serie die Zahl 278 und für die andere Serie die Zahl 195. Nur für die zweite vertikale und für die dritte horizontale Reihe stimmt die Berechnung nicht, hier kommt die Zahl 340 anstatt 278 heraus.

Auch bei den christlichen Kopten waren die Namen der Siebenschläfer als Schutzmittel bekannt. Bei Faras in Nubien wurden an der Wand eines Grabes, das als christliche Kirche gedient hat, eine Reihe von koptischen Inschriften aus dem 8. Jahrhundert gefunden²⁾, die die Namen von fünf Siebenschläfern, Achillides, Diomedes, Sabbatios, Probatios, Eugenios, enthielten, Namen, die sich schon in dem Buche des Theodosius, *De Situ Terrae sanctae*³⁾, aus dem Anfang des 6. Jahrhunderts finden und die, mit Ausnahme von Sabbatios und Probatios, in den äthiopischen Überlieferungen vorkommen⁴⁾. Die Namen dieser Märtyrer waren auf den Inschriften vereinigt mit den Namen der 40 Märtyrer der Stadt Sebaste (Samaria): Domestianos, Uales, Hesyhios, Helianos, Smaragdos, Severianos, Philoktemon, Alexandros, Ualerios, Eutichios, Lysimachos, Kyrillos, Athanasios,

¹⁾ D. B. MACDONALD, *Description of a silver amulet*. ZA XXVI, 1912, 267—269.

²⁾ A. H. SAYCE, *Gleanings from the Land of Egypt*. »Recueil de Travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes« XX, 1898, 174—176. — R. PIETSMANN, *Les Inscriptions Coptes de Faras*, ibid. XXI, 1899, 133—136.

³⁾ Theodosius, *De situ terrae sanctae*, ed. J. GILDEMEISTER. Bonn 1882, 27.

⁴⁾ ZOEGA, *Catalogus Codicum Copticorum*. Romae 1810, 241.

Maurikios, Herakleios, Priskos, Ekdikios, Leontios, Meliton, Akakios und anderen, die nicht sicher zu entziffern waren, mit dem Brief Christi an den König Abgar und der Satorformel.

Die 40 Märtyrer gehören zu den Heiligen, denen von der koptischen Kirche ein besonderer Kult zuteil geworden ist ¹⁾. Der Gebrauch, den man von diesen Namen zu magischen Zwecken machte, scheint im christlichen Ägypten sehr verbreitet gewesen zu sein. In einer Sammlung von Zaubersprüchen und Amuletten aus dem 7. oder 8. Jahrhundert, die einem koptischen Zauberer aus dem Faiyûm gehörte und die von dem Berliner Museum erworben wurde, finden sich verschiedene Male die Namen der 40 Märtyrer aufgezählt ²⁾. Und in einem koptischen magischen Papyrus zu Leyden ³⁾ ist sogar die Liste der 40 Märtyrer mit den Namen der Siebenschläfer (nur der Name Eugenios ist durch Allatios und der Name Achillides durch Archillitos ersetzt) und dem Briefwechsel zwischen Christus und Abgarus vereinigt, ähnlich wie auf der Inschrift von Faras, so daß der Schluß nicht allzu gewagt erscheint, daß hier eine gemeinsame Urquelle zugrunde gelegen haben mag.

Der Brief Christi an den König Abgar V. von Edessa endigte mit den Worten: »Ich, Jesus, habe diesen Brief mit eigener Hand geschrieben, damit keine feindliche Macht sich jemals dem Ort, wo diese Schrift angebracht ist, nähern kann.«

Der Abgarosbrief, ursprünglich der Beglaubigung des apostolischen Ursprungs der Kirche von Edessa dienend, wurde wegen dieser Schlußworte, wie leicht verständlich, allmählich zum Zaubermittel ⁴⁾. Die Legende berichtet, daß dieser Brief, am Tor von Edessa befestigt — wahrscheinlich in Art der hebräischen *Məzûzā* — die Stadt von einem Angriff der Perser errettete ⁵⁾. In Kleinasien sind verschiedene epigraphische Exemplare dieses Briefes eingemeißelt gefunden worden,

¹⁾ D. N. BONWETSCH, *Das Testament der 40 Märtyrer. Studien zur Geschichte der Theologie u. der Kirche.* Leipz. I, 1898. 72—95.

²⁾ AD. ERMAN, *Ein koptischer Zauberer.* »Zeitschr. f. ägypt. Sprache u. Altertumskunde« Bd. 33, 1895, 46. — *Ägyptische Urkunden aus den kgl. Museen zu Berlin. Koptische Urkunden* Bd. I, Berlin 1904, Nr. 8, 19, 20.

³⁾ PLEYTE et BOESER, *Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leyde.* Leyden 1897, 441 ff.

⁴⁾ E. v. DOBSCHÜTZ, *Briefwechsel zwischen Abgar u. Jesus.* »Zeitschr. f. wissenschaftliche Theologie« Bd. 43, 1900, 422—486.

⁵⁾ PROCOPIUS, *De bello persico*, II, 12; ed. HAURY, Lips. 1905, 207—208. — EUGRIGIOS, *Historiae Ecclesiasticae*, ed. READING, Bd. III, 1720, p. 405. — E. v. DOBSCHÜTZ, *Christusbilder.* Leipz. 1899, 103 f.

so auf der Unterseite eines Türsturzes eines Hauses in Ephesos ¹⁾, auf der Mauer einer Moschee in Gurdja ²⁾, in Alkat-Hadji-Köi im alten Königreich Pontos ³⁾. Die Sitte, den Brief des Abgar an die Türpfosten von Häusern zu schreiben, fand sich in einigen wenig besuchten Grafschaften Englands noch im 18. Jahrhundert ⁴⁾. Ja sogar im 19. Jahrhundert sollen derartige Briefe noch in Häusern von Devonshire und Shropshire gefunden worden sein, wo sie als Schutz gegen Fieber angesehen wurden ⁵⁾.

Daß der Abgarosbrief nicht nur Häuser vor Unglück schützte, sondern als eine Art Universalamulett gegen Unheil jeglicher Art angesehen wurde, geht aus zahlreichen mittelalterlichen griechischen, koptischen, slawischen und lateinischen Texten hervor. In Stadt und Land, zu Haus und unterwegs, zu Wasser und zu Lande, vor Gericht und in der Schlacht, bei Tage und bei Nacht, vor feindlicher Nachstellung und Tücke der Dämonen, vor Behexung und Vergiftung, vor Donner, Blitz und Hagelschlag, vor Feuer- und Wassersnot, vor Messerstich und Schlangenbiß, vor Wölfen und wütenden Hunden, in Fieber und Fieberfrost, bei Ausschlag und Lähmung, in der Stunde der Geburt, kurz in allen Nöten des Lebens gewährte der Brief einen sicheren Schutz ⁶⁾.

In der *Bodleian Library* zu Oxford befindet sich ein griechischer Papyrus aus dem 6. Jahrhundert mit dem Text eines solchen Briefes ⁷⁾. Ein in koptischer Sprache auf Pergament geschriebenes Amulett der Sammlung des ERZHERZOG RAINER ⁸⁾ gegen eine Krankheit hat folgenden Wortlaut: »Abschrift des [Briefes] Jesus Christos, des Sohnes des lebendigen [Gottes]. Er schreibt an [Abgar]s, den König von [Edessa]: Sei begrüßt! Selig bist du und [Gutes] wird [Dir] werden. Selig ist diese Deine [Stadt], deren [Name] Edessa, denn Du hast, ohne mich

¹⁾ R. HEBERDEY, *Jahresber. d. österr. Arch. Inst. in Wien*, III, 1900. Beiblatt, 90—95. — HEBERDEY, *Anzeiger d. k. Akad. d. Wissensch. Phil.-Hist. Kl.*, 37. Jahrg., 1900, Nr. 5, 38—39. — Vgl. v. DOBSCHÜTZ, *Zum Abgarbrief*, TLZ XXV, 1900, 380—381.

²⁾ ANDERSON, *Journ. of Hellenic Studies*, XX, 1900, 156—158.

³⁾ CUMONT, *Revue des études grecques*, 1902, 326, Nr. 36.

⁴⁾ J. JONES, *New and full method*. Oxford 1798, II, 6. — W. CURETON, *Ancient syriac documents*. London 1863, 155.

⁵⁾ J. L. ANDRÉ, *Talismans*, in *The Reliquary*. New Serie, VII, 1893, 198.

⁶⁾ R. A. LIPSIVS, *Die Edessenische Abgar-Sage*. Braunschweig 1880, 21, Anm. I. — E. v. DOBSCHÜTZ, »Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie« Bd. 43, 1900, 484.

⁷⁾ W. M. LINDSAY, *The Fayoum papyri in the Bodleian Library*, Athenaeum 1885, 304. — E. B. NICHOLSON, *The Fayoum papyri in the Bodleian Library*, Athenaeum 1885, 506.

⁸⁾ J. KRALL, *Koptische Amulette*. Papyrus Rainer, V, 1892, 115—119.

gesehen zu haben, an mich geglaubt in Deinem Glauben und Deinem guten Vorsatz. Deine Krankheiten werden geheilt, Deine Sünden werden Dir vergeben sein, und Edessa wird gesegnet sein ewiglich und es wachse die Erkenntnis Gottes in ihr. Ich, Jesus Christus, habe diesen Brief mit eigener Hand geschrieben. Der Ort, an dem man denselben niederlegen wird, wird von Versuchung getroffen sein . . . und kein böser Mensch wird Gewalt über ihn haben. Sei heil in der heil. Dreifaltigkeit. Amen. Gott, Jesus Christos, Du wirst Heilung der Christodora, der Tochter der Gabrilia gewähren. Amen. Rasch, Rasch.«

Auch der Brief Abgar's an Christos wurde als Amulett verwendet. Ein ebenfalls in der Sammlung ERZHERZOG RAINER befindliches koptisches Papyrusamulett lautet: » . . . und (daß Du?) die Tote erweckest durch die Macht Deines Könnens, habe ich geglaubt Wahrlich, Du bist der eingeborene Sohn Gottes. Deswegen rufe ich Dich durch meine Boten an, daß Du Dich herablassdest und Dich zu uns bemühest, auf daß Du Segen unserem Lande und Heil denjenigen, welche unter uns krank sind, gebest. Da man mir gemeldet hat, daß Dein Volk Dich haßt, und sie nicht wollen, daß Du über sie König seiest, (so) melde ich Dir durch dieses Schreiben, daß die kleine Stadt, in welcher ich bin, genügt für uns beide zusammen. Im Frieden. Siehe der Brief.«

Neben dem Abgarosbrief, den Namen der 40 Märtyrer von Sebaste und denen der Siebenschläfer fand sich als letzter Bestandteil der Inschrift von Faras noch die bekannte Satorformel: *Sator arrepo tenet opera rotas* (vgl. hierüber meinen Aufsatz *Die Satorformel* in einem der nächsten Hefte der »Hessischen Zeitschrift f. Volkskunde«).

Alle diese Bestandteile dienten dazu, das Gebäude und seine Insassen in wirkungsvoller Weise vor jedem bösen Einfluß zu bewahren. Wenn schon jede dieser Maßnahmen allein imstande war, solches zu tun, so mußte das um so mehr der Fall sein bei einer Häufung dieser Maßnahmen, wie wir sie hier vor uns sehen. Es ist dieselbe Häufung, wie wir sie auf den Amuletten in der Kombination der Siebenschläfernamen mit den Namen Gottes, den Namen der Erzengel und der Erzvater, dem Salomonssiegel und den magischen Quadraten beschrieben haben. Alle diese verschiedenen Namen, Formeln und Figuren haben nur den einen Zweck, die magische Wirkung der Siebenschläfernamen zu steigern.

Aus den Veröffentlichungen über die Inschriften von Faras geht leider nicht hervor, ob sie aus der Zeit stammen, wo das Gebäude noch ein Grabmal war, oder ob sie in späterer Zeit angebracht worden sind, als das Grabmal zur Kirche umgewandelt wurde. Im ersteren Falle

könnte man vielleicht daraus schließen, daß sei die Toten ebenso beschützen sollten wie die Lebenden ¹⁾).

Das Siebenschläferamulett findet sich nach WEYH schließlich auch im asiatischen Rußland ²⁾. Die Russen gebrauchen es gegen Schlaflosigkeit; bei den Tataren hilft es dem Kinde gegen Weinen, dem Kaufmann verschafft es Käufer, der Witwe ein gutes Leben und dem Verliebten die Erringung von Liebe ³⁾. Bei den Mongolen hat der Name eines jeden seine besondere Eigenschaft. »Wer ihre Namen reinen Herzens ausspricht oder sie nur bei sich trägt, der erhält die Erfüllung seiner Wünsche, bleibt unversehrt, bleibt Sieger; ihm und seinen Eltern werden die Sünden vergeben. Er bleibt vor Kummer und Krankheit, vor Unglück und Gram verschont. Wer vom Morgen bis zum Abend die Namen bei sich trägt, dem vergibt Gott seine Sünden, der versinkt nicht im Wasser und verbrennt nicht im Feuer. Schreibt man die Namen auf ein Stück Papier, steckt dieses in einen Wollfleck und wirft das Ganze in ein Feuer, so erlischt es sofort. Stehen die Namen auf einem Stücke unserer Habe, so raubt es weder Dieb noch Wasser noch Feuer. Schreibt man die Namen auf einen Holzspan und befestigt ihn an Brot, so berührt keine Heuschrecke das Brot. Papier mit den Namen beschrieben und an der linken Seite einer Schwangeren befestigt, erleichtert die Geburt, wie ja überhaupt diese Namen dem Menschen die Erfüllung seiner Wünsche erleichtern; man muß aber nicht nur die Namen der Jünglinge schreiben, sondern auch den Namen des Hundes. Man graviert sie gern auf Fingerringe, Gürtelschnallen und Siegel.« Demgemäß werden in Kasan lithographische Tafeln (»Einblattdrucke«) in verschiedenen Größen (18 × 22, 53 × 71 cm und mehr) angefertigt, die die Namen der Siebenschläfer: *Yamlîhâ*, *Maktîl-mînâ*, *Mitlînâ*, *Marnûs*, *Dabarnûs*, *Šadnûs*, *Kafaštatyûs*, *Qitmîr* enthalten und die als Schmuck der Wohnungen und zum Schutze der Bewohner und des Inventars dienen. Die Namen sind häufig in einen Kreis mit 2 bis 3 cm Radius angeordnet, die ausgeschnitten und dort aufgehängt werden, wo sie gegen Diebe, Wasser und Feuer schützen sollen.

Der Liebenswürdigkeit von Dr. WEYH verdanke ich die beiden im folgenden bearbeiteten Amulette.

¹⁾ *Dict. d'Archéologie chrét. et de Liturgie*, ed! CABROL, I, 2, p. 1809.

²⁾ W. WEYH, ZDMG Bd. 65 (1911), 300 f.

³⁾ Nach freundlicher Mitteilung von Prof. JACOB wird es in Kasan auch vom Lehrer gegen Schülermangel verwendet.

Im Namen Allahs, des Barmherzigen, des Erbarmungsreichen! »Fürwahr, die Leugner lassen dich fast straucheln mit ihren Blicken, wenn sie die Ermahnung hören, und sie sprechen: Er ist wahnsinnig. Und nichts anderes ist sie denn eine Mahnung an die Welten¹⁾.« Es gibt keine Kraft noch Macht außer bei Allah, dem Erhabenen, dem Großen.

T. Und ferner: wenn ein Knabe viel weint²⁾, so hänge man ihm dies um:

Ich suche Zuflucht bei den Worten Allahs, den vollkommenen, vor dem Bösen jedes Satans und Geschmeißes, und vor jedem bösen Blick (*Ḥiṣn al-ḥaṣīn*)³⁾.

T. Da diese ihre Namen⁴⁾ vielleicht strittig sind, so haben wir an zwei

der da kennt das Verborgene und Sichtbare, er ist der Barmherzige, der Erbarmungsreiche, er ist der Gott, außer dem es keinen Gott gibt, der König, der Hochheilige, der Beschirmer, der Behüter, der Mächtige, der Gewaltige, der Erhabene. Preis sei Allah vor allem, was sie ihm beigesellen. Er ist der Gott, der Schaffende, der Schöpfer, der Bildner; sein sind die schönsten Namen. Ihn preiset, was im Himmel und auf Erden ist, und er ist der Mächtige, der Weise⁵⁾.« Durch deine Gnade, o Barmherziger der Barmherzigen!

T. Diese Namen der Siebenschläfer hänge man den Kindern, die viel weinen, um. Die besonderen Wirkungen dieser Namen sind auch sonst zahlreich:

Makṭalmînā	Yamlîḥā
Marnûš	Miṭlînā
Šaḍnûš	Dabarnûš
Qitṃîr	Kafašṭaṭyûš ⁶⁾

(Um die Namen herum stehen die Worte

man ihm dieses Gebet um. (Es ist aus dem *Ḥiṣn al-ḥaṣīn*⁷⁾ genommen):

Im Namen usw. Ich suche Zuflucht bei den Worten Allahs, den vollkommenen, vor seinem Zorn und seiner Strafe und vor dem Bösen seiner Anbeter »und vor den Einflüsterungen der Satane und vor ihrem Nahen«⁸⁾. Durch deine Gnade, o Barmherzigster der Barmherzigen!

T. Und ferner: wenn ein Kind viel weint, so hänge man ihm dies um:

»Während ihr Hund am Eingang seine Vorderfüße ausstreckte⁹⁾.« Durch deine Gnade usw.

T. Die sogenannte *Umm aš-šibyân*¹⁰⁾ ist wohl bekannt. Wer diese Namen bei sich bewahrt, ist vor ihr sicher:

¹⁾ Kor. 68, 51/52. Alle Koranstellen sind in Gänsefüßchen gesetzt.

²⁾ s. o. S. 374.

³⁾ s. BROCKELMANN II, 203. *Al-Ḥiṣn al-ḥaṣīn min kalām saiyr al-mursalīn* von al-Ġazari († 833/1429). Da mir die Kairoer Ausgaben hier nicht zugänglich sind, so verweise ich auf den Kommentar von al-Qâri' al-Herewi (Ms. Berl. Ldbg. 293), wo die obige Stelle fol. 183 b steht; es heißt da aber: *bikalimâti llâhi wakutubihi ttâma*.

⁴⁾ s. den Schluß von »Rechts«. — Eine genauere Erörterung dieser magischen Worte sowie der Dschinnennamen in der mittleren Kolumne behalte ich mir vor.

⁵⁾ Kor. 59, 22—24.

⁶⁾ Die hier vorliegenden Namensformen stimmen fast vollständig mit denen bei MACDONALD, *Description of a silver amulet*. ZA. 26, 267 f. überein.

⁷⁾ a. a. O. fol. 110 a.

⁸⁾ Vgl. Kor. 23, 99 f.

⁹⁾ Kor. 18, 17.

¹⁰⁾ Die »Feindin der Kinder«. Vgl. SNOUCK-HURGRONJE, *Mekka* II, S. 124; DOUTTÉ, *Magie* etc. S. 115; BENALI M'ERAD, *La »Ziadah« ou Naissance à Safi (Maroc)*. RA. 57, Nr. 288, S. 49. CANAAN, *Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel*, S. 23 (erscheint demnächst).

Stellen¹ zwei Arten¹,
davon verzeichnet:

Kor. 18, 24: „Und sie blieben in ihrer
Höhle 300 Jahre und noch 9 dazu.“)

T. Und ferner: Die folgenden
fünf Namen sind die der Fürsten
der Dschinnen. Wer diese fünf
Namen bei sich bewahrt, wer er
auch immer sei, dem bringt der
Dschinn keinen Schaden; denn
es ist überliefert, wie oft die
Probe darauf gemacht ist. Die
Namen sind folgende:

اوزوس	محموس	حملوس
مسلموا	مسلمون	حموس
ندرون	اسون	بلسوا
ندحوس	ندحون	ندرون

حلوك	سمون	حيون
سدوك	حكم	من
وبرو	ومارو	سارو
بيالله	احدنا	مورنا

عمرو	بخر	سخر
	نون	رب

II.

T. Die besondere Wirkung des „Ameisengebets“.

Es ist bekannt: zu jedem, der dieses »Ameisengebet« bei sich führt, werden alle, die ihn sehen, von Liebe ergriffen, und er erscheint aller Welt ehrfurchtgebietend und erhaben, von Tag zu Tag wächst sein Rang und seine Freundschaft, alle Welt wird von Liebe zu ihm ergriffen, preiset ihn und verlangt auf einmal, ihn zu sehen, und nimmer schwindet sein Bild aus den Augen und Herzen; das Vermögen jedes, der dieses Gebet am rechten Oberarm trägt, vermehrt sich; wenn er dieses »Ameisengebet« in die vier Winkel seines Ladens heftet, strömen alle Leute wie die Ameisen dorthin und treiben dort Geschäfte: wenn er eine Verkaufsware ausruft, gerät der Käufer in Entzücken; tragen es die Kaufleute, so haben sie davon, daß sie es nehmen, vielen Nutzen, und wenn sie alte Sachen ausrufen, so geben Käufer aus allen Himmelsrichtungen das, was sie fordern, und auch gegen den (ursprünglichen Willen (des Käufers) gelingt es ihnen doch, (es zu bekommen); und wenn er eine Sklavin oder einen Sklaven und was es auch alles sei zehnmal², zum Verkauf ausruft und auf den Markt bringt, so werden einige Käufer zusammenkommen und in Entzücken geraten, und alles, was er fordert, wird er erlangen. Heftet er es an die Erde, so wird es Gold und Silber geben. Die Kaufleute pflegten sich nicht von diesem Gebet zu trennen; es ist außerordentlich bewährt. Ruft er Wasser

¹) Siehe S. 385, Anm. 4.

²) Darf man dabei an die zauberische Bedeutung der 10 denken? (DOUTRÉ a. a. O. S. 188.)

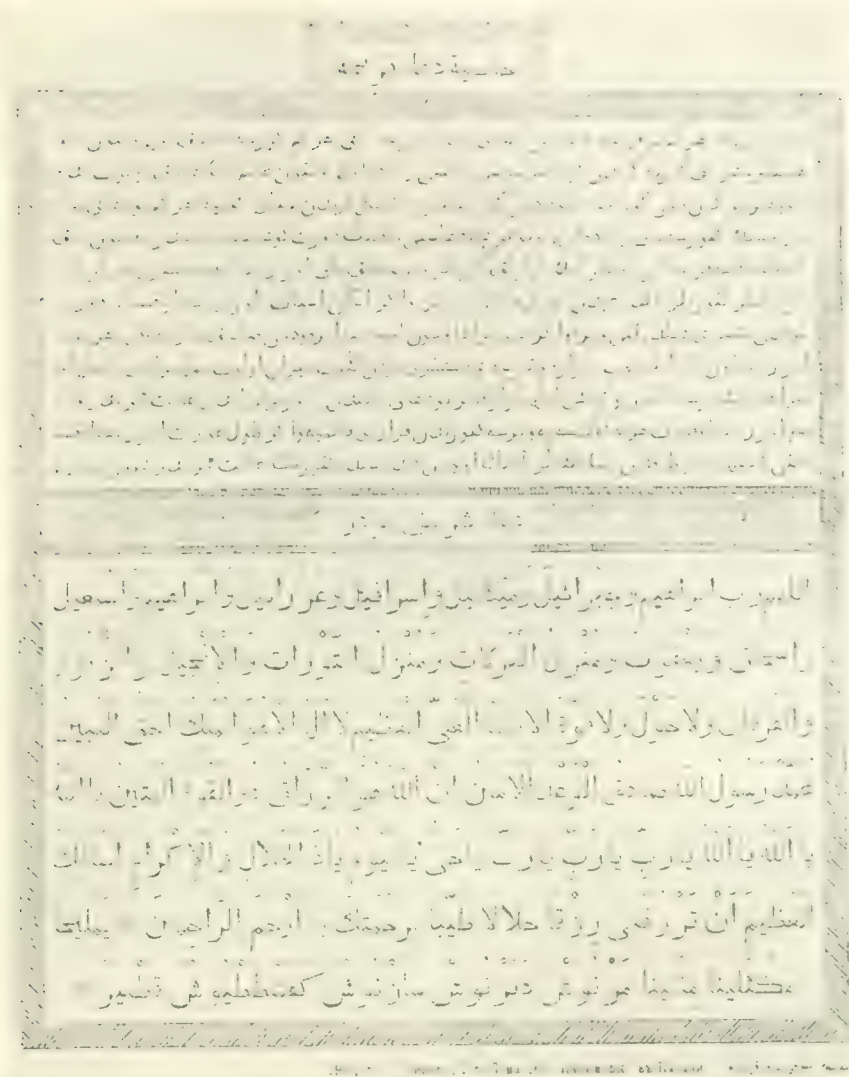


Fig. 7. Siebenschläfer-Amulett. Kasan. 18:22 cm.

aus und verkauft an irgend jemanden, so wird der vor dem Träger (dieses Gebetes) nicht standhalten; und wenn er Kletten¹⁾ ausruit, so erschließt sich sein Glück, und von allen Seiten kommt man, um zu essen. So ist es außerordentlich bewährt, dies bei sich zu führen. Und dies ist der Kommentar dazu.

¹⁾ Davon, daß man in Kasan Kletten esse, ist Kennern der Stadt, wie Herrn Dr. BYHAN, nach seiner freundlichen Auskunft, nichts bekannt; nach DRAGENDORFF, *Heilpflanzen* S. 687, werden Kletten nur in Japan als Gemüse gegessen. Herr Geh.-Rat STUHLMANN und Herr Dr. HEERING, die sich als Fachleute in liebenswürdiger Weise um die Klarstellung dieses Punktes bemühten, vermochten gleichfalls nichts zu ermitteln. Eine Anfrage deshalb bei Herrn Prof. KATANOV blieb leider unbeantwortet. Vielleicht hat *ضول عورت* hier noch eine andere Bedeutung als »Klette«, wiewohl die Wbb. nichts bringen, was diese Annahme stützen könnte; oder aber es steht der Ausdruck hier im Sinne von »ganz wertloses, ungenießbares Ding«. Diese Vermutung äußerte auch Herr Dr. NÉMETH; doch will mir das nicht in den Stil des Ganzen passen.

Das erhabene Gebet ist folgendes¹⁾:

O Allah, Herr Abrahams und Gabriels und Michaels und Asrafels und Azraels und Abrahams und Ismaels und Isaaks und Jakobs, der du die Segnungen herabsandtest und die Thora und das Evangelium und den Psalter und den »Furqân«²⁾ herabsandtest, und es gibt keine Macht noch Kraft außer bei Allah, dem Erhabenen, dem Großen, es gibt keinen Gott außer ihm, dem König, der deutlichen Wahrheit. Muhammed ist der Gesandte Allahs, der zuverlässig sein Versprechen Haltende, der Getreue. Fürwahr, Allah ist der Erhalter, der Machtvolle, der Starke. O Allah, o Allah, o Allah, o Herr, o Herr, o Herr, O Lebendiger, o Beständiger in Majestät und Ehren: ich bitte dich, den Großen, du mögest mich erhalten mit erlaubtem, gutem Unterhalt durch deine Gnade, o Barmherzigster der Barmherzigen. — Yamlihā, Maḳḳūlīnā, Miḡlīnā, Marnūš, Dabarnūš, Sāznūš, Kafašṭayūš, Qiṭmīr.

(Zusatz bei der Korrektur:) Es möge zu dem vorstehend behandelten Thema noch bemerkt werden, daß sich auf der diesen Sommer in Leipzig tagenden »Ausstellung für Buchgewerbe und Graphik« in der Islam. Abteilung ein aus der Türkei stammendes Bild eines Schiffes befindet, das in der Art der »Islam« V, S. 289/90, Nr. 333 besprochenen *Tuğra's* ganz aus Buchstaben zusammengesetzt ist. Diese enthalten die Namen der sieben »Höhlenbewohner«³⁾. Eine Reproduktion des interessanten Stückes konnte zurzeit leider nicht gestattet werden.

¹⁾ Vgl. die ganz ähnlich abgefaßte, oben S. 376 in Übersetzung wiedergegebene Legende eines bosnischen Amulettes.

²⁾ = Koran. Über *furqân*, »Offenbarung«, ursprgl. »Erlösung«, s. NÖLDEKE-SCHWALLY, *Gesch. des Qorān's*. S. 8 u. 34.

³⁾ Vgl. dazu das oben S. 374f. über die Siebenschläfer als Beschützer der Schifffahrt Bemerkte.

Kleine Mitteilungen und Anzeigen.

Die Bābi-Behā'ī. Die jüngste muhammedanische Sekte. Von Dr. HERMANN ROEMER, Stadtpfarrer in Bietigheim. Verlag der deutschen Orient-Mission. Potsdam 1912.

ROEMER's Buch ist eine ausgezeichnete, übersichtliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung dieser jüngsten Sekte des schiitischen Islam, die, im Jahre 1844 von einem idealistischen Träumer gegründet, später von einem genialen Organisator in neue Bahnen gelenkt worden ist. Das Buch ist gemeinverständlich geschrieben, ist aber nicht nur eine Popularisierungsarbeit, sondern hat seinen Wert als selbständige wissenschaftliche Untersuchung. Die korrekte Transkription der orientalischen Eigennamen ist sorgfältig durchgeführt, obwohl Verf., wie aus seiner Vorrede hervorgeht, kein Kenner der arabischen und persischen Sprache ist. Dafür hat er in philologischen Fragen die Unterstützung eines hervorragenden Arabisten, des Herrn Prof. SEYBOLD in Tübingen, gehabt. Verf. ist mit der ganzen einschlägigen Literatur vertraut. Es verdient namentlich hervorgehoben zu werden, daß die Darstellung vollkommen objektiv ist, obwohl das Buch eigentlich zu dem Zwecke entstanden ist, der christlichen Mission zu dienen.

Der Ursprung und die Entwicklung des Babi-Behaismus wird chronologisch geschildert unter Hinweis auf die Anknüpfungspunkte nicht nur an islamische Sekten (Ismailismus, Sufismus, Hurufismus usw.), sondern auch an ältere iranische und vorderasiatische Religionen, an Parsismus, Manichäismus und Mazdakismus. Eine Spezialuntersuchung über die altiranischen Bestandteile im Babismus und über die Wege, auf denen sie eingedrungen sind, wäre übrigens eine interessante Aufgabe. Die diesbezüglichen Anmerkungen ROEMER's könnten hier und da ergänzt werden. So tritt z. B. die Millenniumsvorstellung (S. 16) schon im Avesta hervor. Sendschreiben (S. 100) sind unter dem Namen des Stifters des Manichäismus überliefert (vgl. F. W. K. MÜLLER, *Handschriften-Reste in Estrangelo-Schrift aus Turfan* II S. 30 ff.). Der Babismus ist wie die ursprüngliche Avestareligion eine arbeitsfreudige und fortschrittseifrige Religion; er schlägt Töne an, die seit beinahe anderthalb Jahrtausenden in Iran verklungen waren. Schon in der späteren Sasanidenzeit waren pessimistische Strömungen aus dem semitischen Vorderasien eingedrungen. Elegisch-pessimistische Weltanschauung beherrschte später die ganze islamisch-persische Lebensweisheit, nur ganz vereinzelt, wie bei Nāṣir-i-Khusrō, klingt eine arbeitsfreudige Note hindurch. Es läßt sich allerdings kaum feststellen, ob der Bāb hier eine in der iranischen Volksseele Jahrhunderte hindurch eingeschlummerte Veranlagung wieder an die Oberfläche gebracht hat, oder ob der Progressismus, welcher den Babi-Behaismus kennzeichnet, ganz einfach durch den Einfluß des intensiv arbeitenden Okzidents entstanden ist.

Als Resultat seiner Untersuchung stellt Verf. (S. 172 ff.) fest, daß der Babismus „als jüngste, durch die Kulturbewegung unserer Tage ausgelöste und in Anlehnung an sie aufsteigende Welle der hellenistisch bedingten Theosophie im schiitischen Islam, aus Persien den vorderen Orient überflutend, in Analogie mit den ismailitischen Sekten und

ihren Verwandten zu würdigen ist. . . . Von dem ihm sachlich am nächsten stehenden Sufismus trennt den Babismus außer seinem Kulturprogramm der Mahdismus, den er mit der schiitischen Kirchenlehre teilt«. Er täuscht sich in seiner als ein Protest des Offenbarungsglaubens gegen den Rationalismus der Mystik und der Philosophie zu erklärenden Polemik gegen den Sufismus und gegen die Renaissance der aristotelischen Philosophie in Persien, mit denen er tatsächlich seinen Gottesbegriff teilt. Der Babismus, diese ultraschiitische Richtung, schien aber, »trotz seiner gewaltigen Stoßkraft, wie sie in den berühmten Babimartyrien zutage tritt, nach dem Tode des Bāb und der Unterdrückung in Persien dem Schicksal der zahlreichen muhammedanischen Sekten anheimzufallen, die einmal eine Rolle in der Geschichte gespielt haben, aber zur Bedeutungslosigkeit herabgesunken sind«. Behā-Allāh hat jedoch den Babismus gerettet. »Er stellte das Mystagogische, das den Babismus für Außenstehende unverständlich machte und ihn in seinen eigenen Reihen beständig in gärender Unruhe erhielt, hinter die praktischen Ideen zurück, die der Bāb bereits in seinem Bejān aus der theosophischen Lehre von der wesenhaften Gleichheit aller Religionen entwickelt hatte: die religiöse Toleranz, wie sie sich in der Aufhebung der rituellen Abschließung gegen Andersgläubige und des tätlichen Zwangs in Sachen der Religion d. h. des jīhād auswirkt.« Er hat dem Babismus zu einer ungeahnten Ausbreitung verholfen, und zwar namentlich durch die Beziehung, die er ihm auf die christliche Welt gab, indem er die Aufnahme sozialetischer und religionspolitischer Ideen des Westens fortsetzte und dadurch die Einführung seiner Lehre im christlichen Westen ermöglichte. Nach seinem Tode gelang es seinem Sohne und Nachfolger, 'Abd-el-Behā, den unter dem Namen Behaismus erneuerten Babismus im Westen einzuführen, und jetzt sind bekanntlich Behai-Gemeinden in Amerika, England, Frankreich, Deutschland und anderswo zu finden. Als internationale Theosophensekte darf der Behaismus mit dem modernen okkulten Pseudo-Buddhismus und Pseudo-Vedantismus zusammengestellt werden.

Von ganz besonderem Interesse ist die Frage, welche Rolle der Babismus in der persischen Revolutionsbewegung des letzten Jahrzehntes gespielt hat. Man möchte vielleicht glauben, daß die fortschrittliche und gewissermaßen demokratische Lehre sich entschlossen auf die Seite der revolutionären Elemente gestellt habe. In Wirklichkeit behaupten aber nicht nur die Gegner des Behaismus, sondern auch ein neutraler Autor, daß die Behais mit dem Hof gegen die Nationalisten konspiriert und sich mit der russischen und englischen Diplomatie verständigt haben. Auch von Denunziationen von seiten der Behais wird erzählt. Obwohl diese Nachrichten im einzelnen nicht genügend aufgeklärt sind, steht jedenfalls fest, daß die Ezelis auf nationalistischer, die Behais dagegen auf royalistischer Seite stehen (S. 153 ff.).

Arthur Christensen.

Le Livre du Livre de Bāb, par Behā-Allāh. Traduction française par Hippolyte DREYFUS. Paris. Librairie Honoré Champion 1913.

Der »Wolf« ist jener Scheich Bāqir, *Muǰtehid* von Isfahān, der um das Jahr 1880 mit Einwilligung des Zillu-s-Sultān zwei reiche Isfahāner Babis töten ließ, um eine Schuld von 10 000 Tōmāns nicht zahlen zu müssen. An den Sohn dieses Scheich Bāqir, den Scheich Muḥammed Taqī, bekannt unter dem Namen Agha Naǰafī, einen vornehmen Räuber, der mit gleicher Gewissenlosigkeit Muslime und Babis verfolgte, um sich ihren Besitz anzueignen, ist diese Schrift Behā-Allāh's gerichtet. Das Sendschreiben, das um 1890 abgefaßt wurde, ist von dem französischen Behai HIPPOLYTE DREYFUS, der schon durch eine ganze Reihe von Büchern, teils selbständige Untersuchungen, teils Übersetzungen babistisch-behaistischer Schriften, zur Verbreitung der Kenntnis dieser Be-

wegung beigetragen hat, dem europäischen Publikum zugänglich gemacht worden. Es hat für uns, wie der Übersetzer sagt, seinen Wert nicht nur darin, daß es eine der letzten Schriften des Behā-Allāh, sondern auch darin, daß es sozusagen ein Resumé von des Propheten Lebenswerke ist, in der Hoffnung geschrieben, einen der heftigsten Gegner seiner Sache zu gewinnen. Der Prophet zitiert in diesem Schreiben häufig seine eigenen früheren Schriften und gibt manchen geschichtlichen Rückblick auf Ereignisse, in die er selber verwickelt war. Somit hat der »Brief an den Sohn des Wolfes« auch einen historischen Wert. Im übrigen ist er als eine auf sehr wenigen, ins Unendliche variierten Motiven aufgebaute Predigt von ungeheurer Länge anzusehen. Arthur Christensen..

Die Fetwa's des Schejch-ül-Islâm über die Erklärung des heiligen Krieges, nach dem Ṭanîn, Nummer 2119 vom 15. November 1914.

فتاویٰ شریفہ

(اسلامیت علیہنہ تہجم اعدا واقع ومماتک اسلامیدنک غضب وغرتی ونفوس اسلامیدنک سبی واسیر ایلمہتری متحقق اولونجه پیدشہ اسلام حضرتلری نفیر عم صورتیلہ جیدی امر ایتدندہ «انفروا خفوا» وبقلاً وجعدوا بموانکم وانفسدم» آیت جلیلہسی حکم منیفناجه دفعہ مسلمین اوزرینہ جہد فرض اولوب کنج واختیر پییدہ وسواری اولورق بلجلہ اقتدرده لی مسلمینک ملا ویدندہ جہدہ مسرعت ایلمہتری فرض عین اولورمی؟)

(الجواب : اولور)

(بو صورتده اییوم مقم خلافت اسلامیه ومماتک محروسہ شخندیہ سفدن حربیه وعسدر بریدسیبلہ تاجوم ایتمک صورتیلہ خلافت اسلامیه عدو ونعوز بنلله تعالی نور عالی اسلامینک اشف واحسنہ سعی بونوندقلری محقق اولان روسیه وانگلتیره وفرانسہ ایله آنلره معین وظہیر اولان حکومتلرک تحت اداردنده بولونن دفعہ مسلمینک دخی مذکور حکومتلرک علیہنہ اعلان جہد ایدرک بنفعل غزایہ مسرعت ایلمہتری فرض اولورمی؟)

(الجواب : اولور)

(بو صورتده مقصودک حصونی جمیع مسلمینک جہدہ مسرعت ایتمہتریہ منتوقف ایدن بعضلری نعوز به تعالی تخلف ایتمسدر تخلفلری معصیت

عظیمہ اونوب غضب الہی یہ وبو معصیت شنیعہنک جزاسنہ مستحق
اونورنرمی؟

(الجواب : اونورنر)

(بو صورتده حکومت اسلامیہ ایله محاربه ایدرن حکومت مذکورہ
اعالیٰ اسلامیہ سنک نندیلرینی قتل وحتیٰ جمیع عتله نرینی نحو ایله ابرار
واجبار ایدمش اونسه لر بیله حکومت اسلامیہ عس لر یله محاربه ایتمه نری
شرعاً حرام قطعى ایله حرام اونوب قتل اونم لر یله نر جا کیمه مستحق
اونورنرمی؟)

(الجواب : اونورنر)

(بو صورتده حرب حصرده انکلتره وفرانسہ وروسیه و صربیہ وقرہ ضغ
حکومت لر یله شپیرلرینک اداره نرنده اولون مسلم نلرک حکومت سنیه
اسلامیہ معین بولونن آلمنیا وآوستریہ علیینده حرب ایتمه نری خلافت
اسلامیہ نک ضررتنی موجب اونده جغندن اتم عظیم اونقله عذاب انیمه
مستحق اونورنرمی؟)

(الجواب : اونورنر)

Übersetzung.

Die heiligen Gutachten.

Wird der heilige Krieg für die Gesamtheit der Muhammedaner Pflicht, gemäß dem hohen Befehle des herrlichen *Korân*verses »Zieh'et aus, leicht und schwer, und kämpfet (gegen die Ungläubigen) mit Eurem Gut und Eurem Blut« ¹⁾, indem Seine Majestät der *Pādischâh* des *Islâm* den heiligen Krieg in Gestalt des allgemeinen Aufgebots befiehlt, sobald sicher bewiesen ist, daß gegen den *Islâm* ein Überfall der Feinde sich ereignet, Gewalttat und räuberischer Einfall gegen das islamische Reich ausgeführt und die islamischen Einwohner zu Sklaven und Kriegsgefangenen gemacht werden? und wird es dann für die Muhammedaner in allen Ländern. Jung und Alt, Fußgänger und Reiter, unabwendbare individuelle Pflicht, zum heiligen Kriege mit Gut und Blut zu eilen?

Antwort: Ja.

In diesem Falle, wird es auch für die Gesamtheit der Muhammedaner, die sich unter der Herrschaft Rußlands, Englands und Frankreichs und der ihnen helfenden und mit ihnen verbündeten Staaten befinden, von denen es bewiesen ist, daß sie dem muhammedanischen Chalifat feindlich gesinnt sind und darauf hinarbeiten, das erhabene Licht des *Islâm* auszulöschen und zu vertilgen (Gott bewahre uns davor), dadurch daß sie

¹⁾ Sure 9, 41.

jetzt mit ihren Kriegsschiffen und ihren Landtruppen auf den Sitz des islamischen Chalifates und das kaiserlich-türkische Reich einen Überfall machen, Pflicht, wirklich zum heiligen Kampfe zu eilen, indem sie gegen die erwähnten Staaten den heiligen Krieg erklären?

Antwort: Ja.

In diesem Falle, wenn einige von ihnen (Gott bewahre uns davor) sich davon fernhalten, während doch die Erreichung des Zweckes davon abhängt, daß alle Muhammedaner in den heiligen Krieg eilen, wird dann ihr Sichfernhalten eine große Sünde und verdienen sie den göttlichen Zorn und die Bestrafung für die abscheuliche Sünde?

Antwort: Ja.

In diesem Falle, selbst wenn die islamischen Bewohner der erwähnten Staaten, welche mit dem islamischen Reiche im Krieg stehen, vergewaltigt und gezwungen werden sollten (mit der Drohung), daß man sie selbst töten und sogar ihre ganzen Familien vernichten werde, ist es dann nach dem heiligen Gesetze ihnen doch aufs allerstrengste verboten, gegen die Truppen des islamischen Reiches zu kämpfen und verdienen sie dadurch, daß sie Mörder werden, das Höllenfeuer?

Antwort: Ja.

In diesem Falle, verdienen im gegenwärtigen Kriege die unter der Herrschaft von England, Frankreich, Rußland, Serbien, Montenegro und ihrer Verbündeten stehenden Muhammedaner, wenn sie gegen Deutschland und Österreich, die dem erhabenen islamischen Reiche beistehen, kämpfen, die schwerste Folterqual dadurch, daß es eine große Sünde wird, weil das islamische Chalifat Schaden nehmen könnte?

Antwort: Ja.

Mitteilung der Redaktion.

Vom nächsten Bande ab wird mein Nachfolger auf dem Hamburger Lehrstuhl, Prof. Dr. RUDOLF TSCHUDI, als Mitherausgeber mir zur Seite treten. Ich heiße ihn in der Redaktion herzlich willkommen.

Alle Manuskripte, mit Ausnahme der für die Bibliographie bestimmten, sind auch weiterhin an mich zu senden. Die Druckleitung und die Bibliographie wird hinfort von Prof. TSCHUDI besorgt werden.

C. H. Becker.

Kritische Bibliographie.

I. Allgemeines (Zeitschriften ¹⁾ Sammelwerke).

896. **L'Asie Française.** 1914. Aus dem Inhalt:

LE COMITÉ, *La Syrie* S. 6; *La question de l'emprunt turc* par R. C. S. 14; *L'accord franco-allemand et les chemins de fer de l'Asie Mineure* S. 50; *Les réformes arméniennes* S. 54; *La France, l'Angleterre et l'empire ottoman* S. 102; *L'entente cordiale et les affaires d'Asie* S. 143; *L'accord franco-turc* S. 144; *Les pays à desservir par la ligne Samsoun-Sivas-Diarbékir* par EDMOND HIPPEAU; *La question kurdo-arménienne* S. 51; *La politique asiatique de la Russie* S. 18; *Les relations commerciales de l'empire des Indes avec la Perse* S. 191; *La question de l'émigration asiatique* S. 194; LE COMITÉ, *A travers la Perse* S. 226; *L'Angleterre, La Russie et la Perse* S. 252.

897. **Barth, Jacques,** *L'évolution de la question d'Orient.* Revue des études historiques 1914. März-April. S. 191—204.

898. **Cherfils, Christian,** *Benaparte et P. I. Lam d'après des documents français et arabes.* Préface du Chérif ABD EL-HAKIM. 303 S. Paris, A. Pedoue. 1914.

899. **Correspondance d'Orient.** Aus dem Inhalt: Nr. 130 (16. II. 14): *Les Italiens et le Senoussi* S. 145. — A. LEBRUN, *L'inauguration de l'Assemblée Législative Egyptienne* S. 154. — *Les Réformes Arabes* S. 163. — *A Travers la Palestine* S. 165. — **Faits et Documents:** Albanie: *La tentative musulmane* S. 172. — Empire Ottoman: *Les élections; Emprunts et dépenses; Le chemin de fer Dardanelles-Smyrne; Concessions de travaux publics* S. 176. — Syrie: *Les Ecoles françaises et étrangères en Syrie* S. 177. — Egypte: *L'Assemblée Législative; La dette en 1913; Relations de l'Egypte et de l'Abysinie* S. 178. — Golfe Persique: *Accord-franco-anglais de Mascate* S. 179.

Nr. 131 (1. III. 14): **Faits et documents:** Questions musulmanes: *Les Egyptiens et la politique musulmane de la France* S. 223. — Empire Ottoman: *Les réformes arméniennes; Les élections; La mission militaire allemande; Les accords anglais; L'accord franco-allemand; La situation financière; Chemin de fer du Hedjaz; Impôts extraordinaires; Les richesses minières de la Turquie d'Asie; Les princes impériaux* S. 224. — Syrie: *Djavid bey et les Arabes; La représentation des minorités en Syrie* S. 230. — Egypte: *Le commerce en 1913.*

Nr. 132 (16. III. 14): DIEHL, CHARLES M., *Impressions et Souvenirs d'un Ambassadeur à Constantinople* (Causerie) S. 241. — **Faits et Documents:** Balkans: *Les négociations turco-serbes* S. 268. — Empire Ottoman: *La défense navale; Mort de Saïd pacha; Les taxes douanières; Le tombac au Yémen; Anglais et Italiens en Anatolie; Les terrains du Taxim* S. 276. — Egypte: *La crise et les concordats préventifs de faillite* S. 278.

¹⁾ Sofern nicht die einzelnen Aufsätze gesondert angeführt sind.

Nr. 133 (I. IV. 14): BERGASSE, HENRY, *L'Égypte, Le Paradoxe foncier* S. 289. — Bulletin Politique: *L'influence française en Orient; Les réformes arméniennes; La situation financière ottomane* S. 293. — Actes Officiels: *Le traité de paix turco-serbe* S. 301. — Faits et documents: Balkans: *La paix turco-serbe; Le traité de commerce turco-bulgare* S. 314. — Empire Ottoman: *Remaniements ministériels; La défense de la frontière russe; Instructeurs navals britanniques; La convocation du Parlement; Le budget de 1330; Avance au Trésor; La situation financière; L'accord anglo-italien; Le chemin de fer Mouradli-Rodosto; L'Allemagne en Orient* S. 317. — Perse: *Le couronnement du chah* S. 323.

Nr. 134 (16. IV. 14): Empire Ottoman: *Réorganisation de la marine; Les inspecteurs européens pour l'Anatolie; L'agitation kurde; Dans l'Irak; Les étrangers et l'impôt; La réforme douanière* S. 363. — Perse: *La famine dans le sud* S. 367.

Nr. 135 (I. V. 14): Bulletin Politique: *L'accord franco-turc* S. 390. — *Le Budget du Liban* S. 392. — Faits et Documents: Balkans: *La paix serbo-turque; La Roumanie, la Turquie et la Grèce* S. 402. — Empire Ottoman: *Le nouveau Parlement; La révolte kurde; L'affaire Aziz Ali; Les chemins de fer Ottomans en 1913; L'accord franco-turc; Emprunt Impérial Ottoman 5% 1914; La loi d'emprunt; La situation financière; Les richesses pétrolières de la Mésopotamie* S. 408. — Égypte: *Le nouveau ministère; La note du conseiller financier sur le budget de 1914* S. 416.

Nr. 136 (16. V. 14): Faits et Documents: La Crise Orientale: *Les musulmans de Macédoine; Un communiqué ottoman* S. 444. — Balkans: *Les relations turco-roumaines* S. 446. — Empire Ottoman: *Convocation du Parlement; Les réformes en Anatolie; La marine de guerre; Un accord douanier avec la Russie; Les accords franco-turcs; Les réclamations françaises; Les princes turcs dans l'armée allemande; La répartition de la Dette; La Société d'Héraclée; La mission turque à Livadia; Un portrait de Selim III.* S. 453.

Nr. 137 (I. VI. 14): *La Mort de la caravane* S. 481. — Bulletin Politique: *La vie politique ottomane* S. 488. — LEROUX, RENÉ, *Le Changement de Ministère en Égypte* S. 491. — Faits et Documents: Empire Ottoman: *Le discours du Trône; Le stationnaire allemand; La représentation allemande au Conseil de La Dette; Les recettes du Trésor en 1329; Le port de Haïffa* S. 502. — Égypte: *L'Assemblée législative; Égypte et Turquie* S. 508.

Nr. 138 (16. VI. 14): X. X. X., *Les Finances du Liban* S. 529. — Bulletin Politique: *Les Finances ottomanes; Les relations turco-roumaines* S. 540. — Monténégro: *Les monopoles* S. 558. — Empire Ottoman: *L'accord anglo-allemand du Bagdad; L'emprunt en Allemagne* S. 558.

900. **Deutsche Levante-Zeitung** 1914. S. 130, FRHR. V. MACKAY, *Altes und Neues zur arabischen Frage*; S. 180, OTTO HEUER, *Deutschland in Vorderasien*; S. 181, *Die armenische Frage*; S. 184, B., *Türkische Eisenbahnen*; S. 275, FRHR. V. MACKAY, *Das Reformwerk Lord Kitcheners in Ägypten*; S. 328, GUSTAV HERLT, *Zwei Fragen der türkischen Handelspolitik*; S. 370, *Die neuen Zweigstrecken der Hedschasbahn*; S. 470, OTTO HEUER, *Die Türkei am Scheidewege*; S. 519, GUSTAV HERLT, *Türkische Schifffahrtsbestrebungen*; S. 521, FRHR. V. MACKAY, *Konstantinopel und die syrisch-arabische Frage*.

901. **Deutschland unter Kaiser Wilhelm II.** Bd. III, 1183—S. *Die orientalischen Wissenschaften. A. Der vordere Orient und Afrika* von Prof. Dr. C. H. BECKER, Bonn. Berlin, Reimar Hobbing, 1914.

902. **Eltzbacher, Paul**, *Die deutsche Auslandshochschule. Ein Organisationsplan.* 122 S. Berlin, Georg Reimer, 1914.

903. **Hanslik, Erwin**, *Geistes- und Gesellschaftskunde des Orients*. Mit 1 Karte. Österr. Monatsschr. f. d. Orient 1914 Nr. 3—6.
904. **Al-Hilāl XXII**. Aus dem Inhalt: S. 323: *Ad-daula al-‘utmānīja wad-duwal al-ūrūbīja min awwal al-qarn at-tāsi‘ ‘ašar ilā sanat 1913*; S. 345: *Filistīn, ta’rīḫha wa-ālārḫa* etc. (Forts.); S. 378: *Nižārat al-auqāf, al-auqāf fil-islām, al-auqāf al-miṣrīja*; S. 396: *Mufakkarāt Hišmat Bāšā fī sabīl al-ma‘āriḫ bi-Miṣr*; S. 416: *Ad-daula al-‘utmānīja* etc. (Forts.); Taufīq Affandī Askārūs: *Ta’rīḫ at-tibā‘a fī wādī an-nīl*: 3. *Al-maḫba‘a al-amīrīja ba’d Muḫammed ‘Alī Bāšā*, 4. *Al-maḫābi‘ al-ahlīja ġair al-amīrīja, al m. al-ahlīja al-qibḫīja*; S. 443: *Al-madrasa al-kullīja as-sūrīja wa ḥāġatna ilā miḫlīḫ bi miṣr*; S. 505: *Ad-daula al-‘utmānīja* etc. (Forts.); S. 513: *Filistīn* etc. (Forts.); S. 563: *Al-ġāmi‘a al-miṣrīja, waḍ‘ al-ḥaġar al-awwal min binā‘ihā wabaḫt fī ta’rīḫihā wa-‘ulūmihā wa-asālībihā*; S. 603: *Filistīn* etc. (Forts.); S. 610: *Imārat as-Sa‘ūd wa-qabā’iluhā wa-‘iḫšā’uhā*; S. 624: *Al-wizāra al-miṣrīja*; S. 626 ff.: *‘Azīz Beg al-miṣrī*. — *Ġam‘ījat at-tamtīl al-‘arabī*. — *Nādī al-mūsīqī al-‘arabīja*; S. 628: *Faḫī Beg Bāšā Zaġlūl*; S. 667: *Dimašq aš-ša‘m, ta’rīḫhā wa-ālārḫa* etc.
905. **Hughes**, *A Dictionary of Islam*. London, Allan, 1885. Anastatischer Neudruck.
906. **v. Jettel**, Freiherr, *Die Orientbahnen, ihre Vergangenheit, ihre Zukunft*. Deutsche Revue Mai 1914 S. 199—206.
907. **Mann, Traugott**, *Der Islam einst und jetzt*. Mit 166 Abbild. Darunter vier mehrfarbige Einschaltbilder und eine Karte. 159 S. Monographien zur Weltgeschichte. In Verbindg. mit andern herausgegeben von ED. HEYCK. 32. Bielefeld u. Leipzig, Velhagen & Klasing, 1914.
908. **Orientalische Bibliographie**, Herausg. von LUCIAN SCHERMAN. XXIII./XXIV. Jahrgang (für 1909/10). Zweites Heft. 1914.
909. **Robin, Louis**, *Eugène Delacroix, orientaliste. Son voyage au Maroc*. Action africaine Oct. 1913. S. 173—186.
910. **Schweinfurth, Georg**, *Gustav Nachtigal*. (Ein Forscherleben in mangelhafter Beleuchtung.) Zeitschr. d. Ges. f. Erdkunde zu Berlin 1914, S. 469 ff.
An der Hand erdrückenden, von dem Neffen NACHTIGALS, dem Kairoer Afrikanisten R. PEIETZE, beigebrachten Materials vernichtende Kritik des jammervoll zusammengestuckelten und dabei die Großtat des Forschers, die endgültige Erwerbung unserer westafrikanischen Kolonien (1884/5) einfach totsichweigenden Buches von J. WIESE, *Gustav Nachtigal, Ein deutsches Forscherleben im dunklen Erdteil*. (Berlin, A. Schall, 1914.)
E. Graefe.
911. **Zwemer, S. M.**, u. **Diedrich Westermann**, *A new statistical survey* MW. IV, 145—156.
Ausführliche Statistiken über die Verbreitung des Islams nach neuen Quellen.
Zahl der Mohammedaner auf der Erde: 201 296 696, in Afrika: 42 039 349, in Asien: 156 690 110, in Europa: 2 373 676, in Amerika: 166 061, in Australien: 19 500.
H. Ritter.

II. Religion.

(Anfänge des Islam, Dogma, Recht, Mystik, Zauberwesen, Kultus, Philosophie, Beziehungen zu anderen Religionen.)

912. **Abdur Rahmān, Seoharvi**, *Eine kritische Prüfung der Quellen des Islamitischen Rechts*. XVIII + 216 S. (Oxford University Press, London 1914, Milford).
Islamapologie nach dem bekannten Schema moderner Inder und Ägypter. Nur sie verstünden etwas vom Islam. Der wahre Islam des *Qorān*'s sei den Forderungen der modernen Ethik konform; er lehre z. B. die Einehe und verbiete die Sklaverei. Der Verf.

geht in seinem rationalistischen Modernismus noch weiter als Syed Ameer Ali, bekämpft *Fiqh* und *Qijās* und predigt das Zurück zu einem neumodisch und willkürlich ausgelegten *Qorān*. Für das moderne Indien symptomatisch von Interesse, nur darf man sich durch das Buch nicht über das islamische Recht belehren lassen wollen. Becker.

913. Bell, H. J., *An oath-formula of the Arab period in Egypt.* BZ XXII, 392 ff.

Bespricht anknüpfend an L. WENGER's Eidesformeln aus arabischer Zeit (»Zeitschrift der Savigny-Stiftung« XXXII, 361 f.) eine Eidesformel, die sich auf einem neu erworbenen, vermutlich 644/45 D. geschriebenen Papyrus des Britischen Museums (Inv.-Nr. 2018) findet. Das Interessante ist, daß der Eid, den unsicheren Zeitverhältnissen, die leicht zur Vertreibung der arabischen und Wiederherstellung der griechischen Herrschaft führen konnten, Rechnung tragend, in allgemeinen, auf jeden Fall zutreffenden Worten gehalten ist. Ein entsprechendes, etwas späteres Dokument aus dem Jahre 647 weist dagegen eine weniger unbestimmte Fassung der Eidesformel auf. Das ἐπωμόσατο . . . τὴν βασιλικὴν σωτηρίαν ist hier wohl sicher auf den Kalifen zu beziehen, wiewohl eine Analogie dazu vorläufig nicht nachzuweisen ist. — In einer Nachschrift wird noch eines weiteren Papyrusfragmentes gedacht, das eine ähnliche allgemeine Formel enthält und vielleicht für die persische Herrschaft oder den Anfang der arabischen anzusetzen ist, vielleicht aber schon ins sechste Jahrhundert gehört. E. Graefe.

914. Bevan, A. A., *Mohammed's Ascension to Heaven.* Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte, JULIUS WELHAUSEN zum siebzigsten Geburtstag am 17. Mai 1914 gewidmet von Freunden und Schülern und in ihrem Auftrag herausgegeben von KARL MARTI (Beihefte zur ZAW. 27). Gießen, Töpelmann, 1914, S. 51—61.

915. Blasi, L., *Istituzioni di diritto musulmano.* Città di Castello 1914.

916. Fr. Buhl, *Muhammedanismens om Verdensreligion.* Religions historiske Smaaskrifter, anden Række V. 60 S. Kjöbenhavn og Kristiania. Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag. 1914.

In der Sammlung »Religionsgeschichtliche Kleinschriften« gibt Professor B.s Büchlein *Der Muhammedanismus als Weltreligion* in gedrängter Darstellung eine Übersicht über die Geschichte der islamischen Religion, wie diese sich in der modernen Forschung abspiegelt. Nach einer Charakteristik der koranischen Religion zeigt er, wie sie sich in der hellenistischen Welt sowohl auf dem Gebiete des Dogma wie dem des Kultus und des Rechts zum großen *igmā'*-System entwickelt; er beschreibt in verschiedener Richtung die Bedeutung des Sufismus und den Einfluß des Heiligenkultus auf das alltägliche religiöse Leben mit besonderer Berücksichtigung seiner Bedeutung für die Würdigung des Propheten, was durch einen Auszug aus der *Burda* beleuchtet wird. J. Pedersen.

917. Cucinotta, Ernesto, *Il contratto di piantagione nel diritto coloniale e musulmano.* Rivista Coloniale 15. März 1914.

918. Da Re, Giulio, *L'istituto dei beni »vacuf« con speciale riguardo alle sue condizioni nella colonie dell' Affrica settentrionale.* Rivista Coloniale 15. Mai 1914, S. 241—248.

919. Hartmann, M., *Women in Islam.* (Condensed from a lecture delivered in February, 1913, at the Seminar für Orientalische Sprachen, Berlin.) MW IV 258—265.

Über die Stellung der Frau nach der Scherīa, die orientalische Frauenemanzipationsbewegung und die Möglichkeit einer Besserung der bestehenden Verhältnisse. H. Ritter.

920. Hartmann, Richard, *Al-Ḳuschairīs Darstellung des Ṣūfitums. Mit Übersetzungsbeilage und Indices.* Türk. Bibl. 18. Bd., 229 S., 1914.

921. Ḥasan aṣ-Ṣadr (Ḥaṣan Ṣadraddīn ibn Ḥādī), *K. aṣ-ṣī'a wa-funūn al-islām.* 150 S. Saida, 1331.

922. Horten, Max, *Einführung in die höhere Geisteskultur des Islam. Gemeinverständlich dargestellt.* Bonn, Friedr. Cohen, 1914. XVI und 112 S. Klein 8°.

Dr. HORTEN, der seit einigen Jahren mit erstaunlichem Fleiße sich bemüht, uns die Quellen zur Kenntnis der islamischen Gedankenwelt zu erschließen, versucht hier in systematischer (nicht historischer) Anordnung eine Zusammenfassung seiner Forschungsergebnisse. Er dürfte dabei das Verständnis eines größeren Leserkreises überschätzt haben: denn ohne weitgehende Vertrautheit mit scholastischer Ausdrucksweise wird ihn keiner verstehen. Auch wird es den gebildeten Leser fremdartig berühren, daß die bunte Sammlung von Gedankenketten, mit denen zum Teil ganz obskure Männer die Blöße ihres Geistes deckten, ihm als »höhere Kultur« dargeboten wird. Dem Titel zufolge erhoffte er sich wohl Belehrung über Naturwissenschaft und Technik, Kunst und Literatur, Religion und sittliches Leben im Bereiche des Islam. Von alledem steht aber nichts drin.

Von bisherigen Darstellungen der islamischen Philosophie unterscheidet sich HORTEN'S Behandlung der Probleme hauptsächlich durch zwei Merkmale. Während frühere Forscher auf diesem Gebiete vor allem ihr Augenmerk richteten auf die Aufnahme und Verarbeitung griechischer Gedanken, wodurch die Araber die Scholastik des christlichen Mittelalters in großem Umfange beeinflußt haben, wendet HORTEN seine Aufmerksamkeit den Spekulationen der muslimischen Theologen zu. Hier liegen, wenn ich richtig sehe, im einzelnen seine Verdienste. Zweitens aber weist er fast durchgängig auf indische Einflüsse hin, wodurch alle Rätsel der islamischen Geisteskultur gelöst werden sollen. Dieses erscheint mir mindestens zweifelhaft, ist jedenfalls vom Verfasser bis jetzt nicht überzeugend nachgewiesen. (Angez. v. S.M.Z. MW IV 329.) T. J. de Boer.

923. Inayat Khan, Prof., *Sufi message of spiritual liberty*. 62 S. London, Theosophical Publ. Society, 1914.

924. »Jurist« Waqf. MW IV 173—187.

Populäre Darstellung der Entwicklung des waqf, speziell des waqf 'ādī, das von dem w. šar'ī zu unterscheiden ist und auf Abu Jūsuf zurückgeführt wird. Das w. als Mittel, die Bestimmungen des Erbrechts zu umgehen und Güter vor Zersplitterung und Konfiszierung zu schützen. Originalität dieser Rechtsform gegenüber ähnlichen Erscheinungen im römischen Recht. Reformversuche in neuer und neuester Zeit. H. Ritter.

925. Kaurimsky, Emerich von, *Über das Ehe- und Familienrecht der Mohammedaner*. 81 S. Wien, Manz, 1914.

926. Kohler, Josef, *Das Recht der orientalischen Völker. IV. Arabisches und Islam-Recht. Allgemeine Rechtsgeschichte. Erste Hälfte, Orientalisches Recht und Recht der Griechen und Römer*, von JOSEF KOHLER und LEOPOLD WENGER. Die Kultur der Gegenwart, Teil II Abt. VII, S. 49—153, Isl. S. 82—102. Leipzig u. Berlin 1914.

K.'s Arbeit ist eine Diskreditierung deutscher Gelehrtenarbeit. Hier nur diese Warnung. Becker.

927. Nicholls, W., *The Shaiktya*. 60 S. Dublin. Hodges, Figgis & Co. 1913.

928. J. Östrup, *Islam. Den Muhammedanske Religion og dens historiske Udviklings i kortfattet Fremstilling*. Udvalget for Folkeplysningens Fremme. Köbenhavn. G. E. C. Gad. 1914. 172 S. mit 9 Bildern.

Ungefähr gleichzeitig mit der oben erwähnten Schrift von F. BUHL erscheint auf Dänisch ein anderes, für einen weiteren Leserkreis bestimmtes Buch über den Islam, *Islam. Die moh. Religion und ihre geschichtliche Entwicklung in kortfattet Fremstilling* (durch den Ausschuß für Förderung der Volksaufklärung). Dr. Ö.'s Buch enthält manches, wofür Prof. B. keinen Raum fand, so eine Übersicht über die Sekten, darunter Besprechung der Sūfīa, eine mehr allgemeine Beschreibung der kulturellen Verhältnisse des Orients und Berücksichtigung der politischen Verhältnisse, vor allem deren der neueren Zeit, wie sie sich in den verschiedenen Ländern des Orients gestalten. Dabei erwähnt er auch eine Erscheinung wie den Panislamismus, aber betont seine Begrenzung durch die islamische

Spaltung; besonderen Wert legt er auf den Unterschied zwischen dem asiatischen und dem afrikanisch-arabischen Islam. In der Darstellung der älteren Religionsentwicklung hält sich der Verf. mehr an das überlieferte Bild, als es in der neueren Forschung im allgemeinen der Fall ist.

J. Pedersen.

929. **Pedersen, Johs.**, *Der Eid bei den Semiten in seinem Verhältnis zu verwandten Erscheinungen sowie die Stellung des Eides im Islam*. Studien zur Geschichte und Kultur des Orients, Bd. III, 242. S. Straßburg, Trübner, 1914.

930. **Peltier, F.**, et **F. Arin**, *Théorie des contrats agricoles en droit musulman, avec un recueil de textes justificatifs traduits et annotés*. 2 Bde. Alger, Jourdan, 1914.

931. **Philott, D. C.**, *Notes on a Shī'a imprecation*. JASB 1911, 691.

Über die bei indischen und persischen Schiiten übliche Verfluchungsformel 'Omars, die besonders am 9. Rabī' I, 'Omars Todestage, wiederholt wird.

J. Horowitz.

932. **Sanchez Perez, Jose A.**, *Particion de Herencias entre los Musulmanes del Malaguí*. Madrid 1914. Anger AR NS V, 109.

933. **Sansone, L.**, Avv., *Essenza e sviluppo del diritto musulmano*. L'Africa italiana. Napoli anno XXXIII 1914, fasc. I—II.

934. **Weitbrecht, H. U.**, *A Moslem Mission to England* MW IV 195—202.

Die ersten Anhänger des Islams in England, die Tätigkeit Chodscha Kamāl-ud-dīns und die Propaganda der *Ahmadiyya* in Europa durch Versammlungen und ihr Organ *Muslim India and Islamic Review*.

H. Ritter.

935. **van Wely, J. H.**, *Panislamisme* (Schluß). Koloniaale Tijdschrift II, 1913, S. 1/25.

936. **Wilson, S. G.**, *Bahaism and religious assassination*. MW IV 231—245.

Stellt Fälle von religiösem Mord in der Geschichte des Babismus und Behaismus zusammen. In der Frage, ob Behāullah oder Subḥ-i Ezel den Brudermord versucht hätte, wird zuungunsten des ersteren entschieden.

H. Ritter.

III. Geschichte und Kulturgeschichte.

937. **Basset, René**, *Chronologie des rois de Harar 1637—1887*. IA 1914, 245—258.

Nach einer Königsliste, die sich auf dem Deckblatt der Handschrift von Šihāb ed-dīn's *Geschichte der Eroberung Abessinien's*, die vom Verf. 1897 herausgegeben worden ist, befindet. Die Liste wird im arabischen Text mitgeteilt, übersetzt und besprochen. Vorausgeht eine Bibliographie von Schriften, die über Harar und hararische Sprache handeln.

H. Ritter.

938. **Grimaldo, Carlo**, *Le trattative per una pacificazione fra la Spagna e i Turchi in relazione con gli interessi veneziani durante i primi anni della guerra di Candia (1645—1651)*. Nuovo Archivio Veneto 1913.

939. **Kasdorff, Reinhold**, *Haus und Hauswesen im alten Arabien (bis zur Zeit des Chalifen Othman)*. Diss. Halle 1914.

940. **Schlumberger, Gustave**, *Prise de Saint-Jean-d'Acree en l'an 1291 par l'armée du Soudan d'Egypte*. Paris, Plon-Nourrit, 1914.

941. **N. N.**, *Heraclius the Roman Emperor and the Prophet of Islam*. Islamic Review April 1914.

IV. Naturwissenschaften (inkl. Mathematik und Medizin).

942. **Abou, Maurice**, *Les cérémonies rituelles de la circoncision en Algérie*. Paris 1914. 45 S. Medizinische Inauguraldissertation.

E. Seidel.

943. **Archaraouni, E.**, *Considérations sur la peste dans la Haute-Egypte*. Port-Said 1913.

Die schon seit 22 Jahrhunderten Ägypten als ungemein häufiger Gast verheerende Islam. V.

orientalische Pest ist nach Verf.s Meinung — im Gegensatz zu PRUNER und anderen Beobachtern — erst seit 1899 daselbst endemisch. Die — bereits von 'Ali Heybah in seiner Doktordissertation (1833) betonte — Abhängigkeit ihres Auftretens von den Wuchsphasen des Nils wird bestätigt und daraufhin das winterliche Erscheinen der Seuche in Oberägypten damit in Zusammenhang gebracht, indem während des Steigens des Stromes im Herbst die Ratten sich in die Dörfer flüchten und dort nach Ansteckung der Einwohner mit einer Sterblichkeitsrate bis zu 60% massenhaft verenden. E. Seidel.

944. Auerbach, E., *Epidemiologie und Bekämpfung des Trachoms in Palästina.* Deutsche Medizinische Wochenschrift 1913, Nr. 37.

Auf Grund der an den jüdischen Bewohnern Haifas angestellten Beobachtungen ist das Trachom eine ausgesprochene Kinderkrankheit, die im 1. Lebensjahre 23,6, im 2. 46,6, im 3. 26,8% befallen hatte, mittels der starken serös-eitrigen Absonderung aber auch Familienherde bildet. Die Therapie muß in erster Linie prophylaktisch sein. E. Seidel.

945. Balfour, Andrew, *A year's antimalarial work at Khartoum.* Journ. Trop. Med. Hyg. 1. 8. 1913. 1 Karte.

Das erst von 1823 ab durch Muhammed 'Ali aus einem jämmerlichen Dorfe zum wichtigsten Handelsemporium Nordostafrikas umgeschaffene Chartûm war bis vor kurzem, wohl dank seiner Lage in einer vegetationslosen Sandebene und der zwar sinkstoffreichen, aber reißenden Strömung des Baÿr el-azraq, an dessen linkem Ufer es liegt, nahezu malariafrei geblieben. Erst nach der Reokkupation durch die Engländer im Jahre 1912 wurden mit den modernen Verkehrsmitteln Anopheliden eingeschleppt und in dem neuangelegten Riesengelände nächst der Stadt angesiedelt. Im September des genannten Jahres traten nach voraufgegangenem starken Regen 44 frische Fälle namentlich in der Form der Tropica, nicht dagegen in der der Tertiana auf. Die sofort aufgenommene Larvenvernichtung mittels Sanitas-okal war von bestem Erfolg, so daß bereits im Dezember Anopheles sich nicht mehr vorfand. E. Seidel.

946. Blanckenhorn, M., *Regenfall im Winter 1912/13.* ZDPV XXXVII 180 f.

Tabellarische Zusammenstellung der Aufzeichnungen von 5 palästinischen Beobachtungsstationen. E. Seidel.

947. Crussard, *Etude sur la pharmacopée arabe ancienne d'après le Minhadj d'El-Jsraïly El-Harouny — Le Teshîl d'El-Azraqi — Le Djâmîa d'Ibn El-Béïthar — Le Kachef d'Abderrezaq El-Djezaïry.* Paris Médical, 1913, S. 911—927.

Der Verfasser der Skizze ist Militärarzt im Westen Marokkos. E. Seidel.

948. Dalman, G., *Arabische Vogelnamen von Palästina und Syrien.* Studien aus dem Deutschen Evangelischen Institut für Altertumswissenschaft in Jerusalem Nr. 20. ZDPV XXXVI 165—179; XXXVII 59 f.

Eine dankenswerte, auch für die Physiologie des Ibn al-'Abbâs benutzbare Aufzählung der gegen 330 landesüblichen Benennungen für die ca. 180 Spezies der ornithologischen Sammlung des Institutes durch den verdienten Erforscher der palästinischen Landeskunde auf Grund sowohl mündlicher Erkundungen als auch — zum Teil ungedruckter — literarischer Quellen.

An zweiter Stelle folgen einige Verbesserungen. E. Seidel.

949. Desnos, E., *Histoire de l'urologie.* 294 S. Paris 1914.

Der hier vorliegende Teil dient als geschichtliche Einleitung zu der im Erscheinen begriffenen *Encyclopédie française d'urologie* des rühmlichst bekannten Verfassers und seines Stabes. Auf ihrem universellen Gange streift jene auch mit wenigen Seiten (21—25 und 52—58) die einschlägige Lehre und Praxis der Völker Vorderasiens. Für Perser und Türken hat Ref. aus dem *Fadegiâr* des Ibn Šarîf einen kleinen Beitrag geliefert. Ein reicher, gut ausgewählter Schmuck von Miniaturen, Stichen, Schnitten und Faksimilien belebt und erläutert den Text des Bandes in glücklichster Weise. E. Seidel.

950. Dorveaux, Paul, *Biographie du Dr. Lucien Leclerc (1810—1893).* Bull. d. l. soc. franc. d'hist. d. l. méd. XIII, 207—234.

Volle einundzwanzig Jahre nach seinem Tode wird hiermit einem Manne, der wie kein zweiter sich um unser Bekanntwerden mit der medizinisch-naturwissenschaftlichen Literatur der Araber verdient gemacht hat, ein seiner würdiges Gedächtnismal gesetzt. Die Biographie, für deren Gediegenheit schon der Name des Verfassers bürgt, zeichnet sich durch dokumentarische Sicherheit aus, geleitet uns Jahr um Jahr langs der bewegten Lebenslinie LECLERC'S, zeigt diesen als einen Mann von ebenso festem Charakter als vielseitigem Wissen und schließt mit einer Liste seiner Schriften — in 92 bzw. 93 Nummern — von denen gerade 50 auf die alte arabische Heilkunde Bezug nehmen. E. Seidel.

951. Gabbi, Umberto, *Tropical diseases in Tripoli.* Journ. Trop. Med. Hyg. 1. 3. 1913.

In Ergänzung unserer Anzeige in *Islam* V 271 Nr. 159 heben wir hervor, daß bei den Beduinen Tertianafieber, viele Lungentuberkulose — was auf die Heilkraft des klimatisch so ähnlichen Ägyptens ein übles Seitenlicht wirft — und zahlreiche ansteckende Hautkrankheiten herrschen. E. Seidel.

952. Gerland, E. *Geschichte der Physik.* Erste Abteilung: Von den ältesten Zeiten bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. München und Berlin 1913. Einschließlich der arabischen Periode bespr. von J. WÜRSCHMIDT. MGMN XIII 33 ff.

953. Geslin, L., *Korbous, station thermale d'Afrique.* Semaine Médicale 1914, S. XXX. Die Pariser Dissertation (69 S.) von 1913 schildert die schon von den Römern vielfach in Gebrauch genommene heiße Quelle von Korbus an der Bucht von Tunis sowie die Badetechnik und das BADELEBEN im Jahre 1753 nach dem Werke des Arztes Josef Guir, der über 40 Jahre in Tunis praktizierte. Es wurde unter dem Titel *al-hammat al-ma'danifa* 1908 in Kairo gedruckt. E. Seidel.

954. Gobert, E., *Un précis d'hydrologie arabe du XVIIIe siècle.* La Tunisie médicale 1913, S. 273—240.

955. Grangée, F. M., *Un médecin anglais au Maroc au 18. siècle.* Souvenirs du chirurgien Lemprières. Paris Médical 1913. S. 597—599.

Der Artikel beschäftigt sich mit der Persönlichkeit des im Untertitel genannten Arztes, dessen seit lange vergessenes, aber für die Kulturzustände Marokkos hochinteressantes und bis zu einem gewissen Grade aktuell gebliebenes Buch im Jahre 1911 von ALBERT SAVINE unter dem Haupttitel *Le Maroc il y a cent ans* neu und mit den dokumentarischen Illustrationen herausgegeben worden ist. E. Seidel.

956. Kanngießer, F., *Die von Freudenberg beschriebene Krankheit ist Dermatitis hyarotica.* Reichs-Medizinalanzeiger Jahrg. 38 Nr. 1.

Jeder Arzt, der den »roode hond« an sich selber beobachtet hat, wird Verfassers Standpunkt und seine Identifikation dieses Hautleidens mit Ibn al-'Abbās' *ka'af* (vgl. arab. I, 312) bestätigen. E. Seidel.

957. Karpinski, L. C., *The algebra of Abu Kamil.* The American mathematical Monthly, 1914, XXI S. 37—48.

958. König, (Beyrouth), *Considérations sur les maladies oculaires en Syrie.* Rev. méd. d'Égypte, 1913, S. 215 suiv.

Verfasser, Chefaugenarzt am Hospital St. Charles in Beirut, leuchtet sich zunächst zu der Morbiditätsstatistik, die für Ägypten 96, für Palastina 66, für Syrien 36⁰ Augenkranker aufstellt, und setzt diese so verschiedenen Quoten mit dem höheren oder geringeren Grade des hygienischen Verhaltens der Bevölkerung gegenüber den Fragen der Wohnung, der Fliegenplage, des Kleidungswechsels und der sonstigen Körperkultur in direkte Beziehung; die für Beirut und den Libanon günstige Verhältniszahl bringt er zusammen teils mit den dort üblichen Steinhäusern, teils mit der sehr verbreiteten Auswanderung

nach Amerika, die freilich in bösem Tausch dafür Syphilis und Tuberkulose ins Land bringt. Unter den Bindehautkrankheiten steht obenan das Trachom, von den Eingeborenen nicht mit dem alten Namen *nimasun*, sondern als *marad al-bisr* bezeichnet, das leider infolge anfänglicher Selbstbehandlung mit den historischen Kollyrien dem modernen *abû kahl* meist erst in unheilbarer Form zu Gesicht kommt. So auch ist die eitrige Konjunktivitis der Neugeborenen ein Opfer der unwissenden Hebammen. Sehr häufig sind ferner der Frühjahrskatarrh der Knaben, das Flügelfell, die Iritis und das Glaukom, von angeborenen Leiden die auf Inzucht zurückgeführte Pigmentatrophie der Netzhaut in vornehmeren Familien. E. Seidel.

959. Krikorian, K. S., *A word on the treatment of syphilis by Syrian quacks.* The Lancet 1914 Nr. 1 S. 73.

Verfasser, an der American School of Medicine in Beirut angestellt, bricht eine Lanze für die durch einheimische Quacksalber wieder aufgegriffene »große« Quecksilberkur, die in Form von Räucherungen bei strenger Klausur in der ersten und Diäteinschränkungen für die folgenden zwei Wochen angeordnet wird. E. Seidel.

960. v. Lippmann, Edm. O., *Beiträge zur Geschichte des Alkohols.* S.-A. aus der Chemikerzeitung, Cöthen 1913.

Besprechung von Herm. PETERS in MGMN XIII, 207, wonach der Bekämpfung der DIELS'schen Hypothese und der Ausschaltung der Araber aus der Entdeckungsgeschichte des Alkohols beigepflichtet wird. E. Seidel.

961. Lohmann, P., *Seuchen und Seuchenbekämpfung in Palästina.* ZDPV XXXVI, 203 ff. Präliminare Rechtfertigung der inzwischen erledigten MÜHLENS'schen Expedition. S. Islam V 275 Nr. 179. E. Seidel.

962. Mac-Callan, *Ophthalmic Progress in Egypt.* Rev. méd. d'Ég. 1914, 17—19.

Ägypten verdient noch heute den Namen des Landes der Blinden, den ihm vor Jahrzehnten ein Reisender gegeben hat. Noch 1912 wurden unter 43 668 Patienten nahezu 16% gezählt, die auf einem oder beiden Augen die Sehkraft verloren hatten. Zu nicht geringem Teile ist diese fürchterliche Tatsache dem Umstande zuzuschreiben, daß die öffentliche Fürsorge zu ungerichtet und mit zwar hoch scheinenden, aber immer noch unzureichenden Geldmitteln arbeitete. Erst jetzt ist in der Person des weitsichtigen und warmherzigen Verfs., der seit 10 Jahren an verantwortlicher Stelle um die Reform dieser Zustände sich müht, der Mann erschienen, der eine planmäßige und großzügige Hilfsorganisation ins Leben zu rufen in den Stand gesetzt worden ist und diese zum Teil bereits verwirklicht hat. Er sucht sein Ziel unter Ausdehnung der seit 1904 bestehenden Bestrebungen zu erreichen durch Errichtung von reichlich ausgestatteten, teils ortsständigen Hospitälern in jeder der Provinzhauptstädte — speziell für Assuan eines schwimmenden —, teils von fliegenden Zeltlagern mit 4- bis 6 monatlichem Platzwechsel reihum in den größeren Städten, durch Belehrung in Schulen und Kuttäbs, Vorlesungen, Flugblätter, hygienische Aufklärung der Mütter und Erste-Hilfe-Anstalten in den entfernteren Dörfern. E. Seidel.

963. — —, *The trachoma and its complications in Egypt.* Cambridge University Press 1913. 74 S.

Eine bunte, aber erschöpfende Darstellung der Ätiologie, allgemeinen Pathologie, Therapie und Statistik dieser Hauptgeißel Ägyptens; noch vor zwei Jahren waren die Kinder in verschiedenen Provinzschulen zu 91—97% trachomatös. E. Seidel.

964. Marrable, *Tuberkulose in Persien und ihre Behandlung mit Tuberkulin.* Dublin Med. Journal 1914 Nr. 505.

Nach Verf. war die Tuberkulose in den inneren Teilen Persiens bis vor etwa 15 Jahren so gut wie unbekannt. Dem darf man im allgemeinen zustimmen, jedoch mit der von

POLAK herrührenden Einschränkung, daß dies nicht für Neger, Abyssinier und sonstige in das Land kommende Fremde gilt, auf die das Klima im Gegenteil sehr gefährlich einwirkt und leicht zur akuten Miliartuberkulose führt. E. Seidel.

965. Messedaglia, Luigi, *Constantinopoli e i Turchi secondo Lazaro Spallanzani* (1785—1786), Nuova Antologia, Roma 1913. 12 S.

Auszug aus der Reisebeschreibung, Tagebuch- und anderweiten Notizen des berühmten Naturforschers. E. Seidel.

966. Messedaglia, *Per lo studio della patologia e dell'igiene della Libia. Le osservazioni di Paolo della Cella*. Roma 1913.

Würdigung der noch heute Kurs behaltenden physeographisch-medizinischen Daten der von DELLA CELLA i. J. 1817 beschriebenen Reise von Tripolis bis zur Westgrenze Ägyptens. E. Seidel.

967. Meyerhof, M., *Über die Lidkrankheit Hydatid der Griechen, Schirnāq der Araber*. Arch. f. Gesch. d. Med. VIII 45—52.

Nach einer gründlichen, literarhistorischen Beleuchtung des Krankheitsbegriffes, den die Griechen seit Galenos mit ὑδαρίς, die sich ihnen blindlings anschließenden Araber seit J. H. B. MASAWAH's *Dağal al-'ain* mit dem aus dem Syrischen stammenden *hirnāq*, die Perser nach POLAK mit *pi* »Talg« bezeichnen, kommt Verf. auf Grund seiner augenärztlichen Erfahrungen in Ägypten zu dem Schluß, daß es sich nur um eine von den Kranken falsch gedeutete und dann von den Pfuscher-Okulisten weidlich ausgebeutete Hautschwellung des Oberlides als Folge verschiedener Augenentzündungen handle und demgemäß statt der bisher üblichen »Balggeschwulst« oder »Blase« das unbestimmtere »Lidbeutele« der angemessenere Ausdruck dafür sei. E. Seidel.

968. — —, *Étude sur la myopie comme maladie de race et maladie héréditaire chez les Égyptiens*. Ann. d'oculistique, avril 1914.

Auffällig und schon PRUNER bekannt gewesen ist die starke Verbreitung der Kurzsichtigkeit in Ägypten, und zwar, wie Verf. nachweist, selbst bei den Analphabeten, die ja fast 95% der eingeborenen Bevölkerung ausmachen, während bei den Nubiern, nach FURNARI (1845) in Algier und nach GUÉNEC (1900) in Tunesien, Myopie sehr selten ist. Mit Hilfe einer ganzen Anzahl teils eigener, teils fremder, aber immer sehr vorsichtig aufgestellter Statistiken wird sodann festgestellt, daß einmal die Häufigkeitsskala von den Kopten, die seit undenklichen Zeiten sich dem Berufe des Schreibers und Rechnungsbeamten zuwenden, über die Fellahen mit ca. 70%, zu den mohammedanischen Städtearabern heruntergeht, und weiter bezüglich der Ätiologie, daß die ägyptische Rasse mit Schwäche der hinteren Sklera erblich belastet ist, einer angeborenen Neigung zur Kurzsichtigkeit also, die nicht mit der Gestaltung der Hornhaut zusammenhängt, wohl aber vielleicht mit der geringen Höhe der Augenhöhle (Chamaëconchie), mit der Frequenz der Hornhauttrübungen und des Astigmatismus, dem Heiraten unter Blutsverwandten und allgemeiner Blutarmut (langes Fasten der Kopten). Ein trüber Ausblick auf die rapide Entwicklung des Schulwesens! Sport und Vorsicht bei der Berufswahl sind hier die besten Gegenmittel. E. Seidel.

969. Much, H., (unter Mitarbeit von CANAAN, GRÜSSENDORF, HOFFMANN, MAYERMANN, SEVERIN, WALLACH), *Eine Tuberkulose-Forschungsreise nach Jerusalem*. Würzburg 1913.

Die Reise, ein Analogieunternehmen zu dem MIELER'Schen (s. Islam V 275 Nr. 179) und durch das von diesem geschaffene Internationale Gesundheitsamt in Jerusalem veranlaßt, wurde ihrem Zwecke durch Untersuchung von ca. 3000 Personen dienstbar gemacht, wobei sich u. a. ergab, daß vor allem die jüdischen Jemeniten gleich anderen bisher tuberkulosefreien Rassen seuchenartig von der Krankheit befallen waren. Auch die Leproverhältnisse wurden erforscht. E. Seidel.

970. Müller, Franz, *Über Ribes.* Mitt. d. k. k. Gartenbaugesellschaft in Steiermark. Graz 1913, Nr. 2 u. 3, S. 30—40.

Gelegentlich der ganz richtigen Ableitung des Wortes *ribes* vom arabischen *ribās* macht Ref. auf die interessante Note zum *scharab ribas* in Rezept Nr. 460 der im Jahre 1681 in Paris erschienenen *Pharmacopoea persica* (S. 364) aufmerksam. E. Seidel.

971. Neveu, R., *L'état sanitaire de l'Afrique du nord pendant l'occupation arabo-turque.* I. Bull. de la soc. franç. d'hist. de la méd. XII 407—416. II. ibid. 498—520.

Vom frühesten Mittelalter an war Nordafrika von Seuchen aller Art heimgesucht, die die eingedrungenen Eroberer so wenig wie die Eingeborenen verschonten. Nach Ablösung der Vandalen durch Araber und Türken erfahren wir aus arabischen Quellen, daß dieser Zustand sich, angefangen von der Pest des J. 747 n. Chr. bis zum Pesttode des hl. Ludwig i. J. 1269, eher verschlimmert als verbessert hat.

Fortfahrend schildert Verf. die Zeit vom Anfang des 18. Jahrhunderts bis zur Okkupation Algeriens und Tunesiens durch die Franzosen. Vom Beginn dieser Periode bis 1758, dann von 1784 bis zu ihrem Ende breitet sich vor allem die Pest ungemein aus. Gegen sie wird i. J. 1722 die erste 20 tägige Quarantäne für französische Waren neben Ausfuhrverbot für »giftfangende« Stoffe (Felle, Zeugstoffe) aus Tunis angeordnet, während eine regelrechte Desinfektion, abgesehen von der Durchtränkung der ausgehenden Briefe mit Essig um 1784, nicht verzeichnet ist. Neben der Pest wüteten noch Typhus, Ruhr, Pocken, Wechselfieber, Aussatz. E. Seidel.

972. Oganessow, *Medizin und Ärzte in Armenien im Altertum und im Mittelalter.* Nach einem von Dr. med. L. A. OGANESSOW in der feierlichen Jahressitzung der Kais. Russ. Medizin. Gesellschaft zu Tiflis am 2. 5. 1913 gehaltenen Vortrag berichtet von C. v. HAHN, Tiflis.

Übersicht über den Gang der ärztlichen Wissenschaft und Kunst im ältesten und mittelalterlichen Armenien, deren Einzelheiten über das vom Ref. vor Jahren Mitgeteilte wesentlich nicht hinausgehen. Auch scheint meine Mechithar-Ausgabe mit ihren analytischen Schlußbetrachtungen dem Vortragenden wie dem Berichterstatter entgangen zu sein. Beide wären sonst vor der irrtümlichen Wertung persischer Quellen Mechithar's bewahrt geblieben. E. Seidel.

973. Osler, Sir William, *The earliest printed medical books.* The Lancet 1914 Nr. 4 S. 255.

O., erster ärztlicher Präsident der Bibliographical Society, sprach und demonstrierte vor letzterer über die für medizinische Werke recht sterile Periode der Frühdrucke bis 1480, erwähnte als ersten solchen den stark astrologisch gehaltenen Mainzer Volkskalender von ca. 1457 und betont sodann den damals noch übermächtigen Einfluß der arabischen Ärzte, in erster Linie Ibn Sînâ's, von dessen Schriften von 1472 — nach CHOULANT richtiger 1473 — ab zahlreiche Neuauflagen und Kommentare erschienen. E. Seidel.

974. Remlinger, P., *Die sanitätspolizeiliche Überwachung des Seeverkehrs in Marokko.* Rev. d'Hyg. XXXV Nr. 11, 1913.

Klagen über die Unzulänglichkeit der Organisation des Gesundheitsdienstes in Marokko, hauptsächlich gegenüber der Pestgefahr — vgl. JOURDAN in Islam V 272 Nr. 163 — und Vorschläge zur Abhilfe. E. Seidel.

975. Ranking, George S. A., *The life and works of Rhazes (Abū Bakr Muhammad Bin Zakarīya ar-Razi).* XVIIth Congress of Medicine, section XXIII, 1914, S. 237—268.

976. Report on sanitary measures in India in 1911—12. The Lancet 3. 1. 1914 S. 56.
Wie sehr sich die sanitären Verhältnisse des *Hağğ* bessern, sobald sie unter Kontrolle eines europäischen Kulturstaates fallen, beweist die Rubrik General Population des oben genannten Berichtes, wonach unter den über 18 000 auf 23 Schiffen in den zwei Jahren von Bombay ab beförderten Mekkapilgern, von denen 8278 vorher im Hafen geimpft

worden waren, ungerechnet viele der übrigen, mit denen dies bereits in der Heimat vorgenommen wurde, nicht ein einziger Fall von Pest oder Pocken zur Beobachtung kam; nur als Folge von Fieber, hohem Alter, Schwäche und dergleichen wurden 108 Todesfälle gezählt.

E. Seidel.

977. **Rescher, O.**, I. *Notizen über einige arabische Handschriften aus Brussaer Bibliotheken.* ZDMG 68, 47 ff. II. *Kütübhānē-i-Feisîjē u. 'Āsir Efendi.* Das. 377—391.

Aus den vom Verf. durchgesehenen, meist Grammatika und Diwane enthaltenden Katalogen heben wir hervor: a) *Harāǧzādē Medrese* Nr. 25 (Astronomisches mit Zeichnungen); b) *Ulu Ġāmy'* unter Rubrik Naturgeschichte: Nr. 2 (die — mystischen — Schöpfungswunder *Al-Kisā'ī's*, vgl. Brock. I 350); c) *Ḥusain Čelebî*: Nr. 33^I und 33^{II} (Physiognomica), sowie den Anhang über die Handschriften des *Kūtib al-ḥafīz* (I. — Aus II: d) Nr. 1369 (*Al-Qazwīnī*, *'Aǧā'ib al-mahlūqāt*) und Nr. 1164 b (über Sonnen-, Mondfinsternisse u. dergl.).

E. Seidel.

978. **Richter, P.**, *Über die allgemeine Dermatologie des 'Alī Ibn al-'Abbās (Italy 1000) aus dem 10. Jahrhundert unserer Zeitrechnung.* Arch. f. Dermatol. u. Syph., CXVIII 199—208.

Übersetzung der eine bloße Umarbeitung der Galen'schen Schrift über die krankhaften Geschwülste darstellenden entsprechenden Abschnitte bei Ibn al-'Abbās (Ibn al-Ḥafīz) 8 bāb 8—12 = ed. arab. I 305—308).

E. Seidel.

979. **Ruska, Julius**, *Die Geoponika in der arabisch-persischen Literatur.* Vortrag während der 85. Versammlung der Deutschen Naturforscher und Ärzte, Wien, 23. 9. 1913.

Eine scharfsinnige Entwirrung der sehr gewundenen und verzweigten Wege, auf denen man schließlich auf den Autor Cassianus Bassus Scholasticus stößt.

E. Seidel.

980. — —, *Wem verdankt man die erste Darstellung des Weingeistes?* MGMN XIII 204.

981. — —, *Ein neuer Beitrag zur Geschichte des Alkohols.* Das. Selbstbesprechung seiner Aufsätze in *Islam* IV 162 f., 320 ff.

982. — —, *Alkohol und Al-Kohl.* Zur Geschichte der Entdeckung und des Namens. Das. Selbstbesprechung seines Artikels. Aus der *Natur* X 97—111. Vgl. Bd. V 276 Nr. 185.

983. — —, *Weinbau und Wein in den arabischen Bearbeitungen der Geoponika.* MGMN XIII 205. Selbstbesprechung seines Beitrags in der *SUDHOFF-Festschrift*. Vgl. Bd. V 276 Nr. 186.

984. — —, Besprechung von: E. O. v. LIPP MANN's *Beiträge zur Geschichte des Alkohols* (vgl. Bd. V 274 Nr. 172) in MGMN XIII 205 ff.

E. Seidel.

985. — —, *Über den falschen und den echten Kazwīnī.* MGMN XIII 183—188.

Darstellung des Beweismaterials der Ergebnisse seiner im *Islam* IV veröffentlichten ausgezeichneten Kazwīnīstudien in abgekürzter Form zur Nöckerichthauswiederholung. Hinweis auf den willkürlich-kombinatorischen Charakter der WÜSTENFELD'schen Ausgabe und Vorschlägen zur Gewinnung eines echten Kazwīnī.

E. Seidel.

986. **Savage, G. H.**, *Lunacy in Egypt.* The *Lancet* 1914 Nr. 18 S. 1283 f.

Das Problem der staatlichen Fürsorge für Geisteskranke in Ägypten fängt erst jetzt an, einen hoffnungsreichen Blick in die Zukunft zu werfen. Vor etwa 20 Jahren wurde Dr. F. M. SANDWICH in Angriff genommen durch Unterbringung in dem nach und nach zweckmäßig angepaßten Abbasiapalast bei Kairo, ist es seit 18 Jahren durch den unermüdlich gegen unsägliche Widerstände ankämpfenden Dr. J. W. SANDWICH gelungen worden, daß eine endgültige Lösung in Aussicht steht. Die Platzverhältnisse werden in 1911/12 bis zu einem gewissen Grade durch Einrichtung eines Hilfsasyls in Chelwa für ein Maximum 1000 Insassen aus der Welt geschafft; offen dagegen bleibt die Zahl der Be-

schaffung einer genügenden Anzahl von Wärtern und noch mehr nach der räumlichen Absonderung der gemeingefährlichen Maniakalischen, die, sich namentlich aus den *ħaššāšīn* rekrutierend, neuerdings leider durch behördliche Verfügung von Tura nach Abbasia überführt worden sind. Bemerkenswert ist noch der bedeutende Bestand an pellagrakranken Irren. E. Seidel.

987. Schelenz, Hermann, *Zwei Palästinafahrten aus dem 15. Jahrhundert.* Vortrag in der Berliner Gesellschaft f. Gesch. d. Med. u. Naturwissenschaften, 7. II. 1913.

Den Reiseberichten CONRAD GRÜNEMBERGS (1486) und des Landgrafen WILHELM I. VON HESSEN (1411/12) eingestreute interessante Notizen über orientalische Krankenhäuser, Bäder, Leichenbestattung der damaligen Zeit. E. Seidel.

988. Schröder, Hermann, *Weitere Beiträge zur Geschichte des Skorbut.* Arch. f. Schiffs- und Tropenhyg., XVIII 269—273.

Bei der Besprechung, teilweisen Berichtigung und Ergänzung des A. BERNSTEINschen Vortrages über »James Lind und der Skorbut« kommt SCH. auch auf die geschichtliche Bedeutung DANIEL SENNERT's als Epidemiologen dieser Krankheit zu sprechen, wobei er den in Islam V, 277 Nr. 191 angezeigten Abschnitt aus dem Werke Ibn Sall ūmī's in extenso wiedergibt. Im übrigen erlaubt sich Ref. daran zu erinnern, daß das BECK'sche wichtige Zitat aus Hippokrates sich bereits unter voller Würdigung seiner Bedeutung bei A. HIRSCH, *Handb. Hist.-Geogr. Pathologie*, Bd. II 357, findet. E. Seidel.

989. Sergent, Edm. et Ed., *La Tamné, myiase humaine des montagnes sahariennes touaregs, identique à la Thimni des Kabyles, due à Oestrus ovis.* Bull. Soc. Path. Exot. 1913, VI 487.

Die Gebrüder SERGENT, die bereits im Jahre 1907 von der sonst harmlosen Schabiesfliege berichtet hatten, daß sie in gewissen Hochgebieten der Kabylie vielfach ihre Eier auf Binde- und Nasenschleimhaut der Eingeborenen ablege und ihre Larven dann in den befallenen Teilen merkliche Störungen hervorrufen, melden nun die gleiche Tatsache auch vom Ahaggarmassiv, wo das Insekt namentlich von März bis Juni die Tuaregs in quälendster Weise heimsucht. E. Seidel.

990. Spoer, H. H., und Haddad, E. N., *Volkskundliches aus el-Qubēbe bei Jerusalem.*

Dieser Eingangsteil einer Artikelserie bietet dem Mediziner wie dem Folkloristen manches Interessante. So erfahren wir über die Beschneidung (*ħūr*), daß alljährlich zünftige Beschneider (*mtahhir*, in den Festgesängen aber noch *ħallāq* »Barbier« genannt) aus der Gegend von Dījārbekr nach dem kleinen Bauerndorf el-Qubēbe kommen, während der Operation mit goldenem Messerchen ein mit feiner Asche (*ħšš*), die auch nach jener und vor dem Verband auf die Wunde gebracht wird, bestreutes Kissen auf die Knie gelegt bekommen, damit das Blut des operierten Gliedes (*zubre*) aufgesaugt werde, und als Honorar einen *Bišlik* nebst Naturalzugabe erhalten. Ferner ist es Sitte, einen am beständigen Fieber Leidenden zwecks Heilung mit einer Schnur zu messen und letztere in das Leichentuch eines Toten zu legen. E. Seidel.

991. Sudhoff, Karl, *Augendurchschnittsbilder aus Abendland und Morgenland.* Beitrag III zur Gesch. der Anatomie im Mittelalter. Arch. f. Gesch. d. Med. VIII, 1—21.

Innerhalb der vorstehenden Publikation, deren leitender Gedanke fortgesetzt die Absicht bleibt, einen Zusammenhang der graphischen Beigaben mit spätalexandrinischen Vorbildern wahrscheinlich zu machen, hat der Berichterstatter die Texte der arabischen Autoren bearbeitet, und zwar 1. den aus Ĥalīfa's »*Buch vom Genügenden in der Augenheilkunde*« (Mitte des 13. Jahrh.) nach dem Ms. 924 der Jeñi Ġāmy' (geschr. i. J. 1560 Chr.) und 2. den aus Šalāħaddīn's »*Licht der Augen*« nach dem Pariser Ms. 3008 du fonds arabe de la Bibliothèque Nationale (angebl. verfaßt um 1296). S. 15 Z. 11 v. u. ist statt al-ġalīdīja zu lesen: az-zuġāġīja. E. Seidel.

992. Sudhoff, Walter, *Die Lehre von den Hirnentwickeln in textlicher und graphischer Tradition des Altertums und Mittelalters.* Arch. f. Gesch. d. Med. VII, 149—205.

Die ausgezeichnete Doktordissertation erwähnt u. a. die Übertragung der grundlegenden Vorarbeit der Griechen über das fragliche Problem an die Araber durch Qostā b. Lūkā, ar-Rāzī als ersten Situszeichner und den bescheideneren Anteil der übrigen Meisterärzte aus Osten und Westen. E. Seidel.

993. Weißenberg, S., *Medizinisches aus Zentralasien.* Deutsche Medizin. Wochenschrift 1913, Nr. 29.

Die häufigsten Krankheiten der Chanate sind gegenwärtig Lepra, Medinawurm und Orientbeule. Während in Taschkent von der russischen Regierung ein Leprosorium eingerichtet worden ist, stehen die ungemein zahlreichen Aussätzigen des dichtbewohnten Buchara im freien Verkehr und genießen eine sehr ungrundliche ambulante Behandlung seitens der Krankenhäuser, so daß die Bevölkerung, die ganz im Sinne der altarabischen Ärzte (Ibn al-‘Abbās usw.) Infektion durch unmittelbare oder mittelbare Berührung annimmt, zum Selbstschutz durch Meidung der Kranken genötigt ist. In derselben Stadt wird der Medinawurm durch die Barbieri in ihren Läden nach Einschnitt mit Rasiermesser mittels einer spitzen eisernen und einer stumpfen messingenen Sonde sehr geschickt entfernt. Die allgemein für kontagiös gehaltene Orientbeule endlich behandelt man, besonders im Gesicht, mit Externis (Elektrokauter, Perhydrol). Sie manifestiert sich als Bläschen mit klarer Flüssigkeit in zehnpfennigstückgroßer Gruppe. E. Seidel.

994. Wiberg, Jul., *The anatomy of the brain in the works of Galen and ‘Alī ‘Abbās.* Janus, Arch. internat. pour l’hist. d. l. méd. et la géogr. méd. XIX, 17—32, 84—104.

Verf. beabsichtigt, in bezug auf die Erkenntnisse in der Hirnanatomie auf der zwischen Galen als Vertreter der Antike und heute laufenden Entwicklungslinie einen weiteren Fixpunkt in der durch Ibn al-‘Abbās repräsentierten arabischen Medizin mittels quantitativ vergleichender Methode zu gewinnen. Er legt hierbei den im Urtext erhaltenen Anfang des 9. Buches der *‘Anatomikai ‘Egchirōseis* Galen’s bzw. die betr. Abschnitte der Druckausgabe des Malaki nebst deren Übersetzung durch de Koning zugrunde. Das Resultat ist, wie jeder Kenner der religiösen Hindernisse für die Zergliederungspraxis klar weiß, das für die Araber sehr ungünstige, daß sie, bis auf sehr geringe Ansätze zur Selbstständigkeit, Galen und den nicht einmal immer richtig ausgeschrieben haben. Vielleicht besitzen wir in W. den Mann, der im Verein mit einem gut geschulten Philologen die notwendig gewordene Revision der M. SIMON’schen Übersetzungsarbeit vornimmt. E. Seidel.

995. Würschmidt, Joseph, *Dietrich von Freiberg, Über den Regenbogen und die durch Strahlen erzeugten Eindrücke.* Beiträge zur Philosophie des Mittelalters, Texte und Untersuchungen, Bd. XII, H. 5—6, IX u. 205 S. Münster 1904.

Aus der Besprechung GÜNTHER’s in MGMN XIII 487 f. soll die anderweit erhärtete Tatsache registriert werden, daß auch der sonst so originelle Verfasser des Traktates *de iride* auf den Schultern der arabischen Naturforscher gestanden hat und so befähigt wurde, seine meteorologische Optik aufzubauen. E. Seidel.

996. Zambuco, Pascha, *La lèpre à travers les siècles et les contrées.* Paris 1914.

Besprechung von G. STICKER in MGMN XIII, 411, in Arch. f. Schiffs- u. Tropenhyg. XVIII, 362 und in The Lancet 1914, S. 1115 f.

997. A medical mission in Persia. The Lancet 1914 Nr. 8. S. 583.

Laut offizieller Meldung hat eine ärztliche Mission in Verbindung mit der 1879 in Dschulfa errichteten, 1904 nach Isfahan verlegten Church Missionary Society im Schemsabad-Viertel der letztgenannten Stadt ein gut eingerichtetes Husputi für 110 Männer und 80 Frauen errichtet sowie im Judenviertel Dschubārāch ein Dispensatorium. Aus der steigenden Zahl der Patienten (1911/12: 6492, 1912/13: 7729) und der verlangten euro-

päischen Arzneimittel nicht allein in Stadt und Bezirk Ispahan, sondern auch bei den Bachtuari- und Kaschgehstämmen, geht deutlich die noch von ACHUNDOW 1893 bestrittene Massenabkehr der Perser von der altarabischen Medizin hervor. E. Seidel.

998. *Syrian Anatomy, Pathology and Therapeutics or the »Book of Medicines«*. The syriac text edited from a rare manuscript with an english translation by E. A. WALLIS BUDGE, M. A. Litt. D., London 1913. Bespr. von C. BROCKELMANN in ZDMG 68, 185—203. E. Seidel.

V. Literaturgeschichte

(Handschriftenkataloge und neue Quellen, sprachliche Hilfsmittel).

999. 'Abd al-Kadir al-Gilāni, *K. al-šunjā li tālibī tarīq al-ḥaqq 'azza wa šalla*. 2 Tle. in 1 Bd. Kairo 1322.

1000. Achour Ben Mohammed, *Manār al icherāf 'alā fadhī 'ousāt al-acherāf (Éloges sur les descendants du Prophète)*. Alger, A. Mourad, Turqui 1914.

1001. Ali-Seïdi Bey, *Resimli qāmūs-i osmānī*. 1132 S. Konstantinopel 1330. Besonders nach der naturwissenschaftlichen und technischen Seite ausgebautes enzyklopädisches Wörterbuch mit zahlreichen Abbildungen. H. Ritter.

1002. Asin Palacios, Miguel, *El original árabe de »La Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda«*. Estudios de Filología Románica. Madrid 1914.

Der Franziskanerpater FR. ANSELMO TURMEDA verfaßte 1417 in dem katalonischen Dialekte den »Streit zwischen dem Esel und Frater Anselmus T.« 1420 trat er unter dem Namen ABDALLAH (BROCKELMANN II 250 Nr. 3) in Tunis zum Islam über und starb dort wenige Jahre später im Rufe der Heiligkeit. Auch im Christentume (S. 55) behielt er begeisterte Anhänger, die sogar seine Kanonisation beantragen wollten. ASIN vergleicht die genannte Schrift mit dem Märchen von Tier und Mensch, der 21. Abhandlung der *Ihwān eššafā'* und führt im einzelnen den Beweis durch, daß jene Schrift ein Plagiat dieser ist. Nur weniges (Beweis 14 u. 19) ist TURMEDA selbst zuzuschreiben. Horten.

1003. Beveridge, Annette S., *The Memoirs of Bābur. A New Translation of the Bāburnāma, incorporating Leyden and Erskine's of 1826 A. D.* Fasc. II: Kābul. London, Luzac and Co., 1914.

1004. Bresnier, L. J., *Cours pratique et théorique de Langue arabe, renfermant les principes détaillées de la Lecture, de la Grammaire et du Style ainsi que les Eléments de la Prosodie. Accompagné d'un traité du langage arabe usuel et de ses divers Dialectes en Algérie*. 2ème édition (Réimpression de la 1ère) XVI, 679 S. Alger. Jourdan, 1914.

1005. Cardahi, G., *Trattato di grammatica arabo-italiana, con indice alfabetico italiano-arabo, contenente le voci indeclinabili, preposizioni, interiezioni, avverbi e nomi usati avverbialmente*. XIII, 227 S. Casa Editrice Italiana, Roma. 1913.

1006. Al-Fârâbi, HORTEN, MAX, *Das Buch der Ringsteine Faribī's. Die philosophischen Ansichten des Emīr Ismā'īl el Ḥoseinī el Fârânī*. ZA XXVIII, 113 ff.

Textausgabe mit kritischen und sachlichen Noten (vgl. ZA XVIII, 257 ff., XX, 16 ff.); wird fortgesetzt. E. Graefe.

1007. Al-Firuzabadi as-Širāzi, *Al qāmūs el-muḥīt*. 4 Bde. Kairo 1330—32. 4°. 12, 395, 400, 404, 420 S.

1008. Hamadsani, *Maḡmūḡ*, aus dem Arabischen übersetzt von O. RLSCHER. Beiträge zur Maqāmen-Literatur Heft 5. Leonberg 1913.

1009. de Hond, Meijer, *Beiträge zur Erklärung der Elhī Ir-Legende und von Korān, Sure 18, 59 ff. (Der korānisierte El Hidr.)* Leiden, vorm. E. J. Brill, 1914. (Würzburger Dissertation.)

- 1010. Jackson and Johannan**, *A Catalogue of the Collection of Persian Manuscripts including also some Turkish and Arabic presented to the Metropolitan Museum of Art New York by Alexander Smith Cochran*, prepared by A. V. WILLIAMS JACKSON and ABRAHAM JOHANNAN. (= Columbia University Indo-Iranian Series edited by A. V. WILLIAMS JACKSON. Vol. I, XXV, 168 S. Ill.) New York, Columbia University Press 1914. London, Milford.
- 1011. Jahja ibn 'Adi** († 363), *Tahdīb al-ahlāq*. Herausg. von Ğirġis Filhānūs. Kairo, Druckerei der Mağalla al-qibṭija. Angez. Hilāl XXII, 720.
- 1012. Ibn Battūṭa**, DEFREMERY, C., et B. R. SANGUINETTI, *Voyages d'Ibn Battūṭa*. Texte arabe, accompagné d'une traduction. Band II: XIV, 465 S. Band III: XXIV, 476 S. (Réimpression.) Paris, Imprimerie Nationale, 1914.
- 1013. Ibn Sina**, *Kitāb an-naṣāṭ*. Herausg. von Muṣṭafā Ef. al-Makkāwī und Muḥṭṭāddīn Ṣabrī al-Kurdī. Angez. Hilāl XXII, 719.
- 1014. El-Kayrawani, Ibn Abou Zeyd**, *Risala ou traité abrégé de Droit Maliki et Maliki Musulmane. Traduction avec commentaire et index analytique* par E. FAGNAN. Paris, Paul Geuthner, 1913. VIII, 294 S.
- 1015. Klauber, E., und B. Landsberger**, *Cheliter und Xetziṭi*. ZA XXVIII, 61 ff.
 Ausführliche Widerlegung einer Hypothese WEIDNER'S (s. *Babylonica* VI, 164—189), der in babylonistischem Übereifer in den Xetziṭi des persischen Gelehrten »Samsjuchares« (wohl Šams ad-Dīn al-Buḥāri, 13. Jh. D) die alten Hetiter sehen wollte und einen angeblich hetitischen Lokalkalender mit Angaben jenes späten Autors zusammenringelt. Dessen ἄμπε ἀρυσάτ ist natürlich nicht babylonisch »abrē u sātī«, sondern persisch-arabisch *amr-i-ausaṭ* (»medium calculum«), ebenso wie mit den Xetziṭi einfach die Chitāi (خیتای, syr. *kettāyē*) gemeint sind. — Daß auch die beiden Verfasser nicht ganz auf verträutem Boden wandeln, zeigt z. B. S. 62, wo »Ulug Begh« (richtiger: *Ulūc Beg*) schlechthin als »persischer Astronom« bezeichnet wird, während man ihn doch sonst als zu Samarkand residierenden Mongolenkaiser kennt. Auch ist sein Todesjahr nicht 1459, sondern 1440 (= 853 H.).
 E. Graefe.
- 1016. Murphy, C. C. R.**, *A hundred modern Arabic proverbs* JASB 1911 503—11.
 Die Sprichwörter sind in Damaskus gesammelt und werden hier im arabischen Text (aber ohne Transkription) und in Übersetzung mitgeteilt.
 J. H.
- 1017. v. Meduna, J.**, *Berichte musulmannischer Schriftsteller über die Slaven bis zum Ende des X. Jahrhunderts* (sic). Mitgeteilt Staroslovan, Vierteljahrsschrift zur Pflege der altslawischen Sprache, Geschichte und Kultur II 17—24. (Forts. folgt.) Populär gehaltene Zusammenstellung zum Teil nach russischen und böhmischen Arbeiten.
- 1018. Muḥammad ben 'Ali**, *Les séances d'el Aouali, textes arabes en dialecte marocain publiés et traduits* par G. FAURE-BIGUET et M. G. DELPHIN. Suite.
 Fortsetzung der Kr. Bibl. Nr. 286 angezeigten Publikation. Auf die Übersetzung der einzelnen Makamen, die übrigens durch das moderne Milieu interessant sind, folgt ein wertvolles Kommentar über schwierige Stellen und Dialektwörter.
 H. Ritter.
- 1019. Nöldeke, Th.**, *Ali Baba und die vierzig Räuber*. ZA XXVIII, 242 ff.
 An die von MACDONALD JRAS 1910, 332 ff. herausgegebene Rezension des Ali Baba anknüpfend, werden Untersuchungen über Text und Komposition des Märchens gemacht, besonders im Hinblick auf die Textgestalt, auf die GALLAND'S (Übersetzung, Textlaute und Ausarbeitung) schließen läßt und die der Lei M. gegebenen ziemlich nahe gestanden haben muß. Zu S. 247, Anm. 1 sei die Bemerkung gestattet, daß mir ägyptisch nur *Murgān* (siehe auch SPIRO s. v.) bekannt ist. Ebenso liegt in dem auf derselben Seite erwähnten Umstande, daß *Morgane* eine schwarze Abessinierin sein soll, während gleichzeitig ihre große Schönheit gerühmt wird, m. A. nach kein Widerspruch, wenn man dazu Strom

HURGRONJE, *Mekka* II, 133 vergleicht, wo gezeigt wird, wie die Mekkaner für nichts mehr schwärmen als für die *Hobūs*. Man muß den orientalischen Geschmack in Rechnung ziehen.

E. Graefe.

1020. 'Omar Hajjam, *Rubaiyat-i-Omar-i-Khajjam, Die Sinnsprüche Omars des Zeltmachers. Faksimilierte Wiedergabe der Malereien einer persischen Originalhandschrift mit der deutschen Übersetzung und einer Abhandlung über Zeit, Leben und Anschauung Omars* von Dr. FRIEDRICH ROSEN, dem deutschen Gesandten in Lissabon. Den Text der Verse schrieb HERMANN DELITSCH, den Einband entwarf Professor PAUL HAUSTEIN. Deutsche Verlagsanstalt in Stuttgart, 1914.

1021. Pollak, J., *Die Hermeneutik des Aristoteles*, bespr. von B. VIOLET. OLZ 16, 552.¹

1022. Al-Qalqasandi, *Šubḥ al-a'sā*. 2 Bde., 481, 477 S. Kairo, Amīrīja-Druckerei 1331/1913.

1023. Rahmanquli, Sulḥān, *Tātārī'a-Ruṣ'a luḡa*. (Tat.-russ. Wörterb.) 1. Kazan, Charitonov, 1913.

1024. Rescher, O., *Notizen über einige arabische Handschriften aus Brussaer Bibliotheken*. ZDMG 68, 47 ff.

Der, den Verhältnissen entsprechend, nicht allzu reichen Ausbeute aus Brussaer Moscheen und anderen Bibliotheken ist beigegeben ein Verzeichnis von Mss. der Selīm Agha (Skutari). Im Anhang werden vermerkt 1. Handschriften des *Kitāb al-hajawān*, 2. Diwane des Abū Tammām und Boḥturi, 3. einiges aus der Privatbibliothek des Baghdādly Ismā'il Pascha in Makriköj.

E. Graefe.

1025. — —, *Kütübḥānē-i-Feizījē (in der Nähe der Fātih-Moschee) und 'Ašir Efendi I., II., III. (Nachtrag)*

Fortsetzung der Mitteilungen über die Handschriften der Stambuler Bibliotheken.

Vgl. dazu oben Nr. 977.

E. Graefe.

1026. — —, *L'index de la Hamasa d'Abou Tammam (Boulaq 1296) et des Moufaddaliyat (Caire 1324—1906). Arrangé d'après l'ordre alphabétique*. Stamboul 1914. 15 S.

1027. Sam'ani, *The Kitāb el-Ansāb* ed. MARGOLIOUTH. Bespr. v. HOUTSMA Museum 1914, 294.

1028. Sättler, F., Dr. phil., *Deutsch-persisches Konversationswörterbuch nebst einem Abriss der Formen- und Satzlehre*. 178 S. Aus dem Nachlaß des Dr. med. J. E. POLAK bearbeitet und hrsg. (Bibliothek der Sprachkunde, III. Teil, Wien u. Leipzig, Hartleben.)

An deutsch geschriebenen Hilfsmitteln für die Kenntnis des modernen Persisch mangelt es bisher sehr; und wir haben daher alle Ursache, für die Herausgabe und Bearbeitung des von dem bekannten Kenner Persiens gesammelten lexikalischen Materials dankbar zu sein. Das handliche Büchlein enthält in knapper Auswahl die nötigsten Vokabeln aus dem wirklich heute lebendigen persischen Wortschatz. Etwas Berücksichtigung hätte vielleicht die die moderne Sprache beherrschende Phraseologie verdient sowie manche Vokabeln der Höflichkeitssprache, die für jede »Konversation« unentbehrlich sind. So z. B. verstehen = *multafit šudān*, sagen = *fārmūdān* vom Angeredeten, 'arz *kārdān* vom Redenden usw. usw. Doch war wohl der Raum beschränkt. Irreführend scheint mir zum Teil die Umschreibung der Vokale zu sein, kein Nichtfachmann kann ahnen, daß er den zu geschriebenen Diphthong als ōu, den äi geschriebenen als ēi auszusprechen hat. Der Abriss der Formen- und Satzlehre ist reichlich knapp, und es sind nicht immer die Formen ausgewählt, welche wirklich gebräuchlich oder häufig sind, die Form *hāmīkunād* z. B. würde man gern hingeben für den fehlenden Imperativ mit bi, die Formen *būkun* = tue!, *bōrōu* = gehet! (allgemein mit Assimilation des i an folgendes o und u) sind ja so viel häufiger als *kun*, *rōu*. Merkwürdigerweise werden durchweg Formen wie *hāstān* = bitten mit ō geschrieben, also *hōstān* usw., wohl ein Versuch, die Schreibung mit wāw: خواستن

wiederzugeben. Leider findet man beim Blättern auch in diesem Band der »Bibliothek der Sprachenkunde« zu verbessern. Um einiges Bellebige herauszugreifen, seien genannt: S. 41 s. v. bemerken, lies: *multafit šudän* statt *multafät š.* (Zu *mulähizä* k. sei bemerkt, daß man allgemein *mulähizä* hört. Ähnlich braucht man z. B. *mustaʿmal* für *mustaʿmal* usw.); S. 125 s. v. sachte lies *āhistä* statt *āhastä*, s. v. Sachverständiger l. *az āhl-i ħābrā* st. *az āhl-i ħābrā*, s. v. Sandelholz l. *ʿūd-i šändäl* st. *ʿūd-i* s. usw.

Trotz der genannten Mängel wird das Buch jedem, der das Persische praktisch zu gebrauchen hat, gute Dienste leisten können.

H. Ritter.

1029. Schanfara, *Aus Schanfaras Diwan. Übertragungen aus dem Arabischen von Gannu* JACOB. 16 S. Berlin, Mayer und Müller, 1914.

Enthält eine revidierte Form der schon früher vom Verf. veröffentlichten dichterischen Übersetzung der *Lāmiġja* sowie die Übersetzung des Nasibs aus Schanfara's *Qasida* mit zahlreichen erklärenden Anmerkungen.

H. Ritter.

1030. Singer-Littmann, *Arabic Proverbs*, collected by Mrs. A. P. SINGER, edited by ESSO LITTMANN. XII, 76, 10 S. Kairo, Diemer, 1913.

1031. Slisansky, Laurentius, *Neue Reisebeschreibung nacher Formosin vnd den H. Landt. Beschrieben vndt in Truckh aussgangen durch LAURENTIUM SLISANSKY. Anno 1662.* 140 S. Mit 14 Abbildungen. Voigtländers Quellenbücher Bd. 76. Leipzig, Voigtländer, 1914.

1032. Tschudi, Rudolf, *Das Vilāġet-nāme des Hādschim Sultan. eine türkische Heliographik zum ersten Male herausgegeben und ins Deutsche übertragen.* TB 17, 1914.

1033. Wilson, E., *Turkish literature, comprising fables, belles lettres and sacred traditions.* Translated into English, revised ed. New York, Lamb Publishing Co., 1913.

VI. Archäologie, Kunstgeschichte, Epigraphik, Numismatik, historische Geographie und ähnliches.

1034. Allan, J., *Offa's Imitation of an Arab Dinar.* Numismatic Chronicle 1914, 1.

1035. Brown, C. J., *Note on a new coin of Aurangzeb,* JASB VIII (1912), 423—4.

1036. Codrington, H. W., *Coins of some Kings of Hormuz.* Numismatic Chronicle 4th ser. vol. 54 p. 156—167.

Es handelt sich um 12 Münzen in Rund- und Stabform aus dem 10./16. Jahrhundert. Bei der historischen Einleitung sind besonders portugiesische Quellen benützt, so die von der Hakluyt Society herausgegebenen *Travels of Pedro Teixeira* mit dem *Appt. A Court de Kings of Hormuz*. Über die Geschichte des Hafens vergl. Bd. IV, 202, Nr. 119.

Becker.

1037. Creswell, K. A. C., *The history and evolution of the dome in Islam.* IRAS 1014, 681—701. 1 Tafel.

1038. Cumont, Franz, *Mini et les origines de la miniature paraitre.* Revue Archéologique 1913, Juli-August, S. 82—86. 2 Fig.

1039. Edmond-Vidal, Dr., *Chargé de mission en Espagne par le Ministère de l'Intérieur. Notes sur la peinture arabe d'après les fresques de la Tour des Dames dans l'Alhambra de Granade.* RA 1914, 118—29.

Bespricht an der Hand einiger in einem Turm der Alhambra neu entdeckter Fresken, deren Abbildung beigegeben wird, in populärer Weise einige allgemeine Fragen der islamischen Malerei, sowie das Bilderverbot, das auf den christlichen Bilderstreit zurückgeführt wird, die Verbreitung des Porträts bei den Arabern und fremde Einflüsse in der islamischen Kunst.

H. Ritter.

1040. Horovitz, J., *The inscription on the Buddhist head of De Jākin.* Archaeol. Survey of India, Annual Report 1909—10, Calcutta 1914, S. 142—145.

Eine Schale von gewaltigem Umfang aus dunkelgrünem Serpentin, die sich heute in dem Schrein des Heiligen Sulṭān Wā'iz in der Nähe von Qandahar befindet, gilt der Überlieferung als Buddhas Bettelschale. CURMINGHAM wollte auf einer Photographie in der ringsumlaufenden »arabischen« Inschrift den Namen des Sabuktugin und seines Sohnes Mahmud gelesen haben. Ein neuerdings gemachter Abklatsch ermöglicht die Feststellung, daß die Inschrift persisch ist und die Einzelheiten eines zugunsten eines Grabes und der dazu gehörigen Moschee gemachten Waqf enthält. Eine sichere Datierung ist vor der Hand der Unvollständigkeit des Abklatsches wegen unmöglich. Selbstanzeige.

1041. P. Hauberg & J. Östrup, *Les monnaies de la trouvaille de Terslev*. Mém. de la soc. roy. des antiquités du Nord. Copenhague 1913, 396—407.

Beschreibung der im Dorfe Terslev auf der Insel Seeland gefundenen Sammlung von Münzen (vgl. Nr. 358), bestehend aus 434 wohl erhaltenen Exemplaren und 1317 Fragmenten. Von diesen sind nur 28 ganze Münzen und 15 Fragmente europäischen Ursprungs, die übrigen sind kufisch; 3 ganze Münzen und 6 Fragmente entstammen der Zeit der Umajjaden, 62 ganze und 87 Fragmente der Zeit der 'Abbasiden, 338 ganze und 565 Fragmente der Zeit der Samaniden, 2 ganze sind aus der Zeit des Hassān b. Zaid, 1 gehört den Bulgaren, 644 Fragmente sind unbestimmbar. J. Pedersen.

1042. de Keyser, Edouard, *Intérieurs ottomans* (Skutari und Stambul). Le Home, Nov. 1913, 335—338. 5 Fig.

1043. Kühnel, *Frühislamische Gläser mit aufgelegtem Dekor*. Amtliche Berichte aus den kgl. Kunstsammlungen Berlin, Oktober 1913.

1044. Marçais, G., I. *Les poteries et faïences de la Qal'a des Beni Hammād (XIe Siècle)*. Contribution à l'étude de céramique musulmane. Constantine, D. Braham, 1913, fol., 31 S., 23 Tafeln.

1045. Migeon, Gaston, *Notes d'archéologie musulmane. L'acquisition nouvelle du Musée du Louvre*. Gazette des Beaux-Arts, Dez. 1913, S. 481—498, 20 Fig., 1 Tafel.

1046. — —, *Sculptures et céramiques musulmanes au musée du Louvre*. Les Musées de France 1913, Nr. 5, S. 86—87. 2 Fig., 1 Taf.

1047. Nevill, H., *The Sūrī Mint of Shahgarh*. JASB 1912, 227.

1048. — —, *A billon coin of Ghiyāsuddīn Bahādun of Bengal*. JASB 1912, 228—229.

1049. Omer Feridoun, *Török föliratós tábla*. Archaeologiai Értesítő. Marmortafel mit türkischer Inschrift aus dem Jahre 1667.

1050. Robinson, John, *Oriental Numismatics. A catalogue of the collection of books relating to the coinage of the East, presented to the Essex Institute*. 102 S. Salem, Massachusetts 1913.

1051. Sanderson, G., *The Dīwān i 'Amm, Lahore Fort*. Archaeol. Survey of India, Annual Report 1909—10, Calcutta 1914, S. 33—39.

Der von Šāhğahān im ersten Jahre seiner Regierung errichtete Audienzsaal hat bis vor kurzem militärischen Zwecken gedient, ist aber neuerdings dem Archaeological Department zur Restaurierung überlassen worden. Der Artikel beschreibt die unternommenen Arbeiten und gibt eine kurze Geschichte des Gebäudes. J. Horovitz.

1052. — —, *The Shāh Burj, Delhi Fort*. Archaeol. Survey of India, Annual Report 1909/10, Calcutta 1914, S. 25—32.

Bericht über die Restaurationsarbeiten mit Notizen über die Geschichte des von Šāhğahān errichteten Gebäudes. J. Horovitz.

1053. Sarre, F., *Frühislamische, in Graffitotechnik dekorierte Keramik persischer Herkunft in der Islamischen Abteilung*. Amtliche Berichte aus den kgl. Kunstsammlungen. Berlin, Nov. 1913.

1054. de Tressan, Marquis, *La Peinture en Orient et en Extrême-Orient*. L'Art et les Artistes Okt. 1913, S. 1—56, 85 Fig., 4 pl. en coul.

VII. Länder und Völker des Islam.

a) Rußland.

1055. **Laufer, B.**, *Turquois-mines in Russian Turkestan*. *Toung Pao* 1913, Dezember.
1056. **Lamier, L.**, *L'Asie*. T. I: *Asie Russe, Turkestan, Asie Ottomane, Iran*. Paris, Bélin, 1913.
1057. **von Mayer, Jenny**, *Islam and national responsibility. I. Russia*. MW IV, 137—144. Gibt u. a. allerlei Einzelheiten aus der russischen Mohammedanerpolitik.
H. Ritter.
1058. **Wolikoff A.**, *Le Turkestan russe*. XII, 362 S., 8 ill., 1 carte, 16 planches. Paris, A. Colin, 1914.
1059. **N. N.**, *Problema (II) dell' Asia centrale e la politica estera italiana per un Italiano*, 476 S. Roma, Unione Arti Grafiche, 1914.
1060. — —, *Die Mohammedaner in Rußland*. *Frankfurter Zeitung*, 58. Jahrg. Nr. 191, 12. Juli 1914, 2. Morgenblatt.

Bei den russischen Mohammedanern ist eine Bewegung zur Reform der »orientalischen« Zustände, zumal in der Frauenerziehung, bemerkbar. Der von der Regierung einberufene »Kongreß von Vertretern mohammedanischer Interessen« wird mit etwaigen Reformforderungen natürlich keinen Erfolg haben. Die Unzufriedenheit mit der Russifikationspolitik ist im Steigen begriffen, selbst bei den Kirgisen, der bisher loyalsten mohammedanischen Bevölkerung Rußlands. Der Gedanke der Zusammengehörigkeit der verschiedenen mohammedanischen Stämme macht Fortschritte. Erleichtert wird dies durch eine von allen verstandene tatarische Verkehrssprache.
H. Ritter.

b) Türkei.

1061. **Balkan-Revue**, *Monatsschrift für die wirtschaftlichen Interessen der osteuropäischen Länder*. Herausg. v. Dr. PAUL SCHWARZ, Berlin. Jährlich 12 Hefte.
1062. **Beiträge zur Untersuchung des »türkischen Jena« und der Möglichkeit einer Gesundung und Verjüngung der »amputierten Türkei«**, von einem alten Türkenfreunde. (Werbe- und Einleitungsheft.) 65 S. Wien, Seidel u. Sohn, 1914.
1063. **Bruno**, *Ambassadeurs de France et capucins français à Constantinople au XVIIe siècle. d'après le journal du P. Thomas de Paris*. *Études Franciscaines* XXIX, 618—631.
1064. **Cana'an**, *Der Kalender der palästinischen Fellachen*. ZDPV XXXV 230—300.
1065. **Cesari, Cesare**, *L'Asia turca: la futura questione d'Oriente*. 110 S., 1 Karte. Roma, Armani & Stein, 1914.
1066. **v. Czerliin, M.**, *Berühmte slavische Renegaten im Dienste der Türkei*. *Staroslovjan. Vierteljahrsschrift zur Pilege der altslavischen Sprache, Geschichte und Kultur* II, S. 29—34.
Nach einem Zeitungsartikel von Ivan Kukuljević vom Jahre 1844 mit einigen Ergänzungen.
H. Ritter.
1067. **Duboscq, André**, *Syrie, Tripolitaine, Albanie*. (Bibliothèque d'histoire contemporaine.) Paris, F. Alcan, 1914. Avec 2 cartes, 16°. Angez. QDC 18 Année Nr. 416, S. 763.
1068. **Dunkel, F.**, *Auffallende Beinamen einiger Beduinen am See Genezarich*. *Das Heilige Land* LVII 100—103.
1069. **Euting, Julius**, *Tagbuch einer Reise in Inner-Arabien*. Zweiter Teil. Herausgegeben von ENNO LITTMANN. XIII, 304 S. Leiden, Brill, 1914.
1070. **Fehmi, Joussouf**, *Islam, France et Turquie*. 30 S. Paris 1913. Bespr. v. C. B. KILLIEN. MW IV 106.

1071. **Futat libnan**, monatlich in Beirut erscheinende Frauenzeitschrift. Angez. Hilāl XXII 480.
1072. **Gahan-i-Islam**, in Konstantinopel in Arabisch, Türkisch und Urdu erscheinende Wochenschrift. Organ der Gam'ija al-ħairija al-islāmija. Redakteur: Jūsuf Šanwān Ef. Angez. Hilāl XXII 720.
1073. »**Garb**«, türkische Zeitschrift für Technik und Wissenschaft. Berlin, Nr. 5, Aug. 1913. Bespr. v. M. HARTMANN WI I 241.
1074. **Gibert, Frédéric**, *Les pays d'Albanie et leur histoire*. Paris, P. Rosier, 1914.
1075. **Hartmann, Martin**, Arabien. I. *Bagdadbahn und Mekkabahn*. — *Die Beduinen*. — *Das französische Projekt einer Linie Damaskus-Euphrat*. II. *Die Zurückdrängung der Wanderaraber*. — »*Erbaureisen*« nach Medina. — *Der zukünftige Einfluß Bagdads*. Berliner Tageblatt, 43. Jahrgang, Nr. 329 u. Nr. 338. (2. 7., 7. 7. 1914).
1076. **Hein, W.**, *Südarabische Itinerare*. Mitteilungen der k. k. geogr. Gesellschaft in Wien 57, 1. —3. (1914).
1077. **Jarey**, *Un monastère musulman d'Albanie et la Tekié de Bechtachi d'El Bassan*. Revue politique et littéraire (Revue bleue) 1914, 25. avril.
1078. **Ischchanian, B.**, *Nationaler Bestand, berufsmäßige Gruppierung und soziale Gliederung der kaukasischen Völker*. Statistisch-ökonomische Untersuchungen. 81 S. (Osteuropäische Forschungen. Im Auftrag der Deutschen Gesellschaft zum Studium Rußlands, hrsg. v. OTTO HOETZSCH, OTTO AUHAGEN und ERICH BERNEKER, Heft 1.) Berlin und Leipzig, Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, 1914.
1079. **Izzet Fuad-Pascha**, *Ruhe und Glück in der Türkei*. Deutsche Revue Juli 1914. S. 31—32.
1080. — —, *Das türkische Haremsleben und sein wirtschaftlicher Einfluß*. Deutsche Revue Mai 1914, S. 175—180.
1081. **La Rocca, Luigi**, *Constantinopoli e le condizioni presenti della Turchia*. Nuova Antologia 1914, 466—479.
1082. **Macalister, R. A. Stewart**, *The language of the Nawsar or Lutt, the Nomad Smiths of Palestine*. Monograph Nr. 3, 228 S., 3 plates. London, Quaritsch, 1914.
1083. **Makay, Freiherr v.**, *Türkische Agrarreform*. Deutsche Tageszeitung (Berlin) Nr. 296 vom 15. Juni 1914.
1084. **Mehrmann, Karl**, *Das vorderasiatische Geheimnis*. »Die Grenzboten« 1914, Nr. 20, S. 97/99.
1085. **Al-Mir'at**, in Beirut von Halil Efendi Zeinīja herausgegebene illustrierte Wochenschrift. Angez. Hilāl XXII 560.
1086. **Mordtmann, J. H.**, *Türkischer Lebensbrief aus dem Jahre 1682*. ZDMG 68, 129 ff. Der hier in sowohl in *Nashi* umgeschriebenen Text als auch Übersetzung mitgeteilte *zi'āmet berāty* bezieht sich auf die Verleihung eines Großlehens (die in *Sijāqat* geschriebene Liste der Ländereien wird in Faksimile mitgeteilt) nebst des damit verbundenen Ranges eines »Jājābej« (Erklärung dieses Titels a. a. O. S. 138) an einen Kātib der Janitscharen, der gleichzeitig zum Hoffurier (*müteferriqa*) ernannt wird. Wichtig sind vor allem die angehängten ausführlichen Erläuterungen des Verfassers. — Ähnliche Urkunden werden in Wien, Dresden, München und Hamburg aufbewahrt. E. Graefe.
1087. **Morrith of Rokeby, John B. S.**, *Letters, descriptive of journeys in Europe and Asia Minor in the years 1794—1796*. 332 S. London, Murray, 1914.
1088. **Musil, Alois**, *Die Anbaufähigkeit der arabischen Provinzen der Türkei*. Österr. Monatsschr. f. d. Orient 1914, Nr. 3—6.
1089. — —, *Kulturpolitische Berichte aus Arabien: I. Die Engländer am Persischen Golf*. II. *Die Reformbewegungen in den arabischen Provinzen der Türkei*. III. *Die Hebung*

der arabischen Provinzen der Türkei. Österr. Monatsschr. f. d. Orient XL (1914) Nr. 1/2, 3/6.

1090. de Rochebrune, A., *L'organisation du Comité «Union et Progrès».* QDC 18. année. Nr. 411, 400—405.

1091. Rosanes, S. A., דברי ימי ישראל בתורגמה, *Geschichte der Juden in der Türkei. Tl. 3 vom Jahre 1575—1640, nach gedruckten und handschriftlichen Quellen, nebst einem Verzeichnis der hebräischen Bücher, welche bis 1640 in der Türkei gedruckt wurden* von A. FREIMANN. 336 S. u. 1 Notenblatt. Husiatyn, Schwager und Fränkel, 1913.

1092. Saint-Yves, G., *Les chemins de fer français dans la Turquie d'Asie.* QDC 18. année. Nr. 413, 518—532.

1093. Scatcherd, F. R., *The Armenian Question.* ARNS IV 319—325.

1094. Schaefer, Carl Anton, *Ziele und Wege für die jungtürkische Wirtschaftspolitik.* Karlsruhe 1913. (In den »Volkswirtschaftlichen Abhandlungen der badischen Hochschulen«.)

Eine in erster Linie den Volkswirtschaftler und Politiker interessierende temperamentvolle Schrift, die aus der Fülle der gerade in den letzten Jahren erschienenen Literatur die Hauptprobleme der türkischen Wirtschaftspolitik herauschält und mehr gibt als die gewohnten, oft mehr gut gemeinten als begründeten Ratschläge und Prophezeiungen. — Das allgemeine Ziel der Wirtschaftspolitik der jungen Türkei ist die Verbesserung ihrer Zahlungsbilanz, die eine große Verpflichtung gegen das Ausland aufweist. Dazu muß sie ihre Volkswirtschaft durch Befruchtung mit europäischem Geld und europäischer Arbeitskraft und Intelligenz so weit heben, daß sie eine kräftige Ausfuhr schaffen kann. Die einzelnen vorgeschlagenen Maßnahmen sind — dem Charakter des Buches entsprechend — im wesentlichen wirtschaftlicher und finanztechnischer Natur. Einen großen Raum nimmt dabei die Besprechung der Ottomanbank ein, wobei auf die wirtschaftliche und politische Geschichte der Türkei innerhalb der letzten Jahrzehnte manches interessante Licht fällt. Gefordert wird die »Ottomanisierung« der Ottomanbank, da ihr internationaler Charakter (besonders französischer Einfluß!) sich auf die Dauer mit ihrer Eigenschaft als türkischer Zentralbank nicht verträgt und die Regierung in eine unwürdige finanzielle Abhängigkeit gebracht hat.

Mit Recht weist der Verfasser auf die Zusammenhänge der empfohlenen türkischen Wirtschaftspolitik mit der auswärtigen Politik hin, die zeigen, wie abhängig die Türkei in allen diesen Fragen von dem guten oder bösen Willen der Großmächte und ihrer recht verschiedenartigen Interessen ist.

Die uns hier besonders interessierende Frage, inwieweit die Weltanschauung der Türken, inwieweit insbesondere der Islam ihr Wirtschaftsleben beeinflusst hat und beeinflussen kann, ist nur kurz behandelt. Daß die Weltanschauungsfrage für ein Volk von Bedeutung ist, das von dem Gang der Geschichte vor wichtige Entscheidungen gestellt ist und sein Staats- und Wirtschaftsleben neu orientieren soll, erkennt der Verfasser. Den heutigen Islam charakterisiert er (nach M. HARTMANN) kurz als antinational und anti-staatlich, von dem ohne innere Reformation für ein Volk, das tatkräftig in die Reihe der schaffenden Kulturvölker eintreten will, nichts zu erwarten ist. — Aber in dem »Freimaurertum« der jungtürkischen Führer und dem praktischen Rationalismus, mit dem sich der gebildete Türke heute mit dem Islam abzufinden weiß, sieht er (mit ROBINSON) Keime eines Nationalgefühls und weiterer moralischer Kräfte, vermittelt derer das Jungturkentum den Anschluß an die Kultur der modernen europäischen Staaten findet. — Aber von diesen optimistisch gesehenen Spuren bis zu der »inneren Unstimmung« der Gesamtheit der Nation ist wohl noch ein weiter Weg. H. Sasseheim.

1095. Sefériadès, S. P., *Le régime immobilier en Turquie au point de vue du droit international.* Paris, A. Rousseau, 1913.

1096. **Tsarigradski**, *La Turquie après la guerre*. QDC 18, 610—619.
1097. **Wirth, A.**, *Der Balkan. Seine Länder und Völker in Kultur, Geschichte, Politik, Volkswirtschaft und Weltverkehr*. 391 S., 79 Abb., 1 Karte. Stuttgart, Union.
1098. **Yakir Behar**, *Le finance turche. Le contribuzioni dirette nell' impero ottomano*. 302 S. Bologna, Zanichelli, 1914.
1099. **Zarzecki S.**, *La question kurdo-arménienne*. Revue de Paris 21. 8. (15. IV. 1914).
1100. **N. N.**, *Ägäische Inseln der Türkei*. Österreichische Monatsschrift für den Orient XXXIX 3—9.
1101. — —, *The authentic account of Nazim Pasha's death*. AR NS IV 330—331.
Bericht nach einem englischen Augenzeugen. H. Ritter.
1102. — —, *The truth about Balkan war. Correspondents to the editor of the »Asiatic Review«*. AR NS IV 413—417, V 114—121.
1103. **E. N.**, *La nouvelle loi militaire ottomane*. QDC 18. année, Nr. 415, 669—676.

c) Persien.

1104. **Admiralty Oil fuel**, *Copy of agreement with the Anglo-Persian Oil Co. Ltd.; and Report of the Admiralty Commission on the Persian oilfields*. London, Fisher Unwin, 1914.
1105. **Back de Surany, A.**, *Essai sur la constitution persane*. Paris, A. Pedone, 1914.
1106. **Beveridge, H.**, *The memoirs of Shāh Tahmāsp, king of Persia from 1524 to 1576*. AR NS V 460—472.
Lebensbild des Fürsten an der Hand seiner Memoiren. H. Ritter.
1107. **Goblet, J. M.**, *La Presse entre les Anglais et les Russes*. QDC 18. année, Nr. 417, 30—43.
1108. **Neligan, A. R.**, *Hints for residents and travellers in Persia*. 204 S. London, Bale, 1914.
1109. **Persia**, *Further correspondence respecting the affairs of Persia* (Feb.—Okt. 1913). London, Wyman, 1914.

d) Indien.

1110. **Aga Khan**, *Indian Moslem Outlook*. Edinburgh Review 219, Jan. 1914, 1—13.
1111. **Anaud Koul, Pandit**, *History of Kāśmīr*. JASB IX (1913) 195—203.
Enthält in der Einleitung eine kurze Biographie des Moulvi Hasan Šah (1832 bis 1898), der auf Grund der persischen Übersetzung des *Ratnākar Purāna* eine Geschichte von Kaschmir verfaßte. J. Horovitz.
1112. **Banarji, R. D.**, *Lakṣmanasena*. JASB IX (1913) 271—290.
Behandelt u. a. auch die erste muhammedanische Eroberung von Bihar und Bengalen und versucht den Nachweis, daß Lakṣmanasena, den die ältesten muhammedanischen Quellen als damaligen Herrscher von Bengalen nennen, schon etwa 30 Jahre vorher gestorben war. J. Horovitz.
1113. **Census of India 1911:**
Vol. II, *Andaman and Nicobars*; III, *Assam*; IV, *Baluchistan*. Calcutta 1912—13.
Bespr. v. JULES BLOCH, JA 1914, 484.
Vol. XI, *United Provinces of Agra and Oudh* Part I. Report by E. A. H. BLUNT, Allahabad, 1912.
Vol. XIV, *Punjab* Part I. Report by PANDIT HARIKISHAN KAUL. Lahore 1912.
Vol. XII, *Madras*, Part I. Report by J. CHARTRES MOLONY. Madras, 1912.
Bespr. v. JULES LION JA 1914, 487 ff.
1114. **Francke, A. H.**, *Historical documents from the borders of Tibet*. Archaeological Survey of India, Annual Report 1909—10, Calcutta 1914, S. 104—112.
Darin einiges über Riñchana Bhōṭi, den tibetischen König von Kaschmir (1319

bis 1323), der den Islam annahm (S. 109/110); sowie über Sultan Haidar's (1530—1532) Einfall in Hadakh (S. 110/111). J. Horovitz.

1115. Hidayat Husain, Mawlavi M., *The life and works of Muhibb Allah of Bihar.* JASB IX (1913) 295—298.

Muhibb Allāh † 1119, ist der Verfasser des vielstudierten *Musallam at-tubūt*, das u. a. auch in den Studienplan der Azhar Aufnahme gefunden hat. In dem Verzeichnis seiner Schriften sowie der dazu geschriebenen Kommentare und Superkommentare wird jedesmal angegeben, in welchen indischen Bibliotheken diese handschriftlich vorhanden sind.

J. Horovitz.

1116. Pirzada Muhammad Husain, *Coronation of Muhammadan Sovereigns of India.* JPHS I 141—150.

Anlässlich der Krönung König Georgs V. zum Kaiser von Indien beschreibt der Verfasser die am Hofe der Moguls üblichen Krönungszeremonien. Vorausgeht ein Überblick über die Krönungen der Herrscher in der älteren Periode des Islam: alles ohne Angabe der Quellen.

J. Horovitz.

1117. Rockey, N. L., Rev., *Mohammedanism conquering Hinduism.* Men and Missions, New York, April 1914.

e) Ostasien.

1118. Adatrechtbündel, VIII. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1914. XVI und 292 S. 8°.

Fortsetzung der schon mehrmals (Krit. Bibl. 1913 Nr. 400, 623) erwähnten Sammlung. Der 8. Band enthält neue Beiträge und Dokumente über das einheimische Recht auf den Inseln Java und Madura (u. a. über die Polygamie auf Java S. 233 ff. und die Dorfrechtspflege in den Fürstentümern S. 261 ff.). Einen wertvollen Beitrag bildet besonders das ausführliche Verzeichnis der sundanesischen Wörter, welche sich auf das Adatrecht in West-Java beziehen, von R. A. KERN (S. 52—229).

Th. W. Juynboll.

1119. Kooreman, P. J., *Het recht van de inlandsche bevolking om boschprodukten in te zamelen.*

IG 1914, I 476—494.

»Das Recht der einheimischen Bevölkerung zur Einsammlung von Waldprodukten.« Wertvoller Beitrag zur Kenntnis des Adatrechtes in Niederländisch-Indien.

Th. W. Juynboll.

1120. Ogilvie, Charles L., Peking, *The present status of Mohammedanism in Peking.* MW IV 165—172.

Wertvolle Angaben, auch solche statistischer Art. Die Zahl der in Peking wohnenden Muhammedaner wird auf 5949, die der Moscheen auf 32 geschätzt.

Ritter.

1121. van Ronkel, Ph. S., *Maleisch labai, een Moslimsch-Indische term.* TBGKW LVI (1914) 137—141.

Erklärung des malaischen Fremdwortes labai (Kaufmann), das in Niederländ.-Indien einen frommen Muslim bezeichnet und ursprünglich aus Vorindien herrührt.

Th. W. Juynboll.

1122. Walbeehm, *De betoes an Hindia over de Sarekat Islam.* Koloniale Tijdschrift II, 1913, S. 1415 ff.

f) Ägypten.

1123. von Baensch, William, *Von Alexandria nach Karthum.* (Orell Füßli's Wanderbilder 347—350.) 82 S., 37 Abb. auf 16 Taf., 1 Kartenskizze. Zürich, Artist. Institut Orell Füßli, 1914.

1124. Cooper, E., *The Women of Egypt.* 300 S. Ill. Hurst and Blackett.

1125. Futat an-nil, Monatlich in Kairo erscheinende Frauenzeitschrift. Angez. Hilāl XXII 48c.

1126. **Al-Ġurfa at-tigārija al-miṣrija**, Monatsschrift, erscheint in Kairo. Angez. Hilāl XXII 720.
1127. **Al-Mustaqbil**, Illustr. Wochenschrift in Kairo. Herausgeber: Salamah Ef. Mūsā. Angez. Hilāl XXII 720.
1128. **Al-Qanal**. In Port Saïd erscheinende Monatsschrift. Herausg. 'Ali Ef. Muḏhir. Angez. Hilāl XXII 720.
1129. **Reports by His Majesty's Agent and Consul-General on the Finances, Administration, and Condition of Egypt and the Sudan in 1913**. Egypt. Nr. 1 (1914). 69 S. London, Harrison and Sons, 1914.
1130. **Reynolds Bali, E.**, *Cairo of To-day. A Practical Guide to Cairo and the Nile*. 7th ed. 286 S. London, Black.
1131. **Sladen, Douglas**, *Oriental Cairo*. 63 illust. from photographs and a new map of Cairo. London, Hurst and Blackett, 1913.
1132. **Thompson, Anna Y.**, *The woman question in Egypt*. MW IV 266—272.
Interessante Auszüge aus Schriften und Zeitungen aus der Debatte über den Frauenschleier. H. Ritter.
1133. **Zohny, Abd el-Salam**, *La responsabilité de l'état égyptien à raison de l'exercice de la puissance publique*.
Tome I: *La responsabilité de la puissance publique dans ses rapports avec les Capitulations et la Réforme judiciaire. — Réfutation des doctrines de M. Pélissié du Rausas*.
Tome II: *L'Interprétation jurisprudentielle de l'article II du R. O. 7. — Article II ancien et article II nouveau. — La Garantie judiciaire des droits individuels à l'encontre des actes des administrations publiques. — Le Système italo-belge. — Son épanouissement dans le droit mixte égyptien*.
(Travaux du Séminaire Oriental d'Études Juridiques et Sociales, publ. sous la direction de EDOUARD LAMBERT, fascicule 2 and 3.) Lyon, Henri Georg, Paris, Paul Geuthner, 1914.
1134. **H. M. H.**, *The darkness over Egypt*. AR NS IV 295—299.
Zählt eine Anzahl Punkte auf, die die englische Regierung in Ägypten unpopulär machen, und betont, daß »the only possibility of Empire in the future lies in the psychological harmony of the component parts with the Central Government«. H. Ritter.

g) Nordafrika.

1135. **de Amicis, Edmondo**, *Marocco*, con disegni originali di STEFANO USSI e C. BISCO. 4a ed. ill., 750 S. Milano, Treves, 1913.
1136. **d'Anthouard, A.**, Baron, *Réflexions sur notre politique coloniale en Tunisie*. RC 1914, 3—11.
1137. **Aréne, S.**, *De la criminalité des Arabes au point de vue de la pratique médico-judiciaire en Tunisie*. 177 S. Dissertation. Druckerei: Ducros et Lombard. Valence, 1913.
1138. **Arévalo, R.**, *El Español en Marruecos. Metodo sencillísimo y práctico para hablar el árabe-marroquí por medio de la pronunciación figurada*. Tanger 1913.
1139. **Armatte**, *L'occupation de la région de Taza*. QDC 1914, 677—684.
1140. —, *La pacification de la région de Taza. Les opérations espagnoles au sud de Melilla*. QDC 18. année, Nr. 416, 735—745.
1141. **L'Autre France** (Algérie, Tunisie, Maroc), *Encyclopédie de l'Afrique du Nord publiée sous la direction de M. QUEROUIL-ARCHINARD. Avec la collaboration de MM. HENRI LORIN, MARCEL NÉSI, JEAN GAROBY. Préfaces de MM. CHARLES CHAUMET, VICTOR*

- MARGUERITTE, Général LIAUTEY. 416 S., 723 phototypies, cartes, plans etc., grand. in 4°. Bordeaux, Féret et fils, 1914.
1142. **Bartolotti, D.**, *Il problema della proprietà fondiaria in Libia*. 36 S. Padova 1914.
1143. **Bernard, Aug.**, *Le Maroc oriental*. Afr. Fr. B. 1914, 196, 252.
1144. **de Billy, Edouard**, *Notes sur la politique indigène*. RC 1914 89—112.
1145. **Blanché, F.**, *Ruines berbères des environs d'Ain-el-Turk*. Bull. Soc. Géogr. Archéol. Oran, juin 1913, S. 223—230, 4 fig. Bespr. v. PAUL PALLARY RA 1914 130—140.
1146. **de Caix, Robert**, *Le Gharb: Une étude sur la société et le gouvernement indigènes*. Afr. Fr. B. 1914, 69—72.
1147. **Calvo, Gonzalo**, *España en Marruecos. Crónica de las campañas del Rif de 1911, 1912 y 1913. Acción de España en las regiones de Larache, Alcázar, Ceuta y Melilla*. 735 S., 237 ill. Barcelona, Maucci, 1913/14.
1148. **Cauvet, S.**, *La culture du palmier au Souf. Notes prises à El Oued en 1900—1907*. RA 1914 29—87.
- Considérations générales. Mode de création des jardins. Plantation des palmiers. Entretien des palmiers. Travail d'enlèvement des sables (u. a. Mitteilung eines beim Befruchten der Bäume gesungenen Gebetes). Durée et maladies du palmier. Variétés de palmiers cultivées au Souf. Récolte, conservation et emploi des dattes. Vente des dattes. Autres produits des palmiers. Vin de palmier. Cultures accessoires. Puits du Souf. Renseignements statistiques divers. Possibilité d'augmenter les plantations du Souf. Tabellen.
1149. **Cour, A.**, *Note sur une collection d'autographes arabes de l'ancien ministre de France au Maroc, Charles Féraud*. RA 1914 91—117.
- Eine Sammlung von größtenteils offiziellen Briefen von eingeborenen Privatleuten, Beamten und Offizieren, die sich auf die französischen Kämpfe und die französische Verwaltung in Algerien beziehen, aus den Jahren 1830—1871, und somit wichtiges historisches Material darstellen, ist aus dem Nachlaß von CHARLES FÉRAUD in den Besitz der *Société historique Algérienne* gelangt. Der Katalog der Briefe wird mitgeteilt. H. Ritter.
1150. **Curis, Giovanni**, *Studio sulla proprietà fondiaria in Libia, contenente in appendice la legislazione fondiaria ottomana tradotta e annotata e quella italiana*. XXVIII, 346 S. Napoli 1914.
1151. **Donon, Jean**, *La question indigène dans l'Afrique du nord*. Forts. u. Schluß. Revue des questions coloniales et maritimes année 39, Nr. 351, März 1914.
1152. **Doutté, E.**, *Missions au Maroc; En Tribu*. Avec 128 photographies prises par l'auteur et 6 plans dont 4 exécutés d'après ses levés par M. SALADIN, Architecte D. P. L. G. Nr. 2 d'après M. BERNAUDAT. Orné de 8 reproductions en couleurs des toiles originales d'A. CORSON. Paris, Geuthner, 1914.
1153. **Ferri, G.**, *L'occupazione italiana e la schiavitù in Libia. Schiavismo clandestino?* Bolletino della Società antischiavista italiana. Roma, anno XXVII, 1914, Nr. 1.
1154. **Gmelin, Hans**, *Die Verfassungsentwicklung von Algerien*. (Abhandlungen des Hamburger Kolonialinstituts 5.) Bespr. v. PAUL DARMSTÄDTER. HZ 3. Folge 17. Bd. S. 166.
1155. **Gonzalez Hontoria, Manuel**, *La administración de la zona de influencia española en Marruecos*. La Lectura a. XIV Nr. 157 (Enero 1914) 1—14.
1156. **v. Görtz**, Generalleutnant z. D., *Zur Lage in Marokko*. Deutsche Revue 39. Jahrg. Juni 1914, S. 367—369.
1157. **Guidi, Ignazio**, *Le popolazioni delle colonie italiane: discorso letto nell'adunanza solenne del 1° giugno 1913 (della r. Accademia dei Lincei)*. 10 S. 4°. Roma 1913.
1158. **Hermann, R.**, *Statistik der farbigen Bevölkerung von Deutsch-Afrika*. Kol. Monatsblätter 1914, 164—192, 238—243, 249—263.

1159. Hofstetter, Balthasar, *Vorgeschichte des französischen Protektorats in Tunis bis zum Bardovertrag* 12. Mai 1881. 104 S. Bern, Francke, 1914.
1160. Jeard, *Station berbère d'Ain-Guettar (Maroc)*. RA 1914 88—90.
Grundriß der drei Kilometer östlich von Fort Guicer (Chaouïa) gelegenen ehemaligen Ansiedlung mit Beschreibung. H. Ritter.
1161. Lafaye, Lieutenant, *La trouée de Taza*. RC 1914 41—54.
1162. Lebre, Gaston, *De l'établissement au Protectorat de la France au Maroc et spécialement du régime foncier*. Paris, Pedom, 1914.
1163. March Philipps, Evelyn, *The Pirates of Algiers*. Edinburgh Review July 1914, 149—166.
1164. La Missione Franchetti in Tripolitania (*Indagini economico-agrarie della Commissione inviata in Tripolitania dalla Società italiana per lo studio della Libia.*) L. FRANCHETTI: *Condizioni sociali ed economiche degli Indigeni. Conclusioni generali*. A. STELLA: *Topografia, Geologia ed Acque*. R. PAMPANINI: *Vegetazione spontanea*. O. MANETTI: *Agronomia ed Economia agraria*. C. PUCCI e C. GUGNONI: *Pastorizia*. 610 S. Milano, Fratelli Treves, 1914.
1165. Montbel, Max, *Nos marches sahariennes*. QDC 18. année Nr. 415, 647—658, Nr. 416, 725—737.
1166. de Neveu, E., *Les Khouan, ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie*. 3e édit. 155 S. Algier, Jourdan, 1913.
1167. Normand, P., *Rabat: Les débuts d'une municipalité au Maroc*. RC 1914 13—33.
1168. Payen, Edouard, *La Tunisie et les Tripolitains*. QDC 18. année Nr. 413, 540—545.
1169. Rosher, Charles, *Morocco in the melting-pot*. AR NS V 453—459.
Kritische Betrachtungen über den Wert der in Marokko eingeführten europäischen Zivilisation. H. Ritter.
1170. Yver, Georges, *Lettres de Ben Allal au Maréchal Valée*. RA 1914 6—19.
1171. H. D., *Het Pan-Islamisme in Nord-Afrika*. Koloniaale Tijdschrift II, 1913, S. 909/913.
Über die Senussis.
1172. N. N., P. Borchardts *Reise in die Libysche Wüste*. (Pet. Mitt. LX, 1914, S. 345.)
B. nahm die ägyptischen Oasen als Ausgangspunkt für seinen Vorstoß. Er brach von *Senures*, s. v. *Birket el Kerun* auf und erreichte auf bisher unbegangenen Wegen die Oase *Baharieh*. Von dort wollte er weiter nach *Farafrah* und *Kufra* vorstoßen. Diesen Plan mußte er aber aufgeben, da ein Reisen im Gebiet der *Senussi* unmöglich ist. Er kehrte also nach *Salamul* zurück. Bereits im Gebiet von *Baharieh* herrschen die *Senussi* fast unbeschränkt, selbst die ägyptischen Beamten haben in ihrem Gebiet keine Autorität. Im N. und S. sollen die *Senussi* in energischem Kampfe gegen Italiener und Franzosen liegen. Ob die Engländer sich, wie vermutet wird, zu energischen Maßregeln gegen den Orden entschließen werden, um endlich seinen überall hinderlichen Widerstand zu brechen, muß die nächste Zeit ergeben. C. Rathjens.

h) Das übrige Afrika und die Inseln.

1173. Bruel, G., *Bibliographie de l'Afrique équatoriale française*. Paris, E. Larose, 1913.
1174. Checchi-M., G. Giardi, A. Mori, *Le religioni professate nella Colonia Eritrea*. Mit ausführlicher Karte. Rivista coloniale 1914, 15. April, S. 178.
1175. Delafosse, Maurice, *Traditions historiques et légendaires du Soudan Occidental*. Tra- duites d'un manuscrit arabe inédit. Paris, Comité de l'Afrique Française, 1913. Bespr. J. Afr. S. vol. XIII 338.
1176. Gironcourt, G. de, *Mission en Afrique Occidentale de l'Adrar au Cameroun (1911—1912)*. Mit 1 Karte, 3 Phot. und 2 Zeichn. (La Géographie XXVIII 1913, II, S. 295/307.)

Bericht einer Expedition zur Auffindung von arabischen Inschriften im Auftrage der Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Die Reise geht aus von Timbuktu, besucht Macina, Djenné, den See Debe, die Berge von Tadrar, das Gebiet von Goa, durch das Telemsi-Tal zu dem Massiv von Adrar, dann nigerabwärts nach Kotia und über Sokoto nach Zinder und über Baro, Lokoja, Forcados nach Calabar. Nach kurzen Ausflügen in Kamerun wurde die Rückreise angetreten. Die Arbeit ist vorwiegend archäologisch.

1177. **Hagen, Maximilian von**, *Peters und Pfeil, die Begründer von Deutsch-Ostafrika*. («Die Grenzboten» 1914, Nr. 29, S. 100—111.)
1178. **Kordofan and the Region to the West of the White Nile**. 215 S. Anglo-Egyptian Sudan Handbook Series Nr. 2. London, Harrison, 1914.
1179. **Legrand, René**, *L'Oubangui-Chari-Tchad en 1913*. RC 1914 161—166.
1180. **Mahmoûd Kâti** ben El-Hâdj El-Motaou akkel Kâti et l'un de ses petits-fils. *Tarikh el Fettach fi Akhbâr el-Bouldân oua-l-Djouyouûch oua-Akâbir en-Nâs*, Texte Arabe et Traduction Française par O. HOUDAS et M. DELAFOSSE. Documents arabes relatifs a l'histoire du Soudan. Publ. de l'École des lang. Orient. vivant. V. Ser. Vol. IX & X, Paris, Leroux, 1913. Vol. IX S. 186, Vol. X S. XX & 361.
1181. **Moreau, Laurent**, *La côte orientale d'Afrique de Durban à Mombassa*. QDC 18. année Nr. 411, 406—414, 472—480.
1182. **Palmer, H. R.**, *An early Fulani conception of Islam*. J. Afr. S. XIII, 407—414.
1183. **Schultze, A.**, *The Sultanate of Bornu*. Translated from the German, with additions and appendices by P. ASKELL BENTON. Oxford University Press. London, Milford, 1913. Bespr. J. Afr. S. XIII 339.
1184. **N. N.**, *Le Protectorat de l'Afrique Orientale Allemande depuis 1910*. Bulletin de Colonisation Comparée. Nov. 697—711, Dez. 772—777, Jan. 22—32.

VIII. Mission.

1185. **Awetaranian, Johannes** (MOHAMMED SCHÜKRI EMIRZADE), *Erwiderung auf Lord Headley's Aussagen über den Islam*. Der Sudan-Pionier, Februar 1914, S. 9—14.
1186. **Axenfeld, K.**, *Was sind wir der Welt des Islam in ihrer gegenwärtigen Lage schuldig?* Vortrag auf der Halleschen Missionskonferenz am 17. Februar 1914. AMZ 41, 5 (Mai 1914), 193—204.
1187. **Christ-Socin, H.**, *Die nationale Bewegung im nordafrikanischen Islam*. Evang. Miss.-Magazin 1914, S. 121—124.
Referat über die Arbeit von ANDRÉ SERVIER, *Le péril de l'avenir* (Constantine 1913).
M. Heepe.
1188. — —, *Die Entstehung einer mohammedanischen Sekte*. Evgl. Miss. Mag. 1914. Heft 4.
1189. **Clair-Tisdall, W. St.**, *Islam as a missionary religion* MW IV 188—194.
Besprechung von ARNOLDS neuem *Preaching of Islam*. Dem Buch wird eine tendenziös einseitige Betonung des friedlichen Charakters der islamischen Propaganda vorgeworfen und aus Koran, Muhammeds Leben und der Geschichte das Gegenteil zu erweisen gesucht.
H. Ritter.
1190. — —, *The mare's nest again*. MW IV 295—302. Entgegnung auf den unter Nr. 853 genannten Artikel von PARKINSON.
1191. **Enderlin, J.**, *In der arabischen Hochschule*. Missionspädagogische Blätter 1914, S. 1—10.
Interessante Mitteilungen über die Geschichte und gegenwärtige Bedeutung der Azhar-Moschee.
M. Heepe.
1192. **Erikson, C. Telford**, *Albania, the key to moslem world*. MW IV 115—119.
In Albanien sei der Boden günstig für evangelische Mission.
H. Ritter.

- 1193. Fraser, Donald**, *Winning a Primitive People: Sixteen years work among the Warlike tribe of Ngoni and the Senga and Tumbuka peoples.* 315 S. New York, Dutton and Co., 1914. Bespr. v. Z. MW IV 326.
- 1194. Hayes, Herbert E. E.**, *The real tendency of mysticism.* MW IV 157—164.
Vergleicht die christliche Mystik mit der muhammedanischen. H. Ritter.
- 1195. Holliday, G. Y., George F. Ford**, Sidon Syrien; **C. Nairn**, Marokko, *On the support of converts.* MW IV 246—257.
- 1196. Lloyd, W. A.**, *The Mutual Relationship between Islam and Christianity.* Islamic Review März 1914.
- 1197. Mac Diarmid, D. N.**, *The missionary occupation of the southern Sudan.* MW IV 291—294.
- 1198. Oehler, L.**, *Blicke in islamitisches Denken und Leben.* Evang. Miss.-Magazin, 1914. S. 164—168.
Einige Auszüge aus »*Aspects of Islam*« von B. MACDONALD. M. Heepe.
- 1199. Roome, Wm. J. W.**, »*The dead weight of Islam*« in equatorial and southern Africa. MW IV 120—136, 273—290.
Ausbreitung des Islams in Afrika, Arbeitsgebiete, Arbeitsmöglichkeiten und Erfolge der Missionen. H. Ritter.
- 1200. Simon, Gottfried**, *Die Lage des Islam in der Türkei.* AMZ 41, 1 (Januar 1914) 32—40, 2 (Februar 1914), 3 (März 1914) 128—137, 5 (Mai 1914) 226—231.
- 1201. Speer, D. Rob. E.**, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen.* I. Teil, Die animistischen und ostasiatischen Religionen und der Islam. Ber. Übers. aus d. Englischen von D. JUL. RICHTER. Missionsstudienbücher I. Band, Basel, Missionsbuchhandlung, 1914. S. III, 142.
Der Titel des Buches erweckt große Erwartungen; denn ein solider und zugleich populärer Führer durch die fremden Religionen ist für die Missionsstudien eine Notwendigkeit. Die erste Enttäuschung ist der amerikanische Autor. Aber warum nicht, wenn er etwas Brauchbares liefert. Ist das der Fall? Im Rahmen dieser Zeitschrift kann nur vom Islam die Rede sein. 46 S., d. h. der dritte Teil des Buches, handeln von ihm. Der Inhalt ist erschütternd. Im Stil der in dieser Form wohl nur noch in englisch sprechenden Ländern möglichen traditionellen Islampolemik sieht der Verf. im Islam nicht das Resultat einer jahrhundertelangen Entwicklung sondern im wesentlichen das Werk Muhammeds. Dementsprechend wird das Hauptgewicht auf das Leben des Propheten gelegt und besonders sein Geschlechtsleben unnachsichtig durchforscht und die schon aus der alten Polemik stammenden Anekdoten über seine Grausamkeit in lebendiger Breite dargestellt. »Die Tatsachen selbst beweisen die Minderwertigkeit und Unzulänglichkeit des Islams« (S. 103). Dieser Biographie und der natürlich verneinten Frage, ob M. ein wahrer Prophet war, folgen unmittelbar »die Grundlagen des Islams«. Diese sind Koran, Sunna, Idschma und Qijas. Hier zeigt S. eine erschreckend falsche Gelehrsamkeit, z. B.: »Idschma, das Gesammelte« (S. 111) »Qijas ... meint das wissenschaftliche Urteil der Gelehrten über die drei anderen Grundlagen« (ib.). Von dem Wesen des *Hadīth* hat der Verfasser keinen blassen Schimmer. Dann folgen die Haupt-Katechismuspunkte mit Einzelpolemik und als Gegensatz zur Vorherbestimmung einige mißverständene Verse aus 'Omar Chajjām, der ja nicht fehlen durfte, aber auf S. 126 als Repräsentant der »sinnlichen Freuden des Lebens« erscheint. Beweis ein typisch mystisches Gedicht. Bei den fünf Hauptpflichten — die Namen werden persisch gegeben — erscheint wieder »das gemeinsame Trinken aus dem Brunnen Zemzem«, »die Ausschweifungen vieler Pilgerkarawanen«, das völlige Mißverstehen der *ṣalāt*. Es folgt die Ausbreitung; »Zur Zeit seines Todes war M. unbeschränkter Herr von Arabien«. Über die »Südsee« drang der Islam nach Niederl. Indien. Er breitet

sich im Herzen Afrikas aus, kurz überall, »wo ein Krieger marschieren kann«. Beleg die berühmte Okba-Anekdote vom atlantischen Ozean. Okba wird hier zu »Akba«, wie der zweite Kalife auch »Amar« heißt. Dann kommen die Sekten. Die Schiiten verwerfen natürlich die Tradition — liest mans in solchen Büchern je anders? Dann Bábismus und Beháismus; danach Šūfismus und Wahhabismus. Die Erklärung des Šūfismus erschöpft sich in je einem Zitat aus Dr. SHEDD und 'Omar Chajjām. Dann folgt die übliche Schlußapothese: Sittliche Wirkungen des Islam, sein »versteinender« Einfluß, Vielweiberei, Fanatismus usw. »Wohin deshalb der Islam auch getragen ist, hat er die Völker, die er bezwungen, auf das Niveau der arabischen Kultur des 7. Jahrhunderts gebracht« (128 f.).

Warum ich das Buch nicht ignoriere? Weil es von der Deutschen Missionsstudien-Kommission herausgegeben und von einer anerkannten Missionsautorität D. JUL. RICHTER übersetzt ist. D. RICHTER hat sein Möglichstes getan, durch Herausgabe eines Schlüssels wenigstens die wichtigste deutsche Literatur nachzutragen. Aber die ganze Fragestellung ist auch hier eine ähnliche. Und eben die Fragestellung ist verkehrt. Die Mission hat doch in Deutschland Leute wie AXENFELD, SIMON, WÜRZ, die in der gleichen Zeit, welche die Übersetzung dieses Islamkapitels kostete, eine hundertmal bessere Darstellung des Islams hätten geben können. Es brauchte ja kein wissenschaftliches Buch zu sein, aber was nützt eine Information, die bestehende Vorurteile nur verstärkt und den Gegner unterschätzt, statt ihn zu zeichnen, wie er ist?

Becker.

1202. Straub, F., *Scheich Abdallah Hilmy el Huseiny*. Evang. Miss.-Magazin 1914, S. 61—71. Lebensgeschichte eines zum Christentum übergetretenen Mohammedaners.

M. Heepe.

1203. Takle, John, *The Faith of the Crescent*. 188 S. Calcutta, The Association Press, Publication Department of the National Council of the Young Men's Christian Association of India and Ceylon, 86 College Street. 1913. Anz. v. Z. MW IV 329.

1204. Weitbrecht, Dr. H. U., *Eine mohammedanische Mission*. Evang. Miss. Mag. 1914 Heft 5.

1205. Zwemer, Samuel, *Die gegenwärtige Krise in der Welt des Islam*. Die evang. Missionen, 1914, S. 25—34.

AUTORENVERZEICHNIS.

Die kursiven Zahlen bedeuten, daß der betreffende Autor an dieser Stelle als Mitarbeiter erscheint.

- | | | |
|--|--|--|
| <p>Aarif Bey 260, 261.
 ‘Abd al-Kadir al-Ġilāni 408.
 Abd al Fattaḥ Mbada 252.
 Abd el-Hakim 394.
 ‘Abdul-Ġanī 324.
 Abdul Haque 262, 328.
 Abdul Muqtadir 279.
 Abdul Wali 279, 310.
 Abdur-Rahman 260, 261.
 Abdur Rahmān, Seoharvi 396.
 ‘Abīd b. al-Abraṣ 279.
 Abou 399.
 Aboubekr Abdessalam 318.
 Aboul-Barakat 279.
 Abu ‘Ali Miskawaih 335 bis 357.
 Abū Hanīfa ad-Dīnawerī 279.
 Abū Qurra 334.
 Abū ‘l-‘Alā’ 279.
 Abū ‘l-Maḥāsīn Ibn Taghrī Birdī 279.
 Abul-Qāsīm al-Āmidī 279.
 Abū Sa’īd ibn Abul Khayr 279.
 Achour Ben Mohammed 408.
 Adriani 313.
 Agá Khan 310, 414.
 Aganjanz 266.
 Ahlwardt 279.
 Aḥmad ‘Arīf az-Zain 280.
 Ahmed ‘Arif Zainaddin 282.
 Ahmed Refik 260, 261.
 Ahmed Tevhid 260, 261.
 Ahmed Zéki 289.
 Alarcón y Santon 317.
 ‘Ali Hasan 266.</p> | <p>‘Ali Ibn-al-Faḍl 280.
 Ali Mohammed 279.
 ‘Ali Muḡhir 418.
 Ali-Seīdi Bey 408.
 Allan 411.
 Allen 289.
 Amedroz 281, 335—357.
 de Amicis 418.
 Anaud Koul 416.
 d’Andrea 317.
 Anet 289.
 d’Anthouard 418.
 d’Aoust 317.
 Apt 280.
 Arata 289.
 Archaraouni 399.
 Arène 317, 418.
 Arévalo 317, 418.
 Arin 317, 399.
 Armatte 317, 418.
 Arminjon 315.
 Arnaud 317.
 Arnold 262, 310, 421.
 Asbath 280.
 Asin Palacios 408.
 Askell Benton 421.
 Ataur Rahman 328.
 Attaja 280.
 Attala 294.
 Attar 284.
 Audebeau Bey 315.
 Auerbach 400.
 Aura 315.
 Auriol 317.
 Awetaranian 328, 421.
 Axenfeld 328, 329, 421.
 Aymard 318.</p> | <p>Aynard 317.
 Azam 317.
 Babinger 249.
 Babut 266.
 Bacher 280.
 Bachja 280.
 Bachmann 294.
 Back de Surany 309, 414.
 Baedeker 294, 315.
 von Baensch 318, 417.
 Baerlein 280.
 Baeumker 263.
 Baghiroff 269.
 Bahâoullah 280.
 Baker 295.
 Bakker 328.
 Baldacci 295.
 Balfour 400.
 Banarji 414.
 Banse 249, 295, 318.
 Barclay 260.
 Barocelli 315.
 Barreca 295.
 Barth 283, 394.
 Barthas 270.
 Barthélemy 267.
 Barthold 239, 257, 292, 293, 294.
 Bartholomew 249.
 Bartolotti 419.
 Basdevant 260, 318.
 Basset 318, 325, 399.
 Bates 318.
 Battal 280.
 Bauer 295.
 Baur 318.</p> |
|--|--|--|

- Beaugès 315.
 Beck 267.
 Becker 81—92, 244, 252, 264,
 266, 269, 282, 287, 292,
 315, 316, 330, 395, 397,
 398, 411, 423.
 Bedros Kerestedjian 280.
 Bees 301.
 Behāou 'llāh 390.
 Behar 295.
 El-Bekri 280.
 Bel 283, 292, 317, 318.
 Bell 289, 397.
 Benazet 270.
 Bentwich 260.
 Bérard, N. 295.
 Bérard, Victor 256, 295.
 van Berchem 295.
 Bergasse 250, 395.
 Bergsträßer 237, 253, 270.
 Bernard, A. 318, 419.
 Bernard, E. 308.
 Bernard, M. A. 318.
 Bertholon 318.
 Bertolini 323.
 Bertrand 295.
 Besnard 318.
 Bessis 318.
 Bevan 397.
 Beveridge 280, 408, 416.
 de Billy 419.
 Birkenmajer 272.
 Bisvesvar Nath 289.
 Bittner 280.
 Björnbo 272.
 Blanché 419.
 Blankenhorn 400.
 Blasi 262, 397.
 Blau 280.
 Blázquez 318, 319.
 Blind 270.
 Bliß 295.
 Bloch 282, 416.
 Blochet 262.
 Blunt 416.
 Blyth 266.
 Bobichon 325.
 Bode 290.
 de Boer 240, 262, 398.
 Bopp 272.
 Botte 319.
 Boucabeille 295.
 Boulad 315.
 Boulos 328.
 Bourdarie 295.
 Boutens 287.
 Boutros Ghali 280.
 Bouvat 263, 264, 266, 283,
 289, 306, 307, 318, 325.
 Bradisteanu 295.
 Brandenburg 290.
 Brandl 280.
 Bresnier 408.
 Bretschger 319.
 Brij Mohan Dayal 286.
 Brockelmann 267, 288, 408.
 Brönnie 283.
 Brooks 266.
 Brown 290, 411.
 Browne 283, 307, 308.
 Bruel 418.
 Brünnow 280.
 Bruno 319, 411.
 Buhl 397.
 Bury 266.
 Butler 315.
Caetani 266, 287.
 Caillaux 318.
 de Caix 295, 319, 419.
 Calvo 419.
 Cammaerts 325.
 Canaan 270, 413.
 Cánovas del Castillo 319.
 Capus 293.
 Carbou 325.
 de Card 319, 324.
 Cardahi 408.
 Carusi 262.
 Cassianus Bassus 174—179.
 de Castries 266.
 Cattan 281, 329.
 Cauvet 419.
 Cerone 281.
 Cesari 413.
 Cessi 282.
 Chabot 288.
 Chantre 318.
 Chartres Malony 414.
 Chau Ju-kua 281.
 Chauvin 107.
 Checchi 420.
 Cherfils 394.
 Chérif 255, 256, 257.
 Chirol 308.
 Chorenskij 266.
 Christensen 282, 390, 391.
 Christoff 295.
 Christ-Socin 421.
 Cimetièrre 319.
 Cirot 318.
 Clair-Tisdal 328, 331, 421.
 Clerici 319.
 Clunet 270.
 Cochin 302.
 Codera 290.
 Codrington 290, 411.
 Cohen 325.
 Colin 279.
 Combet 318, 323.
 Conor 270, 319.
 de Contenson 295.
 Conway 290.
 Conybeare 281.
 Cooper 417.
 Cordier 281, 313.
 Cortier 325.
 Cour 419.
 Craig 317.
 Cressaty 315.
 Cresswell 290, 411.
 Crossland 295.
 Crussard 400.
 Cucinotta 319, 397.
 Cultrie 319.
 Cultru 325.
 Cumont 411.
 Curis 419.
 Cyrén 307.
 v. Czerlien 413.
Daiches 334.
 Dalman 400.
 Daniels 295.
 Da Re 397.
 Darmstaedter 334, 419.
 Damnas 266.

- Dauzat 319.
 Defrémery 409.
 Delacroix 319.
 Delafosse 284, 325, 420, 421.
 Della Vida 284, 316, 324.
 Delphin 286, 409.
 Deminski 272, 273.
 Demorgny 308.
 Depuis 295.
 Derenbourg 252.
 Desnos 400.
 van Deventer 314.
 Dewairy 265.
 Diehl 394.
 v. Diest 296.
 Dieterich 296.
 Dietrich 296.
 van Dijk 328.
 Dingizli 270.
 Djuvara 296.
 v. Dobschütz 288.
 Dolot 314, 319.
 Donon 419.
 Dorveaux 401.
 Doumer 327.
 Doutedé 320, 419.
 Dove 320.
 Dozy 266.
 Dreux 320.
 Dreyfus 280, 390.
 Driault 252.
 Dry 296.
 Duboscq 413.
 Ducati 320.
 Ducouso 296.
 Dufour-Feronee 316.
 v. Dungern 260.
 Dunkel, F. 413.
 Dussaud 325.

Eckhardt 269.
 Edmond-Vidal 411.
 Edwards 281.
 Efdal-ud-Din Bey 260, 261.
 Egelhaaf 296.
 Elias 281.
 Ellis 281.
 Eltzbacher 395.
 Enderlin 421.

 Erikson 421.
 van Erpen 281.
 Euting 116—118, 413.
 Evetts 288.

Fagnan 409.
 Fahmy 262.
 Faiz Badruddin Tyabji 263.
 Fakhreddin Bey 261.
 Färber 267.
 Al-Fârâbi 408.
 Farina 281.
 Faruffini 287.
 Fathy 262.
 Fathy Zaghoul 315.
 Fatio 295.
 Faure-Bigué 286, 409.
 Fehder 263.
 Fehmi 413.
 Feinschmidt 272.
 Felix 310.
 Ferrand 281.
 Ferrari 267.
 Ferri 419.
 Fid a Husain 310.
 Fidel 251.
 Field 294, 296.
 Finot 281.
 Fiore 260, 296.
 Al-Firūzābādī as-Širāzī 408.
 Fischer, A. 267, 280.
 Fischer, Th. 252.
 Fitzgerald 287.
 Fontanarosa 320.
 de Fontenay 266.
 Ford 422.
 v. Foth 293.
 Fracassi 285.
 Fragola 320.
 Franchetti 420.
 Francke 416.
 Fraser 422.
 Frease 328.
 Freise 271.
 Friedländer 264, 282.
 Frobenius 325.
 Fryer 308.
 Fua 256.
 Funke 328.

Gabbi 271, 401.
 Gabrieli 263, 287, 320.
 Gaden 325.
 Gairdner 121—153, 264.
 Gajani 320.
 Gambini 320.
 Gandolphe 320.
 Gandz 283, 334.
 García Perez 320.
 Garrigou-Grandchamp 267.
 Gaulis 296.
 Gautier 320.
 Gazandjan 296.
 Géniaux 252.
 van Gennep 308, 320.
 Georgi 316.
 Gerland 401.
 Geslin 401.
 van Geuns 314.
 Geyer 296.
 Ghazāli 121—153.
 Ghulam, Ahmad Khan 328.
 Ghulam, Ahmad Mirzā 263.
 Giardi 420.
 Gibert 414.
 Gidel 321.
 Čirgis Filūtaūs 409.
 de Gironcourt 420.
 Gleyze 320.
 Gmelin 419.
 Gobert 401.
 Goblet 416.
 v. Görtz 419.
 Goldziher 107, 263, 280, 289,
 330.
 v. d. Goltz 249, 296.
 Golubovich 334.
 González 320.
 Gonzalez Hontoria 419.
 Gopčević 296.
 Gozo 281.
 Graefe 93—106, 232—237,
 269, 279, 282, 285, 286,
 287, 288, 290, 291, 293,
 296, 299, 302, 316, 317, 319,
 321, 323, 324, 327, 330,
 370—388, 396, 397, 408,
 409, 410, 414.
 Graf 263, 282, 288, 334.

- Gragger 282.
 Granados 320.
 Grandmoulin 316.
 Grangée 401.
 Grasselli 320.
 Graulle 282, 286, 320, 321.
 Gravier 249.
 Grazzi 322.
 Grébaut 334.
 Gressmann 282.
 Griffini 320.
 Grigorjew 282.
 Grimaldo 267, 399.
 Grimme 264, 281, 316, 320.
 Grothe 232, 267, 296.
 Grunert 280.
 Günther 277.
 Guérin 297.
 Guern 267.
 Guest 267, 284.
 Güterbock 263.
 Gugnoni 420.
 Guidi 419.
 Guiffrey 319.
 Al-Ġurġānī 282.
 Guttières 321.
 Guyer 291.
Hackenbroch 297.
 Haddad 406.
 Haensch 334.
 Haffner 252.
 Hafiz Kadri 261.
 von Hagen 421.
 v. Hahn 297, 308, 404.
 Haig 280.
 Halévy 282, 286, 289, 325.
 Halil Zeinīja 414.
 Al-Ḥallāj 283.
 Hamadsāni 408.
 Hambarian 267.
 Ḥamdu' llāh Mustawfi-i-Qazwīnī 283.
 Hanotaux 297.
 Hanslik 396.
 Harder 283, 329.
 Hargreaves 310.
 Harikishan Kaul 416.
 Harris 281.
 Hartmann, M. 395, 414.
 Hartmann, R. 290, 397.
 Ḥasan aṣ-Ṣadr 397.
 Hasenclever 252.
 Hatzikadis 267.
 Hauberg 412.
 Hayes 266, 422.
 van Heekeren 310.
 Heepe 328, 329, 330, 331, 332, 421, 422, 423.
 Hein 414.
 Helmolt 267.
 Hendley 289.
 Hengstenberg 334.
 Henry 329.
 Hermann 419.
 Herlt 395.
 Herrick 328, 329.
 Herrmann 267, 281, 293.
 Herzfeld 196—204, 290, 358 bis 369.
 Heß 116—118, 297.
 Heuer 395.
 Heyne 283.
 Hichens 297.
 Hidayat Husain 283, 285, 310, 311, 417.
 Hippeau 394.
 Hirschfeld 267.
 Hirth 281.
 v. Hobe 220.
 v. Hochwächter 297.
 Hoesein Djajadiningrat 314.
 Hoetzsch 249, 293.
 Hofstetter 420.
 Holländer 271.
 Holliday 422.
 Holtz 321.
 de Hond 408.
 Hopf 290.
 Horovitz 41—53, 247, 279, 283, 286, 309, 310, 311, 312, 313, 411, 411, 412, 416, 417.
 Horten 226, 240, 263, 264, 265, 271, 280, 330, 334, 397, 408, 408.
 Hosten 311, 312.
 Houdas 283, 284, 421.
 Houtsma 267, 280, 284, 410.
 Huart 263, 264, 267, 279, 280, 283, 286, 288, 291, 319.
 Hübner 317.
 Hughes 396.
 Hugon 321.
 Hüsing 283.
Ibnal-Anbari 237.
 Ibn al Khatib 283.
 Ibn Baṭṭūta 409.
 Ibn el Ḥairāfi 283.
 Ibn Ḥaldūn 283.
 Ibn Sinā 409.
 Idelsohn 267.
 Ilitch 297.
 Ilmi Zadah Faidh Allah el Husaini 283.
 Imhoff 298.
 Immanuel 298.
 Imru' ulqais 283.
 Inayat Khan 398.
 Iniguez 321.
 Irvine, M. 312.
 Irvine, W. 312.
 Irving 311.
 'Isā ar-Raba'ī 283.
 Ischchanian 414.
 Ismail Bey 255.
 Issa 315.
 Izzet Fuad Pascha 298, 414.
 Izzet Melyh 283.
Jäckh 249, 252.
 Jackson 409.
 Jacob 93—106, 118, 247, 267, 411.
 Jaqueton 266.
 Jadanath Sarkar 311.
 Jäger 292, 314.
 Jahan of Bhopal 311.
 Jaḥjā ibn 'Adi 409.
 Jaray 298.
 Jarey 414.
 Jaussen 267, 280.
 Jeard 420.
 Jenkins 268.
 Jeremias 264.
 v. Jettel 396.

- Jireček 298.
 Johannan 409.
 Johnson Pasha 287.
 Johnston 327.
 Jolly 271.
 Jonnart 317.
 de la Jonquière 267.
 Jordan 253.
 Jorga 298.
 Jourdan 272.
 Jûsuf al-Bustânî 298.
 Jûsuf Şanwân Ef. 414.
 Juynboll 154—159, 266, 315,
 417.
Kahle 93—106, 315, 316.
 Kalitsunakis 267.
 Kamaluddin 263.
 Kampffmeyer 255, 283, 295,
 320, 321.
 Kanngießler 401.
 von Karabacek 291.
 Karpinski 272, 278, 401.
 Karstedt 244, 325, 326.
 Kasdorff 399.
 Kaurimsky 398.
 Kazem Zadeh 308.
 El-Kayrawani 409.
 Kellien 413.
 Kennedy 329.
 Kerimee Hanoum 220.
 Kern 417.
 de Keyser 412.
 Khairallah 250, 299.
 Khuda Bukhsh 311.
 Khwaja Kamal-ud-Din 312.
 El-Kindi 272, 284.
 Klamroth 329.
 Klauber 409.
 Klein 267.
 Klodnitzki 272.
 Kmosko 262.
 Knak 329.
 König 401.
 Kohler 396.
 Kolbe 252.
 Kooreman 417.
 v. Kraelitz 268, 287.
 Kratschkowsky 279.
 Krikorian 402.
 Krujt 313.
 Krymski 284.
 Kübel 299.
 Kühnel 290, 291, 412.
 Kúnos 284.
Lafaye 420.
 Lagrange 326.
 Lal 289.
 Lambert 262.
 Lamier 413.
 Lammens 205—212, 264, 283.
 Lampérez y Romea 291.
 Landsberger 409.
 Langenon 270.
 Lanier 293.
 Larcher 321.
 Lardy 257.
 La Rocca 414.
 La Roche 330.
 Laufer 273, 413.
 de Lannay 299.
 Lavion 322.
 Lawrow 293.
 Leander 284.
 Lebre 420.
 Lebrun, 251 394.
 Leclerc 401.
 v. Le Coq 268.
 Leeder 330.
 Le Français 322.
 Legrain 316.
 Legrand 421.
 Lehmann 54—61.
 Lemaitre 280.
 Lemanski 268.
 Le More 321.
 Le Myre de Vilers 321.
 Lendsay 262.
 Leroux 395.
 Lesk 273.
 Lespès 325.
 Levi Della Vida s. Della
 Vida.
 Lewis 291.
 Lietzmann 263.
 Lipa 316.
 von Lippmann 274, 402, 405.
 Lion 414.
 Littmann 93—106, 263, 330,
 411, 413.
 Lloyd 422.
 Lohmann 402.
 van Loo 322.
 López Alarcón 322.
 Löw 264.
 Loewe 255.
 Low 316.
 Lüders 260, 262, 263, 296,
 299, 306, 318.
 Lukach 299.
 Lurz 274.
 Lyll 279, 284.
 Lybyer 268.
 Lyons 308.
Maamer B. Abdel Kader 322.
 Macalister 414.
 Mac-Callan 402.
 Mc. Clure 322.
 Mac Diarmid 422.
 Macdonald 278, 295, 330, 422.
 Macglagan 311.
 Machuel 284.
 von Mackay 299, 395, 414.
 Macler 299.
 van Maele 269.
 Magnus 316.
 Mahdali 294, 299.
 Mahmouûd Kâti 284, 421.
 Mahmoud Sami 315.
 Maillard 286.
 Maitrot 322.
 Majerczak 293.
 Malvezzi 322.
 Manetti 420.
 Manfroni 322.
 Mangano 322.
 Manley 331.
 Mann 263, 264, 396.
 Manucci 312.
 Maqrizi 285.
 Marc 272.
 Marçais 322, 412.
 Marcelli 322.
 March Philipps 420.
 de Marees 326.

- Margoliouth 263, 264, 266,
 287, 289, 410.
 Mariani 322.
 Markell 295.
 Marrable 402.
 Marsan 299.
 Martin, A.-G. 322.
 Martin, M. 326.
 Marty 264.
 Maspero 316.
 Massé 283.
 Massignon 226, 280, 283, 285.
 Masson-Oursel 277.
 Master 312.
 Mattson 285.
 von Mayer 413.
 v. Meduna 409.
 Mehrmann 414.
 Meille 264.
 Meinhold 299.
 Mélida 292.
 Menghi 322.
 Menzel 1—40, 212—226.
 Merrick 264.
 Merwart 293.
 Mesnage 322.
 Messedaglia 403.
 Meyer 316.
 Meyer, E. 110—115.
 Meyerhof 275, 403.
 Michaux-Bellaire 322.
 Midhat 285.
 Mielek 119, 265, 266, 267,
 268, 269, 284, 288, 297,
 298, 300, 301, 306, 314,
 317, 318, 320, 325, 326,
 332.
 Migeon 291, 412.
 Mijatovich 294.
 Mikhail 316.
 Milleker 262.
 Miller 299.
 Millet 322.
 Millosevich 268.
 Minto 323.
 Mīrzā Kāmṛān 285.
 Mispoulet 286.
 Mittwoch 264.
 Moberg 282.
 Moeller 316.
 Mohammed Naimatullah
 312.
 Monchicourt 268, 323.
 Monod 252.
 Monserrate 312.
 Montandon 326.
 Montbel 323, 326, 420.
 Montero 323.
 Montet 299, 323.
 Moore 308.
 Morand 264.
 Mordtmann, J. H. 291, 414.
 Moreau 421.
 Morelli 268.
 Mori 420.
 Morritt of Rokeby 414.
 Mouhammad Ala-ud-din
 Haskafi 286.
 Mouhammad al-Qâdirî 286.
 Moussa Kiazim 260.
 Moustafa Séddik el Naggar
 316.
 Mu 'aṭṭamî 264.
 Much 403.
 Mühlens 275.
 Müller, F. 404.
 Müller, W. M. 315, 316.
 Muḥammad b. 'Alî 286, 409.
 Muhammad Husain 417.
 Muḥammad Mas'ūd 286.
 Munshi 312.
 Murko 286, 299.
 Murphy 409.
 Musil 299, 305, 414.
 Mustafa 276.
 Muṣṭafâ al-Makkâwî 409.
 Mylrea 331.
 v. Mžik 269.
 Nagy d'Eöttevény 299.
 Naḥla Beq Şālîḥ Şagwât 286.
 Naimatullah 294.
 Nairn 422.
 Nallino 316, 330.
 Napier 331.
 Nau 334.
 Neigel 323.
 Neligan 416.
 Németh 294.
 Neveu 404.
 de Neveu 420.
 Nevill 412.
 Nevzad 256, 257.
 New Bakhsh 312.
 Nicholls 396.
 Nicholson 264, 283.
 Nicolas 264, 280.
 Nielsen 331.
 Niemeyer 260.
 Nöldeke, Th. 160—170, 205
 bis 212, 264, 286, 297, 409.
 Normand 420.
Oehler 422.
 Oesterheld 283, 286.
 Oesterreicher 329.
 Oestreich 297.
 Oestrup 268, 291, 398, 412.
 Oganosow 404.
 Ogilvie 417.
 'Omar Ḥajjām 287, 410.
 Omer Feridoun 412.
 Omodeo 323.
 Opitz 333.
 Osler 404.
 Osman Ferid Bey 260.
 Ostrumoff 264, 300.
 Otis Dwight 331.
 al Pačaċi al-Bagdâdî 287.
 Paikert 262.
 Palat 299.
 Pallary 323, 419.
 Palmer 421.
 Pampanini 420.
 Parkinson 331, 421.
 Passadoro 264.
 Passarge 323, 326.
 Payen 420.
 Pedersen 54—61, 110—115,
 267, 268, 284, 288, 291,
 301, 307, 331, 397, 399,
 399, 412.
 Peglion 323.
 Peiters 288.
 Pélissier 300.
 Pelliot 273, 281.

- Peltier 399.
 Penigey 262.
 Perret 260.
 Perrot 326.
 Pervinquière 301.
 Peters 402.
 Petrowski 272.
 de Peyerimhoff 260.
 Peyrat 323.
 Pfister 282.
 Philippson 300.
 Philott 397.
 Piazza 323, 326.
 Pickthall 300, 331.
 Pinchia 323.
 Pinon 300.
 Pittard 323.
 Pizzi 287.
 Plassmann 287.
 Platts 287.
 Pogany 284, 287.
 Polak, J. E. 410.
 Pollak 410.
 Polier 315.
 Polyvios 300.
 Popper 279.
 Porter 289.
 Potoff 261.
 Preußner 291.
 Prietze 275, 396.
 Printz 290.
 Provotelle 323.
 Prüfer 275.
 Prunelle 324.
 Pucci 420.
 Pyritz 316.

 al-Qalqaşandi 410.
 Querouil-Archinard 418.

 v. **Raben** 326.
 Radjiman 315.
 Rahmānquli 410.
 Ralli 300.
 Ramberg-Figulla 292.
 Ranking 287, 404.
 Rapisardi-Mirabelli 260.
 Raquette 287.
 Raschid Tahsein 275.

 Rathjens 319, 325, 326, 327,
 420.
 Ratto 264, 324.
 Rattray 327.
 Ratu-Langie 315.
 Raunkjaer 300, 308.
 Raux 285.
 Ravaisse 287.
 Reckendorf 288.
 Reeck 223, 285.
 de Regny 324.
 Rehm 291.
 Reil 268.
 Reinach 267.
 Reinhard 260.
 Reitemeyer 269.
 Remlinger 276, 404.
 Rémond 301.
 Repin 277.
 Rescher 287, 289, 405, 408,
 410.
 Revilliod 324.
 Reynolds Bali 418.
 Ricard 318.
 Ricci 324.
 Ricciardi 322.
 Rice 264.
 Richter, J. 331, 422.
 Richter, P. 276, 405.
 Rickmer Rickmers 293.
 Rikli 293.
 Rinaldi 269.
 de los Rios 292.
 Risa 276.
 Risal 301.
 Ritter 253, 257, 260, 264,
 266, 267, 285, 286, 289,
 291, 292, 301, 302, 303,
 306, 307, 308, 309, 310,
 311, 312, 313, 317, 323,
 327, 328, 331, 332, 333,
 396, 397, 398, 399, 408,
 409, 411, 413, 416, 417,
 418, 419, 420, 421, 422.
 Ritzenhaler 264.
 Rivoira 292.
 Robin 394.
 Robinson 412.
 de Rochebrune 264, 301, 415.

 Rockey 417.
 Rockhill 281.
 Rodenberg 267.
 Römer 264, 389.
 Rohlfs 324.
 Rohrbach 252.
 van Ronkel 287, 315, 417.
 Ronzevalle 301.
 Roome 422.
 Ropers 292.
 Rosanes 413.
 Rosen, Fr. 285, 410.
 Rosen, G. 285.
 Rosher 420.
 Rouard de Card s. de Card.
 Roumens 327.
 Rouse 297, 299.
 Ruska 120, 174—179, 239,
 252, 253, 272, 273, 274,
 276, 276, 277, 277, 278,
 279, 282, 405.
 Rutgers 331.

Saad 301.
 Sabaheddine, Prince 255.
 Sabetta 322, 324.
 Şabrī al-Kurdī 409.
 Sadik 255.
 Sättler 410.
 al-Şafadi 287.
 Safvet Bey 260, 261.
 Sainte Chapelle 324.
 Saint Yves 287, 415.
 Salamah Mūsā 418.
 Şaliḥ Ḥamdī Ḥammād 287.
 Salīm al-ʿAqqād 301.
 Salzberger 280.
 Al-Samʿānī 287, 410.
 Sambon 290.
 Samné 250.
 Sanchez Perez 399.
 Sandel 301.
 Sanderson 412.
 van Sandick 315.
 Sands 302.
 Sanguinetti 409.
 San Nicolò 269.
 Sansone 399.
 Sarkissian 317.

- Sarre 180—195, 412.
 Sarton 253, 277.
 Sauter 265.
 Savage 405.
 Savary 285.
 Savine 401.
 v. Sax 301.
 Savorgnan d'Osoppo 324.
 Sayid Kamel s. Seyid Kamel.
 Scalise 324.
 Scatcherd 415.
 Schaade 265.
 Schaar 316.
 Schacht 301.
 Schaefer 301.
 Schäfer 415.
 Schanfarā 118, 411.
 Schefer, G. 261.
 Schelenz 406.
 Scherman 396.
 Schiarini 314.
 Schick 334.
 Schlumberger 399.
 Schmid 301.
 Schmidt, A. E. 265.
 Schmidt, F. F. 261, 265, 298, 302.
 Schmidt, H. 301.
 Schmidt, W. 302.
 Schmoller 293.
 Schnell 318.
 Schoy 277.
 Schröder, H. 406.
 Schukewitsch 272.
 Schultheß 288.
 Schultze, A. 421.
 Schurtz 267.
 Schütz 283.
 Schwally 316.
 Schwarz 269, 413.
 Schweinfurth 277, 277, 396.
 Schweinitz, Graf v. 249.
 Schwöbel 302.
 Scialhub 324.
 Scott 315.
 Seelheim 415.
 Sefériadès 415.
 Sefi 265.
 Seidel 270—278, 399—408.
 Seippel 288.
 Seligmann 370—388.
 Sellin 302.
 Senevet 277.
 Sergent 277, 406.
 Servier 261, 317, 421.
 Severus ibn al Muqaffa' 288.
 Seybold 279, 288.
 Seyid Kamel 250, 299.
 Sforza 278, 324.
 Shedd 331.
 Shev Marain 312.
 Shillidy 331.
 Sienkiewicz 269.
 Šihāb eddin 397.
 Simon, G. 331, 422.
 Simon, P. 329.
 Singer 411.
 Sladen 418.
 de Slane 280.
 Slisansky 411.
 Smith, D. E. 278.
 Smith, P. 288, 317.
 Smith Lewis 281.
 Snouck Hurgronje 261, 263, 266, 285, 315, 330.
 Svane 288.
 Soualah 288.
 Socin 330.
 Söderström 315.
 Speer 331, 422.
 Spiro Bey 286.
 Spitta 330.
 Spoer 406.
 von Staden 285.
 Stahl 262.
 Stamuli 301.
 Stavenhagen 309.
 Stella 420.
 Stephen 283.
 Stern 331.
 Sticker 407.
 Stigand 327.
 Stille 323.
 Stöckle 269.
 Stocks 288.
 Stokes 266.
 Strachey Bucknill 298.
 Straub 423.
 Strunz 278.
 Strupp 260, 261.
 Strzygowski 292.
 Stübles 332.
 Stumme 318, 323, 330.
 Su'ād 288.
 Sudhoff, K. 406.
 Sudhoff, W. 407.
 Sullivan 287.
 Surany siehe Back.
 Sureau 265.
 Sübheim 263, 298.
 Swan 317.
 Szamatolski 297.
 Szegh 262.
 Taeschner 231, 286.
 Takle 266, 313, 423.
 Tambaro 260.
 Taris 294.
 di Tarrāzī 288.
 Taufiq Šīdqi 332.
 Tawēiq Askarus 252.
 Tchobanian 302.
 Teleki 262.
 von Thallóczy 269.
 Tholens 302.
 de Thomasson 302.
 Thompson 418.
 Thomson 302.
 Thorning 269.
 Tisler 317.
 Tisserant 279, 288.
 Tjipto Mangoenkoesoemo 315.
 Tolstoi 265.
 de Torcy 302.
 Toth 262.
 Tournebize 309.
 Trenga 325.
 de Tressan 292, 412.
 Trollant 270.
 Tronnier 308.
 Trowbridge Riggs 302.
 Tsarigradski 416.
 Tschudi 107, 391, 411.
 Übersberger 309.
 Umajja ibn Abi ṣ-Ṣalt 288.

- Upson 284, 331, 332, 333.
 Utidjian 298.
Vaccari 325.
 Valenti 323.
 de P. Valladar 289.
 Vambéry 107, 262, 294, 305.
 Varigault 327.
 Vasiljev 266.
 Velasquez Bosco 292.
 de Villefosse 292.
 de Villeroy 325.
 Violet 270, 410.
 Viollet 292.
 Vogl 272.
 de Vogüé 292.
 Vohsen 332.
 Voigt 332.
 v. Voltolini 265.
 Vosberg-Rekow 249.
Wadid Shenvuda 317.
 Walbeehm 417.
 Walther 267.
 de Warzée 308.
 Watson 332.
 Watzinger 302.
 Wavell 305.
 Wegener 262.
 Weil 237, 288.
 Weinberg 305.
 Weißenberg 407.
 Weitbrecht 399, 423.
 Wellesz 269.
 van Wely 399.
 Wenger 265, 398.
 Wensinck 62—80, 282, 288,
 292.
 Wesselski 212—220.
 v. Westarp 305.
 Westermann 396.
 Westermarck 325.
 Wherry 331.
 White 305.
 Whitehead 292.
 Whitman 305.
 Wiberg 407.
 Wiedemann 264, 271, 278,
 279.
 Wiener 269.
 Wiese 262.
 Wiet 171—173, 285, 292.
 Wigram, Edgar 305.
 Wigram, W. A. 305.
 Willmore 330.
 Willocks 317.
 Wilson, E. 289, 411.
 Wilson, S. G. 332, 399.
 Winckler 318.
 Windfuhr 268.
 Wirth 416.
 Wolff 249.
 Wolikoff 413.
 Wood 292.
 Woodman Stocking 332.
 Woolner 313.
 Worrell 281.
 Wortabet 289.
 Würschmidt 401, 407.
 Würz 332.
 Wulzinger 231.
 Wundt 265.
Yahuda 280, 289.
 Yakir Behar 416.
 Yāqūt 289.
 Yazdani 313.
 Youssouf Fehmi 306.
 Youel B. 309.
 Yver 319, 420.
Zaborowski 325.
 Zaidān 269.
 Zamakhschari 289.
 Zambuco 407.
 Zarzecki 416.
 Zeb-un-Nissa 289.
 Zetterstéen 287, 288.
 Zeuthen 272, 279.
 Zeys 325.
 Ziemke 306.
 Zimin 294.
 Zimmerer 262.
 Zimmermann 324.
 Zohny 418.
 Zuhair 289.
 Zwemer 329, 332, 333, 396.
 423.

DS
36
I7
Bd. 5

Der Islam

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY
